



Être ensemble et temporalités politiques

Jean-Paul Nicolai

► To cite this version:

Jean-Paul Nicolai. Être ensemble et temporalités politiques. Philosophie. EHESS, 2020. Français.
NNT: . tel-02542933

HAL Id: tel-02542933

<https://hal.science/tel-02542933>

Submitted on 15 Apr 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Ecole doctorale de l'EHESS

Centre de Recherches sur les Arts et le Langage

Doctorat

Discipline : Philosophie

NICOLAÏ JEAN-PAUL

**Être ensemble et temporalités
politiques**

Thèse dirigée par Olivier Abel

Date de soutenance : le 15 janvier 2020

Rapporteurs

- 1 Jean Greisch, Professeur émérite à l'Institut Catholique de Paris
- 2 Gilbert Vincent, Professeur émérite de la Faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg

Jury

- 1 Michaël Föessel, Professeur à l'École polytechnique
- 2 Jean Greisch, Professeur émérite à l'Institut Catholique de Paris
- 3 Alain Trannoy, Directeur d'étude de l'EHESS, Professeur à l'Ecole d'Economie d'Aix-Marseille
- 4 Gilbert Vincent, Professeur émérite de la Faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg
- 5 Joëlle Zask, Maître de conférences à l'Université de Provence
- 6 Olivier Abel, Professeur à l'Institut Protestant de Théologie de Montpellier

*A tous mes proches, d'hier et d'aujourd'hui, qui font ce que je suis.
Merci à eux pour m'avoir évité de me perdre dans les confins sans pour
autant jamais m'interdire de les rencontrer.*

Résumé et mots clés

Résumé

Afin d'espérer développer une philosophie politique qui reconnaisse d'emblée notre interdépendance, nous travaillons dans une première partie à établir des hypothèses sur ce qu'on entend par réalité et sur notre accès à cette dernière. Une ontologie événementielle paraît compatible avec l'ontogénèse narrative qui nous constitue individuellement en constituant un « nous ». Il faut pour cela imaginer chacun s'imaginant le monde et apprenant au travers d'histoires, dans une logique inductive qui peut réconcilier la phénoménologie herméneutique d'une part et l'apprentissage statistique de l'autre. De ces histoires chacun tire des universaux, interprétables comme des composantes principales d'une analyse statistique factorielle de ces histoires qui nous constituent. Le temps joue un rôle clef dans la dynamique de cette constitution autant que dans celle des événements rassemblés dans ces histoires. L'enjeu est finalement de partager ces universaux dans une histoire commune, ou, à l'inverse, dans une rupture temporelle qui permet peut-être de mieux accéder à un monde commun. Nous travaillons alors dans une seconde partie la question du vivre ensemble avec les idées républicaines de liberté, d'égalité et de fraternité, et avec celles de pluralité et de confins. L'écologie politique que l'on aperçoit alors est aussi républicaine que libertaire. Dans ce cadre, la justice s'exprime par la justesse, la fidélité, la sensibilité et par une juste démesure. L'impératif catégorique s'y décline dans la nécessité de rendre les autres beaux, libres, et puissants et d'apprendre ensemble. Le Droit apparaît comme s'élaborant dynamiquement dans le temps même où s'élabore la Cité. La possibilité du radicalement nouveau travaillée dans la première partie autorise d'articuler la liberté et les institutions. La logique d'un code d'honneur permet in fine de ne pas s'abandonner à la Raison toute puissante sans pour autant renoncer aux Lumières.

Mots clés

Phénoménologie herméneutique, psychologie écologique, philosophie du temps, narrativité, républicanisme, anthropologie, libertaire, écologie politique, apprentissage statistique, identité narrative, inférence inductive, autotranscendance, métaphore, koan, temporalité, événement, ontologie, ontogénèse, Bateson, Bergson, Castoriadis, Dewey, Dupuy, Foucault, Heidegger, Husserl, Lyotard, Peirce, Ricœur, Romano, Schapp, Varela.

Abstract and Keywords

Abstract

In order to hope to develop a political philosophy that immediately recognizes our interdependence, we work in a first part to establish assumptions about what we mean by reality and our access to it. An event-based ontology seems compatible with the narrative ontogenesis which constitutes us individually by constituting a "we". This requires imagining everyone imagining the world and learning through stories, in an inductive logic that can reconcile hermeneutic phenomenology on the one hand and statistical learning on the other. From these stories each identifies universals, interpretable as principal components of a factorial statistical analysis of these stories that constitute us. Time plays a key role in the dynamics of this constitution as well as in the events gathered in these stories. The stakes are ultimately to share these universals in a common story, or, conversely, in a temporal break that may allow better access to a common world. We then work in a second part on the question of living together with republican ideas of freedom, equality and fraternity, and with those of plurality and boundaries. The political ecology that we see then is as republican as libertarian. In this context, justice is expressed by rightness, fidelity, sensitivity and a "fair excess". The categorical imperative lies in the need to make others beautiful, free, and powerful, and to learn together. Law appears to develop dynamically in the very time that the City is developed. The possibility of the radically "new" worked in the first part allows articulating freedom and institutions. The logic of a code of honor ultimately allows not to surrender to the Almighty Reason without giving up the Enlightenment.

Keywords

Hermeneutical phenomenology, Ecological psychology, Philosophy of time, Narrativity, Republicanism, Anthropology, Libertarian, Political ecology, Statistical learning, Narrative identity, Inductive inference, Autotranscendence, Metaphor, Koan, Temporality, Event, Ontology, Ontogenesis, Bateson, Bergson, Castoriadis, Dewey, Dupuy, Foucault, Heidegger, Husserl, Lyotard, Peirce, Ricœur, Romano, Schapp, Varela.

Table des matières

RESUME ET MOTS CLES	2
ABSTRACT AND KEYWORDS	4
TABLE DES MATIERES	6
PREAMBULE PERSONNEL	14
INTRODUCTION	16
POURQUOI ?	16
L'ÉCOLOGIE POLITIQUE	17
LE TEMPS, LE RISQUE	18
VERS UNE ÉCOLOGIE DE L'ESPRIT	18
UNE PHÉNOMÉNOLOGIE HERMÉNEUTIQUE	19
DEUX POINTS DE DÉPART	19
LE VIVANT COMME RÉGULARITÉS ÉMERGENTES D'UN SYSTÈME DYNAMIQUE	19
UN MONDE D'HISTOIRES	31
MÉTHODES	38
L'ENCOMPASSING	38
LA MÉTAPHORE STATISTIQUE	40
LA MÉTAPHORE NARRATIVE	41
PERSPECTIVE GÉNÉRALE DU PROJET	42
L'ONTOGÈNESE NARRATIVE	42
LE TEMPS DE L'HISTOIRE ET LE TEMPS MORT	43
LES CLEFS D'UNE PHILOSOPHIE POLITIQUE	43
LES CLEFS D'UNE PHILOSOPHIE MORALE	44
PRINCIPAUX RÉSULTATS	45
SYNOPSIS	46
INTRODUCTION	46
PREMIÈRE PARTIE : ONTOGÈNESE D'UN REEL PARTAGE	46
SECONDE PARTIE : L'ÉCOLOGIE POLITIQUE DANS UN CADRE ONTOGÉNÉTIQUE	58
CONCLUSION GÉNÉRALE	65
PREMIÈRE PARTIE : ONTOGÈNESE D'UN REEL PARTAGE	66
CHAPITRE 1 : L'HERMÉNEUTIQUE ÉVÉNEMENTIALE DE ROMANO	68
L'HERMÉNEUTIQUE ÉVÉNEMENTIALE DE ROMANO	69
L'ÉVÉNEMENT	69
LE TEMPS DE LA RUPTURE	69

L'ADVENANT ET L'IPSEITE	70
L'EX-PER-IENCE ET LA TEMPORALITE	71
L'A-VENTURE	71
CINQ PISTES POUR METTRE EN LIEN	71
PISTES	72
QUI PHILOSOPHE ?	72
LA PROFONDEUR INSTANTANEE DE LA TEMPORALITE	73
LA DENSITE DE L'AVENTURE	74
L'ETHIQUE ET L'IDENTITE NARRATIVE	76
TUER LE TEMPS	78
EN CONCLUSION	79
L'HYPOTHESE REALISTE	79
TRAVAUX A CONDUIRE	80

CHAPITRE 2 : ONTOLOGIE EVENEMENTIELLE ET NARRATION **82**

ONTOLOGIE ET EVENEMENTS	84
DAVIDSON ET LA FORME LOGIQUE DES PHRASES D'ACTION	84
AUTRES ONTOLOGIES EVENEMENTIELLES MAJEURES	87
LES NEODAVIDSONIENS ET LA SEMANTIQUE FORMELLE	91
LA NARRATION D'EVENEMENT CHEZ RICŒUR	97
NARRATION ET PERCEPTION	98
L'ONTOGENESE DE LA REFERENCE	98
PSYCHOLOGIES	106
ONTOGENESE : LES QUESTIONS EN SUSPENS	111
UNE PISTE ALTERNATIVE	112
NARRATION ET EVENEMENT	112
ELABORATION	118
EN CONCLUSION, S'AGIT-IL D'UNE ONTOLOGIE ?	122

CHAPITRE 3 : ERGODICITE ET MIT-SEIN **126**

CE QU'IMPOSE UNE Pensee SYSTEMIQUE	129
L'INDIVIDUALISME METHODOLOGIQUE COMPLEXE	129
L'ERGODICITE : APPRENDRE ENSEMBLE	132
LA REALITE DU MONDE	133
LA PHENOMENOLOGIE HERMENEUTIQUE COMME Pensee SYSTEMIQUE	134
DE LA PHENOMENOLOGIE A LA PHENOMENOLOGIE HERMENEUTIQUE	134
LE DASEIN MODELISATEUR	137
ONTOGENESE D'UN <i>REEL</i>	140
UNE ANTHROPOLOGIE PHILOSOPHIQUE	143
PENSER L'HOMME QU'ON EST COMME UN AUTRE POUR VIVRE ENSEMBLE	143
ECRIRE SA « PROPRE » HISTOIRE AVEC LES AUTRES	144

CHAPITRE 4 : PHENOMENOLOGIE HERMENEUTIQUE ET INFERENCE INDUCTIVE **146**

ENCORE UN MATIN	147
LE PROBLEME DE L'INDUCTION	147

L'EXISTENCE D'UNE DISTRIBUTION DE PROBABILITE	148
L'EXISTENCE DES LOIS DE LA NATURE	152
L'INDUCTION AU QUOTIDIEN, ET SA FORMALISATION	153
CONCLUSION DE LA PREMIERE PARTIE	157
ONTOGENESE NARRATIVE ET INDUCTION	158
RETOUR SUR NOS HYPOTHESES	158
LA METAPHORE STATISTIQUE	159
INFATIGABLES NOMOGRAPHES	162
CONCLUSION DE LA DEUXIEME PARTIE	164
UNE LECTURE DE LA PHENOMENOLOGIE HERMENEUTIQUE	164
UNE VISION SYSTEMIQUE	164
REDUCTION EIDETIQUE ET PROJECTION SUR UNE BASE DE CONNAISSANCE	165
L'ELUCIDATION DES STRUCTURES ESSENTIELLES	169
UNE ONTOLOGIE EVENEMENTIELLE	171
LA NECESSITE D'UNE EXPLICITATION DE L'ONTOGENESE	172
LES VARIATIONS IMAGINATIVES	175
LE CERCLE HERMENEUTIQUE	177
LE MODELE DU TEXTE	179
CONCLUSION	180
 CHAPITRE 5 : L'EQUIVOQUE	 182
 HISTOIRE ET VERITE	 185
EPISTEMOLOGIE ET HERMENEUTIQUE	185
LE PLAUSIBLE	189
L'EQUIVOQUE AU QUOTIDIEN	193
LIEUTENANCE PERSONNELLE ET CONFRONTATION DES INTERPRETATIONS	197
L'AUTHENTIQUE ET LA SINCERITE – VERSION A-MORALE	200
SE-RECONNAITRE	200
L'AUTHENTIQUE	205
LA PARRESIA ET LE SOUCI DE SOI DE FOUCAULT	209
L'ETHIQUE ET L'ESTHETIQUE AU CŒUR DE L'HISTOIRE	214
LE TRAVAIL DE L'EQUIVOQUE	217
 CHAPITRE 6 : HUSSERL, BERGSON, RICŒUR	 220
 LE RECIT, GARDIEN DU TEMPS	 220
LA VIEILLE IDEE DE SUCCESSION ET DE MOUVEMENT	221
LE PRESENT ET LA NARRATION	223
QUELQUE CHOSE QUI DURE	224
HUSSERL, LE FLUX DE LA CONSCIENCE	224
BERGSON, LE FLUX DE NOUVEAU	227
LA DIFFICULTE DE SAISIR UN FLUX	235
L'EMERGENCE DU TEMPS	239
LA REPONSE RICŒURIENNE AUX APORIES DU TEMPS	239
LE TEMPS COMME ORDRE « QUASI-CAUSAL », DE LA CAUSE AU MOTIF	240
LE TEMPS EST INTRINSEQUE	241
PLUS LOIN	242
LE PRESENT D'UNIVERSALISATION	242

LA MEMOIRE ET L'ETRE-ETE,	243
CONCLUSION	245
 CHAPITRE 7 : LE TEMPS COMME SINGULIER COLLECTIF	 246
 HEIDEGGER ET LE TEMPS DES HORLOGES	 247
L'ETRE DANS LE TEMPS	247
LES AUTRES DANS LE MONDE	249
UNE HISTOIRE DU MONDE	250
RICŒUR, LE TEMPS RACONTE	251
INSTANT COSMOLOGIQUE ET PRESENT PHENOMENOLOGIQUE	251
LE CREDIT ACCORDE A LA PAROLE D'AUTRUI	253
LA MEMOIRE PARTAGEE	255
LE TEMPS DE L'UN ET LE TEMPS DES AUTRES	257
DISCUTER, CAUSER, SE RACONTER DES HISTOIRES	257
LE SUJET DES AUTRES : SE RACONTER, SE RENDRE PREVISIBLE	258
LA SINCERITE DE L'INITIATIVE	259
LE PROJET COMMUN D'UNE HISTOIRE COMMUNE	260
 CHAPITRE 8 : LA Pensee DU MIROITEMENT 1 – LE SECOND HEIDEGGER ET LE ZEN	 262
 LA Pensee DU MIROITEMENT	 264
HEIDEGGER, LE SECOND	264
LE SUBLIME ET L'EFFROI	268
HEIDEGGER ET LE ZEN	272
LE TEMPS CHINOIS	278
LE MOMENT, LES SAISONS	279
LE PROCESS ET LA REGULATION	280
METAPHORE VIVE ET RUPTURE DE NIVEAU	283
HEIDEGGER ET LA POESIE	283
LE PROCESSUS METAPHORIQUE	284
PARADOXES ET SYSTEMES	288
TUER LE TEMPS	292
 CHAPITRE 9 : LA Pensee DU MIROITEMENT 2 – BREVE PHENOMENOLOGIE DU TEMPS MORT	 294
 LA POSSIBILITE D'UN CADRE CONCEPTUEL	 295
NIVEAUX LOGIQUES DE COMMUNICATION	295
LE SUPPORT D'UNE CONVERGENCE	297
LE TEMPS MORT AU QUOTIDIEN, BREF SURVOL	299
LE TEMPS DU DESIR	299
LA PETITE MORT	301
L'ECLAT DE RIRE	302
PRENDRE APPUI SUR LE SUBLIME	308
DE L'EFFROI A L'INJUSTICE	308
TEMPS MORT PARTAGE	309
 CHAPITRE 10 : CONCLUSION DE LA PREMIERE PARTIE	 310

OU SE TROUVENT LES VRAIES COUPURES AXIOMATIQUES ?	310
RETOUR SUR LE CHEMIN PARCOURU JUSQU'ICI	313
JE N'AI AUCUNE IDEE DE LEURRE	315

SECONDE PARTIE : L'ÉCOLOGIE POLITIQUE DANS UN CADRE ONTOGENETIQUE **318**

CHAPITRE 11 : LIBERTE, EGALITE, FRATERNITE **320**

COMME UN ETENDARD	322
LA LIBERTE	323
L'AUTONOMIE COMME LIBERTE POSITIVE ET RISQUE TOTALITAIRE	323
LA LIBERTE DES MODERNES, DE L'ABSENCE D'INTERFERENCE A LA NON DOMINATION	324
LA LIBERTE COMME « TECHNOLOGIE » DE GOUVERNEMENT ET L'AGENCY	328
L'EGALITE	330
L'EGALITE COMME DROIT	330
L'EGALITE COMME REPOUSSOIR	331
L'EGALITE PAR LA LIBERTE	333
RAWLS, DWORKIN, SEN, COHEN, VALLENTYNE, ET LES THEORIES « EGALITAIRES »	334
LE MERITE ET LA RESPONSABILITE	341
LA FRATERNITE	344
LA FRATERNITE PRE-INSTITUTIONNELLE COMME PRESCRIPTION	345
LA FRATERNITE COMME TRANSCENDANCE EN PROCESS	347
L'AMITIE ET LA FRATERNITE	350
D'AUTRES IDEES	351
LA PROPRIETE, LE PROPRE ET LE PROCHAIN	351
LA COMPASSION ET LE CARE	354
UNE TENTATIVE DE RECONCILIATION	361
LA LIBERTE SOCIALE	361
EDUQUER LES PAUVRES	363
DEWEY	365
QUELLE REPRISE POSSIBLE DE LA PHILOSOPHIE DE DEWEY ?	371

CHAPITRE 12 : ENTRE LIBERALISME ET JACOBINISME **378**

LE DEBAT ENTRE REPUBLICAIN ET DEMOCRATES	378
LA REPUBLIQUE SANS LA VERTU	379
LA PISTE COMMUNAUTARIENNE	381
LES SPHERES DE JUSTICE DE WALZER	385
PLURALISME ET REPUBLIQUE	387
L'IMPOSSIBILITE D'UN MULTICULTURALISME LIBERAL	387
L'ANALYSE MULTICULTURALISTE DES NEO-REPUBLICAINS	390
LA REPRISE DURKHEIMIENNE DE GUERARD DE LATOUR	394
BESSONE : UNE COMPREHENSION POLITIQUE DE LA TOLERANCE	396
LA RECONNAISSANCE ET L'ESTIME	399
TAYLOR	399
HONNETH	400
RICŒUR	403
FRASER	406

ABEL	409
CONCLUSION : ANTINOMIES CONSTITUTIVES	410
 CHAPITRE 13 : DYNAMIQUES PLURIELLES	 414
LE COLLECTIF ET L'INDIVIDU	415
L'INDIVIDU	415
LE SOUVERAIN ET AUTRES ENTITES COLLECTIVES	417
SE CONSTITUER	420
LA POSSIBILITE DE GOUVERNER ENSEMBLE	426
ARENDT OU LA PLURALITE	437
L'ORGANISATION DE LA CITE	437
LA PAROLE ET L'ACTION, L'INITIATIVE	438
L'ANTHROPOLOGIE DE LA PLURALITE PATIENTE	441
LE NOUVEAU VENU ET LA NATALITE	443
LE JUGEMENT POLITIQUE	444
CASTORIADIS OU LA POSSIBILITE DU NOUVEAU	447
L'AUTONOMIE ET L'IMAGINAIRE	447
L'ORIGINE INDIVIDUELLE ET LA DIMENSION SOCIALE	458
UNE ETHIQUE ?	462
LYOTARD OU L'HONNEUR DE PENSER	463
INCONVENANCES	463
UNE IDEE REPUBLICAINE AU CŒUR DU LIBERTAIRE	468
 CHAPITRE 14 : L'IDEE D'UNE ECOLOGIE POLITIQUE	 478
QUELLE IDEE REPUBLICAINE RETENIR ?	479
LA LIBERTE	480
L'EGALITE	482
LA FRATERNITE	484
LE PROPRE ET LA COMPASSION	484
UN IMPERATIF CATEGORIQUE ELARGI	489
RENDRE LIBRE, BEAU ET PUISSANT	489
VISER JUSTE	490
APPRENDRE ENSEMBLE	491
ELEMENTS D'ETHIQUE	492
UNE APPROCHE POSITIVE EN VUE D'UN GOUVERNEMENT DE SOI ET DES AUTRE POSSIBLE.	506
CE QUI NOUS CONSTITUE	506
LA DECENTRALISATION DU CRITERE ET LA RATIONALITE INDIVIDUELLE	511
DES INSTITUTIONS VIVES	519
UNE ECOLOGIE POLITIQUE	527
DEFINITION ET GENEALOGIE	527
GORZ, QUELQUES PRECISIONS	532
UNE ECOLOGIE POLITIQUE ENCORE A PRECISER	535
 CHAPITRE 15 : LES RAISONS DU JUSTE	 538
 A PARTIR DE RICŒUR ET DE CAMUS	 539

RIEN N'EXCUSE LA VIE DES LARMES DE L'ENFANCE	539
« JE ME REVOLTE DONC NOUS SOMMES »	539
LA CITE DES JUSTES	540
L'INENARRABLE	541
LE SENTIMENT D'INJUSTICE, UNE DROLE D'HISTOIRE	541
L'HYPOTHESE D'ERGODICITE	542
JUSTESSE, FIDELITE, SENSIBILITE	542
L'INTOLERABLE	545
LA REVOLTE	545
DISPOSITION OU DEVOIR	546
LA JUSTE DISTANCE	547
LE JUSTE EN ACTE	551
LE RENONCEMENT	551
SI JE ME PORTE EN JUGE, C'EST POUR MIEUX ME CONVAINCRE	553
HORS DROIT ET HORS RAISON	554
L'ESPERANCE	556
LA JUSTE DEMESURE	557
EN GUISE DE CONCLUSION	561

CHAPITRE 16 : RENDRE LIBRE, RENDRE BEAU, RENDRE PUISSANT **564**

LIBRE, BEAU, PUISSANT	565
RETOUR SUR L'ONTOLOGIE DE L'ACTE CHEZ RICŒUR	565
L'AUTONOMIE DANS NOTRE CADRE	566
LE SUJET DU BEAU ET LA LIBERTE INFORME DU SUBLIME	567
LE SOUCI D'UNE BELLE HISTOIRE	573
UNE BELLE HISTOIRE	573
LE SOUCI DE SOI	583
LE GOUVERNEMENT DE SOI ET DES AUTRES.	600
LE GOUVERNEMENT DE SOI EST UN GOUVERNEMENT DES AUTRES.	600
RENDRE	602
OUVRIR LES POSSIBLES	602
LE PROCHE ET LE LOINTAIN. LE DEBUT DE L'INSTITUTION	603
LA POSTURE – LE SOUCI DE L'AUTRE AU RISQUE DU SUBLIME	603

CHAPITRE 17 : APPRENDRE ENSEMBLE **606**

RICŒUR ET LA QUASI-CAUSALITE DU RECIT	609
LE MODELE DU TEXTE ET LA COMPLEXITE SYSTEMIQUE	609
« ON NE SE SOUVIENT PAS SEUL »	612
LA CAPACITE A APPRENDRE	613
RETOUR SUR LA METAPHORE DE L'APPRENTISSAGE STATISTIQUE	615
PEIRCE ET LA RECHERCHE OU L'ENQUETE	619
LES AUTRES AU CŒUR DU PROCESSUS D'APPRENTISSAGE	619
LA COMMUNAUTE ET LA RECHERCHE COLLABORATIVE	621
INTENTIONNALITE PARTAGEE ET CRITERE COLLECTIF	624
RETOUR SUR LE NOUS EN ACTIONS ET EN INTENTIONS	624
L'INTENTIONNALITE EN QUESTION	630
L'ESPRIT ETENDU ET L'ATTENTION JOINTE	636

LE TEMOIGNAGE ET LA TRANSMISSION DU SAVOIR	641
LE TEMOIGNAGE	641
L'APPRENTISSAGE DES ENFANTS	649
ONTOGENESE SYSTEMIQUE	658
DE L'AUTOPOÏESE DE VARELA A LA PSYCHOLOGIE ECOLOGIQUE DE RACZASZEK-LEONARDI	658
APPRENDRE ENSEMBLE	668
 CHAPITRE 18 : CONCLUSION DE LA SECONDE PARTIE	 674
 L'INSTITUTION ET LE DROIT	 676
QU'EST-CE QU'UNE INSTITUTION ? SELON SEARLE	676
L'OBLIGATION DE SE TENIR A LA FOIS POUR SUJET ET LEGISLATEUR	678
DWORKIN ET L'ELABORATION DU DROIT DANS LA CITE	680
LA REFERENCE A L'INTERPRETATION ARTISTIQUE ET TEXTUELLE	680
LA THEORIE DES DROITS ET LE DROIT-INTEGRITE	683
L'EXISTENCE D'UNE BONNE REPONSE	688
L'ELABORATION DU DROIT ET DE LA CITE	690
LA REGLE DE RECONNAISSANCE ET LA FORCE DU DROIT	690
L'EFFET RETOUR DU DROIT SUR LA CITE	695
UNIVERSALISER LE JUGE ET PENSER LA DEMOCRATIE	697
SE CONSTITUER	703
DES INSTITUTIONS VIVES, CE QUI NOUS CONSTITUE	703
LA METAPHORE STATISTIQUE	705
LA GOUVERNEMENTALITE	707
LE SOUVENIR D'UN AUTRE HIVER	709
LA DIMENSION STATISTIQUE	710
LE LIBERAL SECURITAIRE	711
 CONCLUSION GENERALE	 716
 UNE ECOLOGIE POLITIQUE, REPUBLICAINE ET LIBERTAIRE	 716
LA POSSIBILITE D'UNE PENSEE ECOLOGIQUE	716
LA REPUBLIQUE DES CONFINS	717
CE QUI S'OUVRE A PRESENT	718
ANGLES MORTS	719
LE PARI DE L'HONNEUR	720
LA RAISON	720
UNE POSTURE AMOUREUSE ET AMUSEE	720
L'HONNEUR	721
 BIBLIOGRAPHIE	 722
 INDEX DES CONCEPTS	 768
 INDEX DES NOMS PROPRES	 774

Préambule personnel

Les mathématiques ont constitué ma formation initiale (Ecole polytechnique), complétée par l'économie et la statistique (ENSAE) et un DEA d'analyse et politique économique sous la direction de Roger Guesnerie. L'enseignement de l'économie que j'ai reçu était marqué par l'approche néolibérale de l'économie mathématique, même si certains de nos enseignants, en tant que chercheurs, avaient développé une analyse critique des fondements de cette approche.

J'ai contrebalancé certains biais de cette formation en travaillant en parallèle des thèmes plus en lien avec les sciences humaines. J'ai notamment étudié assez longuement les approches pluridisciplinaires de l'école de Palo Alto, qui regroupait l'anthropologue Gregory Bateson, et des chercheurs en psychiatrie et en communication. Les travaux d'Ivan Illich et la suite qu'en donne Jean-Pierre Dupuy m'ont également ouvert à la possibilité d'une recherche articulant une formation d'économiste walrassien et une ambition progressiste.

Mon parcours professionnel a alterné des postes directement en lien avec le monde de la recherche académique (comme économiste – EDF, Caisse des dépôts – Directeur adjoint de la recherche – Indosuez – ou Chef des études économiques et financières au Commissariat général à la prospective et à la stratégie – ex-Commissariat au Plan) et des postes de dirigeant d'entreprise (Legal & General France, Ecureuil Gestion, OTC Conseil, Witam MFO, WiseAM) où j'ai mis en place des programmes pluriannuels de recherche validés par le MESR. Chaque fois, de façon plus ou moins directe, j'ai été confronté à la question de la prévision et à celle de l'imprévisible.

Sur le plan académique, mes travaux ont concerné les champs de l'économétrie théorique, de l'économétrie appliquée et de la politique économique. J'ai eu à traiter des questions épistémologiques, notamment celles liées à la causalité statistique, aux anticipations rationnelles, à la décision et à la planification en avenir incertain, à la prévision, mais aussi des questions plus ouvertement en lien avec l'économie politique au sens large (l'utilitarisme, l'inégalité, la dépendance, le vieillissement, l'innovation, l'innovation financière, la mesure de la richesse).

Les entreprises que j'ai dirigées intervenaient ou interviennent dans le secteur financier, là où l'économétrie de la finance pose méthodologiquement de nombreuses questions subtiles, mais qui peuvent relever du détail, et où le contexte macroéconomique, social, géopolitique, donne une ampleur et un enjeu qui ne se réduit pas aux intérêts particuliers.

Sur le plan politique, je n'ai cessé de souffrir d'un double engagement, à la fois libertaire et républicain, presque coupable de cette double sensibilité. L'écologie politique, telle qu'Ivan Illich la proposait était une première canalisation d'une pensée libertaire. Mais le chemin était long pour réconcilier à cette pensée les idéaux républicains. Candidat aux législatives de 2002 pour le Pôle républicain, je croisai à ce moment de nombreux militants issus de l'extrême gauche venant se joindre à des militants gaullistes au sein du Pôle républicain. Je n'y trouvai pas pourtant la vision recherchée. A l'issue de cette année de campagne, je ne renouvelai pas mon engagement militant et me dit que seules la création artistique ou la philosophie pouvaient permettre d'agir véritablement sur notre monde.

Entré sans y prendre garde dans la famille de Paul Ricœur 10 ans plus tôt, je me retrouvai à ce moment-là à fréquenter ce philosophe régulièrement avec mon épouse, sa petite fille. Par amitié et par respect, j'ouvris alors Temps et récit.

La phénoménologie herméneutique de Ricœur, les thèmes qu'il avait travaillés, son accueil de la pensée des autres philosophes m'ouvrit tout un monde. L'envie d'échanger avec lui sur le fond de ses livres m'invita à lire et à me former. Le déclencheur de ce travail fut donc Paul Ricœur, et en particulier le moment de silence qui s'installa entre nous lorsque je suggérai que le plausible n'était pas une catégorie du discours, mais du réel. Olivier Abel est celui qui l'a rendu possible, par son ouverture à des pensées autres et par sa sagacité, qui pressentent les liens entre concepts et qui, d'un trait aussi simple que lumineux, les mettent en rapport.

Ce travail se devait de ne pas reproduire ce dont j'avais souffert, tant dans les milieux professionnels que j'avais fréquentés – finance, haute administration ou monde académique – que dans l'univers politique lui-même. Sur le plan épistémologique, je m'étais en effet chaque fois heurté à l'intrication entre le pouvoir et l'outil conceptuel. Surtout, cette intrication était souvent contre-nature, les idéologies semblant motiver les « décideurs » n'ayant rien à voir avec celles sous-tendues par les outils ou les concepts qu'ils maintenaient.

Il me fallait donc poser un cadre à la fois rigoureux et ouvert, et, surtout, il me fallait l'explicitier. De là il serait possible de reposer les questions qui me paraissaient clef, et peut-être d'y répondre. Ces questions visent in fine le politique, mais certaines relèvent du manque épistémologique ressenti dans ma vie professionnelle. En particulier, la prise en compte du temps et du risque dans l'analyse économique et financière (ces deux éléments n'y sont présents qu'en apparence¹), ou celle du caractère autoentretenu de la dynamique d'un groupe ou d'une économie, étaient des thèmes que je souhaitais aborder.

C'est donc armé essentiellement d'expériences et de concepts de statisticien, d'économiste et de chef d'entreprise que j'abordai ce travail. Je redoutai le piège du scientisme. J'avais passé l'essentiel de ma vie professionnelle et académique à critiquer la prétention mathématique à régir les champs du savoir sans partage. Je souhaitais déplacer des concepts, susciter des rencontres nouvelles, espérer des échanges fructueux. Il m'est alors apparu sain chaque fois de recourir aux outils mathématiques ou économiques à titre de « métaphores ».

Enfin, ce travail, initié au plan philosophique par la lecture de l'œuvre de Paul Ricœur, réclamait par essence de mobiliser de nombreuses autres pensées. Certaines étaient issues de mon passé pluridisciplinaire, d'autres vinrent des lectures qu'engendrèrent ma propre recherche ou les pistes ouvertes par mon Directeur de thèse, qui a apporté en plusieurs endroits un renouvellement important de mon travail. Nous allons devoir méthodiquement mélanger du vocabulaire appartenant à différentes écoles philosophiques. Nous serons vigilant, mais ces différentes pensées foisonnent parfois et peuvent troubler une attente conventionnelle ; cette large ouverture est néanmoins essentielle à ce projet et l'ambition est de ne pas s'y perdre, mais, bien au contraire, de renforcer la conviction des idées défendues. Certes, cela n'aide pas au classicisme académique. Il était toutefois nécessaire de faire se rencontrer des approches en apparence très différentes les unes des autres mais souvent recherchant leur propre formulation d'une même intuition. Nous montrerons également que des registres différents, aussi bien ontologiques que politiques, ne parlent au fond souvent que de la même chose. Je présente par avance mes excuses au lecteur pour ce foisonnement et l'enjoins à accorder un peu de crédit à la cohérence d'ensemble du propos.

¹ Voir l'analyse d'Antoine d'Autume, par exemple (Antoine d'AUTUME (1982) : « L'introduction du temps dans la théorie de l'équilibre général », *Cahiers d'économie politique*, dorénavant [ITEG]).

Introduction

Pourquoi ?

La question des enfants, mais aussi celle des adultes, est inlassablement *pourquoi ?*. Les réponses rassurent... et entraînent d'autres *pourquoi ?*. Les réponses tantôt expliquent les raisons d'être : je remplis mon verre pour boire, parce que j'ai soif ; tantôt fournissent des explications causales factuelles : parce qu'il fait chaud, parce que c'est l'été, parce que nous sommes dans l'hémisphère nord, ... Ces dernières peuvent toujours – au grand dam des parents – réclamer une explication supplémentaire. Que des électrons circulent dans des fils électriques et chauffent à l'incandescence une ampoule est assez loin d'une explication finale de la lumière dans l'obscurité. Adultes, éduqués vers une rationalité scientifique et technologique, nous sommes émerveillés de chaque nouvelle avancée explicative. La science comme la technologie structurent notre représentation du réel. Au point de nous faire croire que le réel et cette représentation se confondent.

Notre accès au réel ne serait pas toutefois aussi direct que ne le suggèrent la science et la technologie. Cet accès compréhensif réclamerait une structure plus complexe que le simple voir, entendre, toucher, goûter, sentir. Le *réel* auquel nous accédons serait déjà configuré, et les éléments simples ne le deviendraient que par recoupement entre complexes, et ne seraient jamais définitivement simples.

Une telle perspective s'inscrit dans une phénoménologie herméneutique, en particulier celle de Ricœur. Elle trouve aussi écho chez des philosophies pragmatistes (celle de Peirce notamment, et son concept de *tiercéité*), ou analytiques (Carnap, ou Quine et sa préférence pour l'ontogénèse à l'ontologie).

Notre travail vise à approfondir cette idée pour proposer un cadre au sein duquel une philosophie politique pourrait être développée. Toute ambition politique d'aider à vivre ensemble nous semble en effet réclamer un cadre conceptuel au sein duquel une organisation de la cité et une politique peuvent ensuite être légitimées. Il convient pour chaque option d'imaginer son impact réel, ce qui nécessite au préalable d'avoir défini ce que l'on entend par réalité et le rapport de chacun à celle-ci. Ces questions ontologiques nous apparaissent insuffisamment travaillées dans la plupart des philosophies politiques. C'est encore plus vrai dans les études appliquées de politique économique et sociale, d'ailleurs rarement explicitement rattachées à une philosophie politique. Parmi ces questions, celles du temps et du risque nous semblent particulièrement mériter plus de considérations.

Nous nous interdisons de penser la Cité des justes sans penser la Justice et nous n'imaginons pas penser la Justice sans penser l'Être. Pour deux raisons : d'une part, si l'on sépare à la suite de Kant entendement et raison pour mieux définir un impératif catégorique, nous souhaitons étudier la possibilité d'élargir ce dernier à d'autres maximes que celles auxquelles nous sommes habitués ; d'autre part, toute considération normative, qu'elle soit établie sur la base d'un tel impératif ou sur

la base de convictions personnelles explicitées, nécessite une représentation *positive* du réel sur lequel on entend agir. L'écologie politique, socialement progressiste et visant un monde juste, se doit de s'ancrer sur des bases explicitées. Notre ambition avouée est d'étudier normativement le politique dans un cadre philosophiquement et ontologiquement clarifié sous contrainte de cohérence avec le projet même d'une écologie politique.

Nous précisons ci-dessous ces thèmes de l'écologie politique, du temps et du risque. Nous présentons ensuite deux questionnements qui peuvent être considérés comme les points de départ de notre travail, ou du moins les deux points desquels notre perspective s'origine. Les grandes lignes de notre projet sont ensuite articulées. Puis nous décrivons les partis-pris méthodologiques que nous dérivons pour partie de notre compréhension de l'objet que constitue l'écologie politique, pour partie de la métaphore statistique à laquelle nous nous référerons souvent, pour partie enfin de ce que nous appellerons la métaphore narrative. Enfin, un plan détaillé, sous forme de synopsis, décrit notre travail chapitre par chapitre.

L'écologie politique

L'écologie politique est une pensée systémique, ou chacun, chaque fois, contribue à la vie de tous, au passé, au présent et au futur, et qui souligne les responsabilités que cela implique pour chacun. Elle postule l'individu et vise son émancipation dans ce cadre systémique.

L'individu, politiquement, s'est imposé avec les Lumières et la Révolution française. Le progrès devait être son allié et lui offrir avec le temps la justice et le bien-être, à défaut de l'abondance. La liberté était au cœur de cette mutation historique attendue, et la philosophie politique d'alors se construisait comme une pensée libérale. Dans les faits, l'histoire des deux derniers siècles est celle du libéralisme économique, comme si cette seule facette de la pensée libérale avait su prospérer. Si l'on se félicite parfois d'avoir fait reculer l'extrême pauvreté dans le monde, force est de constater que l'accomplissement de l'idéal révolutionnaire de justice reste lointain. Pire, nombreux sont ceux qui pensent ou proclament que le chemin suivi ne peut conduire à un tel accomplissement. Il est vrai également que les plus progressistes ont bien du mal à penser une alternative qui resterait politiquement libérale.

L'individu ne peut être l'individu simple de la pensée néoclassique. Un niveau de complexité tenant à la dimension systémique de son existence au sein d'une communauté rend l'analyse plus riche mais en retour plus difficile. Il convient en effet d'y préciser la dynamique de la constitution du soi en lien avec celle de la communauté. La constitution du soi au sein d'un système lui-même dépendant de ce que sont les membres de la communauté paraît être la seule façon de comprendre le monde qui nous entoure : toute transcendance émerge des relations au sein de la communauté, et ne s'impose pas de façon *exogène*. Et ces transcendances qui vont structurer ce que sont les membres de la communauté et la communauté elle-même émergent dans le même mouvement que celui qui nous constitue, nous, chacun, et *nous*, en tant que collectif.

La critique de l'individualisme méthodologique et de l'utilitarisme n'a pas permis jusqu'ici de concilier le présupposé de l'individu et la pensée d'un monde qui ne serait pas condamné à l'hégémonie du libéralisme économique. L'enjeu réside pourtant là, de réconcilier l'autonomie de la personne et la logique de la Révolution française, fondatrice de la République. Certes, il existe beaucoup de discours ou de volonté politiques qui visent un tel objectif, mais rares sont ceux qui offrent une vision assez globale pour justifier les partis-pris. En particulier, l'articulation entre l'ambition de liberté et d'émancipation des personnes, le souci d'un projet collectif efficacement conduit et le refus des inégalités, quel que soit le sens que l'on donne précisément à ces concepts, reste à découvrir. *La société, le corps social, le peuple*, etc. sont des « singuliers collectifs » (pour reprendre l'expression de Ricœur) en quête d'une définition qui respecterait le concept même

d'individu. Parmi ces singuliers collectifs que *nous* sommes censés partager, il y a l'Histoire, il y a le temps.

Le temps, le risque

Lorsque les physiciens aujourd'hui parlent du temps, ils butent sur l'impossibilité de le réduire à un déroulement linéaire, qui est pourtant notre représentation commune¹. A la question du temps, les philosophes ont apporté de leur côté de nombreuses réponses, plus sous forme de postulats que de déductions, ces dernières conduisant, comme l'a si bien écrit Ricœur, à des apories.

La question de notre rapport au temps, quotidiennement, renvoie à celles de l'incertitude, du prévisible et de l'imprévisible. Le *nouveau*, le surgissement de l'imprévisible, est une notion peu facile à manier, mais qui paraît essentielle. L'ensemble de ces thèmes sont pourtant rarement présents dans le débat politique, et lorsqu'ils sont abordés – comme par exemple à propos du principe de précaution – il est difficile de prendre position ou de comprendre celles des autres, car nulle part ne sont explicitées les représentations que l'on pourrait partager en la matière. La question politique n'a pourtant pas de sens si elle n'est pas posée *dans le temps*. La question de qui nous sommes, comme celle de ce que nous faisons, avant même que l'on se pose celle de ce que nous avons à faire, ne peut pas non plus ignorer le temps.

Le temps a son dual : le risque. Le risque paraît une clef pour décoder les comportements et les attentes des individus. Le risque, mais aussi ce que l'on cherche à construire, au gré de notre découverte du monde, pour essayer de le contenir, pour se rassurer, au fil des jours : des histoires qui donnent du sens à notre passé, notre présent et peut-être notre futur ; qui nous aident à réduire l'ensemble des possibles – vertigineux – à quelques futurs sur la base desquels s'échafaude notre action.

La lecture de *Temps et récit* de Ricœur et la configuration du temps par l'activité narrative ouvre à ces questionnements sur le temps et sur l'action une porte vers le philosophique et le politique. La question du temps comme « singulier collectif » est en particulier une des façons d'aborder la question du vivre ensemble. L'une des dimensions de l'identité, l'*identité narrative*, permet alors de penser dynamiquement la constitution de soi et de la communauté, de façon totalement systémique.

Ricœur traite également de l'articulation entre la sédimentation et le nouveau, qu'il s'agisse de celle entre idéologie et utopie ou lorsqu'il fait travailler les concepts de dette et d'horizons d'attente. Nous y avons lu, sans doute de manière très projective, dans un vocabulaire bien différent du nôtre, la question d'un *apprentissage endogène* ; endogène du simple fait que l'individu gardait l'initiative, au cœur d'un système dont il est issu et qu'il ne découvre qu'en le constituant.

Vers une écologie de l'Esprit

Sous ce titre d'un des ouvrages de Bateson², le lien peut être fait entre l'Ecole de Palo Alto, Dupuy, et notre façon de comprendre le terme d'écologie. Il ne s'agit pas de penser seulement notre

¹ Voir par exemple la communication de Darmour sur le temps : Thibaud DARMOUR (2011) : « Physique et Réalité : le Temps existe-t-il ? », *intervention à la CDC*, Paris, 14 septembre 2011, dorénavant [P&R]. Darmour concluait son intervention en appelant à une philosophie capable de penser le temps tel qu'il s'imposait aux physiciens.

² Gregory BATESON (1972) : *Vers une écologie de l'Esprit I et II*, Paris, Seuil, collection La couleur des idées, dorénavant [VEE1] et [VEE2]. Le mot esprit (*mind*) désigne pour lui le système constitué par le sujet et son

rapport avec la planète Terre, mais de penser notre co-constitution avec le monde qui est le nôtre. Le chemin de cet élargissement aux conséquences épistémologiques importantes était chez Bateson le fruit de son parcours d'anthropologue de terrain, de sa rencontre avec la cybernétique naissante et sans doute aussi de ses lectures du poète Blake. Il a trouvé dans l'Ecole de Palo Alto des applications concrètes en psychiatrie notamment. Il a également été suivi par d'autres chercheurs, parfois en parallèle, forcément souvent en se croisant. C'est le cas de Varela et de Dupuy, qui ont par ailleurs travaillé dans le même centre de recherche à partir des années 1980. Leurs recherches sont l'un des points de départ de notre propre travail, car elles ouvrent de nombreuses questions et proposent des outils et concepts qui nous seront essentiels dans la suite.

Une phénoménologie herméneutique

Varela a cherché au tournant du siècle à articuler son travail de biologiste et d'épistémologue à la phénoménologie. Nous ne retenons pas la piste qu'il préconise, comme nous le verrons ci-dessous. La phénoménologie herméneutique, qui accorde tant d'importance à la médiation symbolique, et en particulier aux récits chez Ricœur, nous paraît plus conforme à notre projet. Pour comprendre *pourquoi*, nous proposons un second point de départ de notre travail, très éloigné a priori du précédent. Nous repartons de la vision que Schapp, phénoménologue herméneute allemand connu pour ses travaux sur la perception, a proposé en 1953, bien avant l'engouement pour la théorie narrative et le *story telling*, d'un monde constitué d'*histoires*. Avec l'aide de Greisch, fin connaisseur de l'herméneutique allemande et de Ricœur, nous rapprochons l'idée de Schapp de celle d'*intrigue*, au cœur de *Temps et récit*. Comme nous allons le voir, les deux visions ne se réconcilient pas simplement et suggèrent une véritable recherche autour d'une herméneutique de l'*événement* et d'une ontologie événementielle, qui seront l'objet des deux premiers chapitres de notre travail.

Très vite, néanmoins, nous aurons besoin de reprendre appui sur la vision systémique de Varela et de Dupuy pour progresser.

Deux points de départ

Le vivant comme régularités émergentes d'un système dynamique

Varela, de l'*autopoïèse* à la neurophénoménologie

L'*autopoïèse* est le mécanisme décrivant selon Maturana et Varela l'auto-organisation du vivant¹. Au départ, il s'agit d'une hypothèse permettant de comprendre comment une cellule émerge à

environnement ou contexte. Le sujet, quelle que soit sa situation privilégiée, n'est jamais indépendant du contexte et l'on ne peut saisir la véritable coupure entre soi et son contexte. Nous présentons ci-dessous l'énactivisme, un courant philosophique proche de ces idées, qui s'est développé suite aux travaux de Varela et Maturana sur l'auto-organisation des systèmes biologiques. Mais de nombreux travaux et auteurs, constructivistes, sont proches de cette ligne très transdisciplinaire (voir par exemple Paul WATZLAWICK (1981) : *L'invention de la réalité*, Seuil, Points, dorénavant [IDLR], qui regroupe des travaux issus de l'école dite de Palo Alto).

¹ L'*autopoïèse* a été définie par les biologistes Humberto Maturana et Francisco Varela en 1972. Elle décrit le mécanisme d'identification d'une cellule vivante au sein d'un contexte, en montrant que la *logique représentationnelle* traditionnelle qui suppose un traitement de l'information entrante par un être vivant n'est pas pertinente et qu'il convient de penser l'être vivant comme un constant échange avec le contexte qui co-émerge avec lui, dans une logique de *clôture organisationnelle*. L'on trouve l'histoire de ce concept et des autres idées de Varela dans : Francisco VARELA (2017) : *Le Cercle créateur – Écrits (1976-2001)*, Seuil, La Couleur des idées, dorénavant [LCC].

partir d'un environnement puis se stabilise sous une forme qui lui-donne son identité. Cette stabilisation se fait au travers de la destruction et de la création incessantes de composants d'un système *clos opérationnellement*¹. Cette idée s'est montrée très productive en biologie et a permis des avancées en immunologie et en neurologie.

L'autopoïèse est rapidement devenue un paradigme pour l'émergence du vivant. Varela pourtant était critique de ses usages trop métaphoriques². En revanche, la compréhension de l'identité *comme* émergence fut conservée tout au long de ses travaux. « Si l'autopoïèse a été influente, c'est parce qu'elle a su s'articuler avec un autre projet, centré sur la capacité interprétative de l'être vivant, et concevant l'homme comme un agent qui, au lieu de « découvrir » le monde, le constitue »³.

L'analyse des systèmes dynamiques permet de définir le concept de *valeurs propres*. Il s'agit d'une certaine façon en mathématique d'identifier la matrice (au sens non mathématique du terme) de la dynamique du système. Dans de nombreux cas, ou après simplification, il est ainsi possible de résumer une dynamique multidimensionnelle infinie et complexe en quelques relations fixes dans le temps entre les différentes variables composantes du système.

Sur le plan épistémologique, cette idée est très puissante. C'est à partir d'elle que Dupuy, comme nous le verrons ci-dessous, définit le concept d'autotranscendance. En effet, selon la façon de regarder ce système dynamique, il est possible d'y voir une régularité stable dans le temps qui sert de matrice à l'évolution temporelle des différentes variables, ou bien de voir cette matrice comme la résultante tendancielle de cette dynamique elle-même. Pour les variables du système, les relations peuvent être vues comme exogènes, alors que pour l'observateur, elles sont purement endogènes.

Cette compréhension du monde en différents niveaux liés à la présence de l'observateur et à la dynamique entre variables pour lesquelles il peut y avoir des feedbacks est à rapprocher ce qu'on appelle la cybernétique de second ordre. Elle est également très liée comme nous le verrons à la pensée de Bateson.

Pour ce qui concerne les neurosciences, le paradigme de « l'identité *comme* émergence » permet d'abandonner la vision d'un cerveau qui enregistrerait des signaux comme des inputs qu'il transformerait en output, et même de dépasser la vision connexionniste. Comme cette dernière,

¹ La « clôture » d'un tel système n'est certainement pas celle d'une fermeture physique à son environnement, puisque c'est justement par ses échanges incessants avec l'environnement que le système maintient son unité et son identité. Il s'agit plutôt du terme qu'on retient en mathématique lorsqu'on parle de clôture fonctionnelle, i.e. une fonction opère d'un ensemble vers lui-même. Varela parle d'ailleurs de *couplage structurel* : « Le remplacement de la notion d'*input-output* par celle de couplage structurel marque une étape importante parce qu'il évite de tomber dans le piège du discours classique, qui considère l'organisme comme un système de traitement de l'information. » (VARELA [LCC], p. 68).

² « Notez que l'autopoïèse n'est pas un paradigme, ni une recette universelle, mais plutôt un mode particulier d'organisation autonome. » (VARELA [LCC], p. 338). « Je voudrais distinguer deux manières de transposer l'idée originale : d'abord, un usage littéral ou strict du concept ; ensuite, ce que j'appelle une utilisation par extension. Dans le premier cas, (...) de mon point de vue, ces tentatives sont basées sur un abus de langage. (...) L'usage du concept d'autopoïèse par extension est fort différent : il s'agit de prendre au sérieux la place centrale que l'autopoïèse cherche à donner à l'autonomie dans la caractérisation du vivant en biologie, tout en ouvrant la possibilité d'envisager que les êtres vivants soient dotés de capacités interprétatives depuis leur origine même. Cela permet de voir que le phénomène interprétatif est continu depuis l'origine jusqu'à sa manifestation humaine. » (*ibid.*, p. 61).

³ VARELA [LCC], p. 38.

l'approche de Varela permet de comprendre comment des assemblées de neurones se mobilisent de façon transitoires pour répondre à différentes configurations, mais elle permet d'y ajouter du *sens*. Et, pour Varela, le cerveau ne produit du sens que parce qu'il a une histoire, celle de son action réciproque avec l'environnement. Il est alors possible et nécessaire d'envisager des connexions plus complètes entre le sensoriel et le moteur, et de retrouver la question initiale de l'autopoïèse, celle de l'identité au travers de la viabilité de l'ensemble d'un organisme co-émergeant dans un environnement.

Cette idée est devenue sous la plume de Varela (avec Thompson et Rosch) celle de l'*enaction*¹. « En anglais, le verbe *to enact* est couramment utilisé dans le sens de « faire advenir », ou de « faire émerger » une réalité, et c'est ce sens que je veux faire ressortir. » L'organisme en s'auto-organisant *enacte* le monde qui l'entoure. Cette compréhension donne alors au système cognitif un caractère immédiatement incarné. « Connaître, faire et être ne sont pas des choses séparables : la réalité et notre identité transitoire sont les partenaires d'une danse constructive. »² « Autrement dit, l'objet de la perception n'est pas une entité prédonnée et préexistante dans l'environnement extérieur, dont il s'agirait de bâtir dans un second temps une représentation plus ou moins fidèle ; au contraire, l'objet perçu co-advient avec le sujet lui-même, au cours de son interaction avec l'environnement qui devient de ce fait son « monde propre ». »³ Il est important de comprendre que pour Varela « la perception consiste en une action guidée par la réflexion [et] les structures cognitives émergent des schèmes sensori-moteurs récurrents qui permettent à l'action d'être guidée par la perception »⁴ : cette dimension circulaire est importante et interdit toute séparation de la perception et de l'action.

Dernière étape de la pensée de Varela, la *neurophénoménologie* apparaît en 1996 pour répondre à la question de la conscience qui pense le système d'où elle émerge⁵. Varela juge nécessaire d'articuler des expériences vécues à la *première personne*⁶ et des travaux neuroscientifiques (à la *troisième personne*), chacune des deux pratiques devant apporter des savoirs contraignant l'autre⁷.

¹ « Nous proposons (...) le terme d'*enaction*, dans le but de souligner la conviction croissante selon laquelle la cognition, loin d'être la représentation d'un monde prédonné, est l'avènement conjoint d'un monde et d'un esprit à partir de l'histoire des diverses actions qu'accomplit un être dans le monde. » (Francisco J. VARELA, Evan THOMPSON et Eleanor ROSCH (1991) : *L'inscription corporelle de l'esprit*, Seuil, 1993, dorénavant [ICE], p.35). « Ce schéma de co-adaptation enactive est présenté par Francisco Varela comme une voie moyenne entre une théorie de la connaissance idéaliste, selon laquelle le sujet projette ses structures internes sur un monde, et une théorie de la connaissance réaliste, selon laquelle le monde projette sa structure externe dans la représentation du sujet. D'après la théorie enactive, et sa voie moyenne, les structures cognitives ne traduisent rien d'autre que les schèmes sensori-moteurs de guidage mutuel entre l'action et la perception. » (Michel BITBOL et Amy COHEN-VARELA (2017) : « Introduction », in F. VARELA, *Le cercle créateur*, Seuil, dorénavant [ILCC], p. 22).

² VARELA [LCC], p. 71.

³ John STEWART (2017) : « Introduction au chapitre 4 », in F. VARELA, *Le cercle créateur*, Seuil, dorénavant [ICDL], p. 152.

⁴ VARELA, THOMPSON and ROSCH [ICE].

⁵ Francisco VARELA (1996): "A Methodological Remedy for the Hard Problem", *Journal of Consciousness Studies*, 3, No. 4, 1996, pp. 330-349, repris et traduit dans VARELA [LCC], pp. 291-330.

⁶ Par opposition à des études à la *troisième personne* où l'observateur est extérieur à l'expérience conduite.

⁷ Il s'agit de mettre en rapport des enregistrements électro-encéphalographiques par exemple avec des invariants (au sens phénoménologique) d'une expérience vécue à la première personne. Pour que ces derniers soient le plus pertinents possibles, il faut former les personnes à ce travail phénoménologique en influençant le moins possible le contenu de ce qu'ils en exprimeront. La nécessité de construire malgré tout

L'argument le plus simple justifiant une approche à la première personne est la difficulté de prendre en compte l'état d'esprit des sujets lors d'enregistrements d'activité neuronale : en disposant d'information de chaque sujet vivant l'expérience, il est possible d'établir des configurations types qui vont permettre de conditionner les enregistrements et de mieux identifier d'éventuelles régularités¹. L'on pourrait trouver là un complément naturel d'information, mais il y a bien derrière une ambition épistémologique radicale : « La neurophénoménologie adopte comme hypothèse de travail que les données phénoménologiques et les données issues des sciences cognitives peuvent être utilisées comme des contraintes réciproques dans une science de la conscience. Partant de là, les explications neurophénoménologiques agissent dans deux sens complémentaires, de la phénoménologie de l'expérience en première personne vers la biologie de la conscience, et vice versa. Elles utilisent des modèles dynamiques formels pour permettre la transition de l'un à l'autre. La neurophénoménologie comprend donc trois domaines principaux de recherche : 1) les données phénoménologiques et les invariants a priori de l'expérience ; 2) les substrats neuronaux et somatiques ; et 3) le formalisme des modèles dynamiques. C'est dans ce contexte que les deux concepts clés d'émergence et d'incarnation viennent jouer un rôle central. Le concept d'émergence permet d'étendre et d'enrichir la notion de causalité naturelle, sans enfreindre pour autant la supposition d'une clôture causale de la physique. Le concept d'incarnation permet de traverser ce qu'on appelle le « fossé explicatif » (*explanatory gap*) entre la phénoménologie à la première personne et les neurosciences à la troisième personne. »²

Varela publie plusieurs articles mettant en œuvre ces idées³, initiant des travaux qui se poursuivent encore aujourd'hui⁴. Son propre travail de méditation, liée à sa pratique bouddhiste, lui donne par

des questionnaires, de conduire des interviews, de former, d'échanger pour valider, etc. conduiront Varela et d'autres à parler d'expériences à la deuxième personne.

¹ « Yet understanding such large-scale dynamic activity poses considerable challenges for the experimentalist, because it is highly labile and variable from trial to trial, and cannot be fully controlled from the outside. Similarly, mental activity is variable from moment to moment, in the form of fluctuations in emotion, quality of attention, motivation, and so forth. Thus a large part of the subject's internal activity at both psychological and experiential levels is externally uncontrollable and therefore unknown. The working hypothesis of neurophenomenology is that disciplined, first-person accounts of the phenomenology of mental processes can provide additional, valid information about these externally uncontrollable aspects of mental activity, and that this information can be used to detect significant patterns of dynamic activity at the neural level. » (Evan THOMPSON, Antoine LUTZ, and Diego COSMELLI (2005): "Neurophenomenology: An Introduction for Neurophilosophers", in A. BROOK and K. AKINS (Eds.), *Cognition and the brain: The philosophy and neuroscience movement*, Cambridge University Press, dorénavant [NAIN]).

² VARELA [LCC], p. 231.

³ Par exemple : Francisco J. VARELA (1999): "The Specious Present: A Neurophenomenology of Time Consciousness", in J. PETITOT, F. VARELA, B. PACHOUD, JM. ROY (Eds.), *Naturalizing Phenomenology: Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*, Stanford University Press, dorénavant [NTC]. Ou encore : Antoine LUTZ, Jean-Philippe LACHAUX, Jacques MARTINERIE and Francisco J. VARELA (2002): "Guiding the study of brain dynamics by using first-person data: synchrony patterns correlate with ongoing conscious states during a simple visual task", *Proceedings of the national academy of sciences*, pp. 1586-1591, dorénavant [SVT].

⁴ Les travaux de Lutz notamment se poursuivent. Lutz était co-auteur de l'article seminal de 2002 cité ci-dessus, ou encore Antoine LUTZ and Evan THOMPSON (2003): "Neurophenomenology integrating subjective experience and brain dynamics in the neuroscience of consciousness", *Journal of consciousness studies*, dorénavant [ISBD] jusqu'à aujourd'hui, par exemple : Tammi R. KRAL, Brianna S. SCHUYLER, Jeanette A. MUMFORD, Melissa A. ROSENKRANZ, Antoine LUTZ and Richard J. DAVIDSON (2018): "Impact of short-and long-term mindfulness meditation training on amygdala reactivity to emotional stimuli", *NeuroImage*, dorénavant [SLTM].

ailleurs accès à une forme inédite de conscience. C'est chez Husserl et chez Merleau-Ponty qu'il puise la phénoménologie (qui s'était donnée pour vocation l'accès au monde au travers de l'expérience vécue à la première personne, ce qu'Husserl a nommé l'*ego transcendantal*) dont il a besoin.

Varela se défend néanmoins de tout idéalisme, qu'il s'agisse de l'*enaction* ou de la *neurophénoménologie*¹. Certes, dans son approche, le corps et ses fonctions sensori-motrices ne peuvent être dissociés de l'esprit. De plus, le monde qui environne l'individu co-émerge en même temps que ce dernier, qui l'*enacte*.

Le programme de recherche de la *neurophénoménologie* n'a pas eu le succès que Varela espérait. Bien sûr, il existe des travaux qui poursuivent cette voie d'expériences à la première personne, avec des résultats passionnants, à la fois appliqués² et pour d'autres méthodologiques³, entraînant des

¹ « Certaines formulations de Varela ont par ailleurs laissé penser qu'il avait partie liée avec l'idéalisme. Mais là encore, il s'agit d'un faux-semblant. Au lieu d'une thèse de primauté ontologique de l'expérience vécue, ce qu'il fait valoir est l'intérêt pour la science d'une pratique de prise en compte de la totalité des aspects de cette expérience, qu'ils soient subjectifs ou objectifs. » (Michel BITBOL (2006) : « Une science de la conscience équitable. L'actualité de la neurophénoménologie de Francisco Varela », *Intellectica*, dorénavant [USCE]).

² Par exemple sur les crises d'épilepsie et la possibilité de les contrôler, avec Le Van Quyen et surtout Petitmengin (Claire PETITMENGIN (2005) : « Un exemple de recherche neuro-phénoménologique : l'anticipation des crises d'épilepsie », *Intellectica*, dorénavant [ACE]). Ou encore le rôle que peut jouer la méditation en matière de santé : Kieran FOX and B. Rael CAHN (2018): "Meditation and the brain in health and disease", *forthcoming in* FARIAS, BRAZIER, & LALLJEE (Eds.), *The Oxford Handbook of Meditation*, dorénavant [MBHD]. Ou Tracy BRANDMEYER and Arnaud DELORME (2013): "Meditation and neurofeedback", *Frontiers in psychology*, dorénavant [M&NF]. Ou sur la perception auditive : Claire PETITMENGIN, Michel BITBOL, Jean-Michel NISSOU, Bernard PACHOUD, Hélène CURALLUCCI, Michel CERMOLACCE, and Jean VION-DURY (2009): "The validity of first-person descriptions as authenticity and coherence", *Journal of Consciousness Studies*, dorénavant [VFPD]. Ou encore sur les rêves (Elizaveta SOLOMONOVA (2017): *The embodied mind in sleep and dreaming: a theoretical framework and an empirical study of sleep, dreams and memory in meditators and controls*. Thèse, doctorat en sciences biomédicales, Université de Montréal, dorénavant [EMSD]) ou la schizophrénie (Gilles LAFARGUE (2010) : « L'expérience subjective de l'effort volontaire dans la schizophrénie : approche neurophénoménologique », *L'Evolution psychiatrique*, dorénavant [EVDS]), ou encore sur les psychothérapies (Jean VION-DURY, Gaëlle MOUGIN (2017) : « Les psychothérapies comme expériences conscientes (I) Le neurofeedback : de la cybernétique à la phénoménologie », *PSN*, dorénavant [PCEC]).

³ Par exemple : Patricia BOCKELMAN, Lauren REINERMAN-JONES, and Shaun GALLAGHER (2013): "Methodological lessons in neurophenomenology: review of a baseline study and recommendations for research approaches", *Frontiers in human neuroscience*, dorénavant [MLNP]. Ces travaux soulignant l'importance de l'interdisciplinarité et le soin à apporter aux questionnaires et à la préparation des sujets devant expérimenter à la première personne. L'article prend comme exemple une étude conduite sur les états d'esprit des spationautes en vol longue durée (esthétique, spirituel, religieux, avec quatre types d'états affectifs : admiration, émerveillement, curiosité et humilité – awe, wonder, curiosity, and humility (AWCH)) et de corrélérer ce qu'en rapportent les spationautes avec des enregistrements d'activité neuronale en particulier. L'étude montre en particulier des différences importantes entre les états lorsque les spationautes regardent l'espace où lorsqu'ils regardent la Terre. Voir également : Shaun GALLAGHER (2010): "Phenomenology and non-reductionist cognitive science", in D. SCHMICKING and S. GALLAGHER (Eds.), *Handbook of phenomenology and cognitive science*, Springer, dorénavant [PNRC]. Ou bien sur la neurophénoménologie à la deuxième personne (Francisco A. OLIVARES, Esteban VARGAS, Claudio FUENTES, David MARTINEZ-PERNIA and Andrés CANALES-JOHNSON (2015): "Neurophenomenology revisited: second-person methods for the study of human consciousness", *Frontiers in psychology*, dorénavant [SPMC] ou Gaëlle MOUGIN et Jean VION-DURY (2017) : « L'entretien phénoménologique expérientiel de premier et de deuxième ordre: vers la découverte des " métamorphoses expérientielles " », *soumis à Alter*, dorénavant [EPEO]. Ou encore : Tracy BRANDMEYER (2017) : *Etude du rôle des oscillations dans les états attentionnels endogènes et exogènes: les nouvelles méthodes en*

débats fructueux. A noter en particulier l'extraordinaire avancée des travaux sur la méditation et son impact sur le fonctionnement cérébral, dont un recensement peut-être par exemple trouvé au travers de l'échange récent entre le moine bouddhiste Ricard et le neurobiologiste Singer¹. Nous retrouverons plus loin certains des contributeurs à ces débats, comme Gallagher ou comme Hutto. Malgré tous ces résultats, l'orientation proposée par Varela n'a pas su convaincre ni la plupart des phénoménologues, qui y ont vu une trop grande proximité avec le *naturalisme*², ni la plupart des neuroscientifiques et moins encore les philosophes analytiques travaillant de façon active sur le mental (ce qu'on appelle *la philosophie de l'esprit*, qui a succédé d'une certaine manière à ce qu'on appelle *la philosophie du langage*)³.

D'une certaine façon, cette approche nous pose également difficulté du fait de la façon dont la compréhension du vivant de Varela vise à exclure le symbolique⁴. Selon nous, la seule phénoménologie ne peut suffire : l'herméneutique, qu'il s'agisse de celle d'Heidegger ou de celle de Ricœur, certes dans des formes sans doute toutes deux à repenser, nous paraît devoir être l'un

neurophénoménologie. Thèse neuroscience, Université Toulouse III-Paul Sabatier, dorénavant [NMNP]. Ou encore : Michel BITBOL and Claire PETITMENGIN (2016): "On the possibility and reality of introspection", *Mind and Matter*, dorénavant [P&RI]. On peut également citer la demande d'Hutto pour une approche de l'enaction plus radicale (Erik MYIN and Daniel D. HUTTO (2015): REC: Just radical enough. *Studies in Logic, Grammar and Rhetoric*, dorénavant [REC]. Ou Michael D. KIRCHHOFF and Daniel D. HUTTO (2016): "Never Mind the Gap: Neurophenomenology, Radical Enactivism, and the Hard Problem of Consciousness", *Constructivist Foundations*, dorénavant [NMTG]) et des commentaires critiques en réponse (Michael ROBERTS (2018): "Phenomenological constraints: a problem for radical enactivism", *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, dorénavant [PCPE]). Ou de Jean Vion-Dury pour une phénoménologie plus proche du second Heidegger (Jean VION-DURY, Michel CERMOLACCCE, Jean-Michel AZORIN, Dominique PRINGUEY et Jean NAUDIN (2011) : « Neurosciences et phénoménologie-II: sortir du bocal à mouches », *Annales Médico-psychologiques*, revue psychiatrique, dorénavant [NSNP]).

¹ Matthieu RICARD et Wolf SINGER (2016) : *Cerveau et méditation, dialogue entre le bouddhisme et les neurosciences*, Allary Editions, Paris 2017, dorénavant [C&M].

² Le naturalisme en philosophie a, en simplifiant, l'ambition d'expliquer l'ensemble du monde, y compris l'esprit, par des relations causales initiées à partir des composantes de la nature. « De façon générale, très rares sont les philosophes phénoménologues à avoir pris le tournant naturaliste : J.-M. Roy, J.-L. Petit et Natalie Depraz, Catherine Malabou plus récemment. » (Wolf FEUERHAHN (2011) : « Un tournant neurocognitivist en phénoménologie ? Sur l'acclimatation des neurosciences dans le paysage philosophique français », *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, dorénavant [TNCP]). A noter que Varela se défendait d'un tel naturalisme.

³ Une partie de ceux-ci, à la suite de Davidson, comme nous le verrons plus loin, préfèrent postuler une *survenance* (*supervenience*) du mental sur le biologique, de façon à éviter ce que Varela appelle une *causalité descendante*.

⁴ « Exeunt les symboles » (VARELA [LCC], p. 206). « De mon point de vue, la relation la plus intéressante entre les descriptions en termes d'émergence et celles en termes symboliques est une relation d'*inclusion* où les symboles fonctionnent comme une description de plus haut niveau des propriétés d'un système distribué sous-jacent. » (*ibid.*, p. 207). En fait « la nécessité d'un niveau symbolique est reconnue, mais on laisse ouverte la possibilité que ce niveau soit seulement approximatif. Autrement dit les symboles ne sont pas pris pour argent comptant : ils sont considérés comme des descriptions approchées, à un niveau macroscopique, de certaines opérations dont la détermination effective se situe à un niveau sub-symbolique. » (VARELA, THOMPSON and ROSCH [ICE], p. 150. On notera néanmoins les travaux de Bottineau visant à construire le langage sur une base enactiviste (Didier BOTTINEAU (2017) : « Du languaging au sens linguistique », *Intellectica*, dorénavant [DLSL]), ainsi que ceux de Zwaan, que nous présentons plus loin. Nous verrons alors que notre travail n'est pas en contradiction avec cette approche qui considère le *languaging* comme une activité incarnée ni d'ailleurs avec l'idée de symbole comme description approchée, car les symboles seront pour nous le fruit d'une inférence (métaphoriquement) statistique.

des axes de toute philosophie. Varela a bien identifié que la source de la philosophie qui l'intéresse est l'herméneutique : « la source philosophique de cette nouvelle attitude trouve dans une large mesure son origine dans la philosophie herméneutique »¹. Il reste néanmoins très en surface sur ce thème, citant Heidegger et Gadamer et revenant rapidement à la phénoménologie de Merleau-Ponty et, plus curieusement, à Foucault². C'est dommage, selon nous. D'une certaine façon, notre travail ouvrira peut-être à ces chercheurs d'autres portes. Si nous gardons néanmoins Varela comme l'un de nos points de départ, c'est pour la forme de pensée qu'il a initiée avec Dupuy en matière systémique, formalisant l'écologie de l'esprit que Bateson avait cherchée à construire³ et, comme nous allons essayer de le montrer dans notre travail, permettant une conceptualisation plus analytique d'une phénoménologie herméneutique. Avec Varela, la cognition n'est pas la représentation d'un monde prédonné par un esprit prédonné, mais la co-émergence *et* du monde *et* de l'esprit sur la base de l'histoire de l'individu et de ses actions dans le monde. Cette endogénéité oblige à « abandonner la « représentation » en tant que concept central pour la compréhension des mécanismes cognitifs, et de le remplacer par la notion de cognition comme action efficace, c'est-à-dire comme processus de compensation continue centré sur l'organisme, qui permet une histoire ininterrompue. »⁴

L'approche herméneutique que nous allons développer pourra sans cesse être rapprochée d'une telle idée. Elle va également permettre selon nous à une approche phénoménologique d'être un outil de philosophie politique, dans un sens où Varela, d'une certaine manière, n'est pas allé⁵. Nous retrouverons certes sur le plan moral l'endogénéité que sa vision suggère : « « l'individu sage (ou vertueux) est celui qui sait ce qu'est le bien et qui le fait spontanément. C'est cette spontanéité de la perception-action que nous devons examiner d'un point de vue critique, en prenant le contre-pied de l'attitude habituelle face au comportement éthique, où l'on commence par étudier le

¹ VARELA, THOMPSON and ROSCH [ICE], p. 209.

² VARELA, THOMPSON and ROSCH [ICE], pp. 210-211.

³ « Rappelons que, si un agent est effectivement « cognitif » selon cette définition, son environnement devient pour lui une « niche écologique ». Il est important de souligner que, dans ces conditions, « l'agent cognitif » et sa « niche écologique » sont inséparables, car les perceptions-actions sont dynamiquement bouclées. Ainsi, l'agent et sa niche sont définis relationnellement chacun par rapport à l'autre, de sorte que les deux ne puissent être considérés qu'ensemble. Si l'on considère l'agent comme un sujet, « l'objet » de sa connaissance est son savoir-faire situé dans le contexte de ses interactions particulières avec sa niche écologique. Par conséquent, « l'objet de connaissance » n'est pas une réalité purement externe, prédéfinie référentiellement une fois pour toutes indépendamment du sujet : au contraire, le sujet participe à la spécification de ce que sera l'objet de sa connaissance. » (VARELA [LCC], pp. 159-160).

⁴ VARELA [LCC], p. 337.

⁵ « L'enaction n'est pas seulement une position épistémologique. Comme Francisco Varela l'a souligné à maintes reprises, l'étude de nos processus cognitifs, émotionnels, intersubjectifs... dans cette perspective génétique pourrait, en les éclairant d'une lumière nouvelle, avoir des incidences importantes sur les plans éthique, pédagogique, et existentiel. Les tâches les plus urgentes consistent à lever, au niveau académique comme au niveau individuel, l'interdit qui empêchait jusqu'à présent le chercheur de faire référence à l'expérience vécue, et à former une nouvelle génération de chercheurs experts dans les techniques d'investigation en première personne de la conscience. » (Claire PETITMENGIN (2006) : « L'enaction comme expérience vécue », *Intellectica*, dorénavant [ECEV]). Sur ce chemin, certains ont néanmoins proposé des méthodes et des travaux comme Tom FROESE and Shaun GALLAGHER (2010) : "Phenomenology and artificial life: toward a technological supplementation of phenomenological methodology", *Husserl Studies*, dorénavant [P&AL]. Ou Giovanna COLOMBETTI and Steve TORRANCE (2009): "Emotion and ethics: An inter-(en)active approach", *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, dorénavant [E&E]. Sur un autre plan, plus sociologique, voir également (Marisa ZAVALLONI (2008) : « De la phénoménologie à l'ego-écologie : l'horizon de pertinence », *Connexions*, dorénavant [EGOE]).

contenu intentionnel pour arriver à la rationalité des jugements moraux ». (...) Selon la conception défendue par Francisco Varela, l'éthique consiste en un ensemble d'aptitudes concrètes, incarnées et vécues permettant de vivre au mieux dans une communauté évolutive d'êtres semblables, et non pas en un corpus fermé d'énoncés prescriptifs imposés par la législation ou le conformisme, et adaptés à une société figée par leur application. »¹ Pour aller au bout de la logique de Varela, il convient de considérer que « le savoir-faire éthique est la prise de conscience progressive et directe de la virtualité du moi », ce qui chez lui était une invitation à la méditation et au bouddhisme.

Notre travail va chercher un autre chemin pour parvenir à une telle déconstruction du moi, en particulier par une meilleure compréhension analytique de ce qui nous constitue.

Dupuy et l'autotranscendance dans l'organisation sociale

Dupuy pour sa part a travaillé avec Illich et s'est investi dans l'écologie politique et l'autonomie. Avec l'organisation du Colloque de Cerizy en 1982 il met en avant les idées de Varela². Peu de temps après il cofonde le CREA, Centre de Recherche en Epistémologie et en Autonomie (qui deviendra le Centre de Recherche en Epistémologie Appliquée plus tard)³.

Les systèmes autonomes ou auto-organisationnels ont été le cœur des réflexions de Dupuy et du CREA. Inspiré notamment par les travaux de Varela, conjugués au concept d'équilibre de marché en économie, Dupuy développe l'idée d'*autotranscendance* pour penser l'auto-organisation et l'émergence du nouveau dans un système social existant⁴. L'idée générale est, comme précédemment, celle de *valeurs propres* d'un système dynamique, qui peuvent être vues comme la solution a-temporelle d'équilibre du système. Tendanciellement, le système présente des *comportements propres* que l'examen de leurs éléments constitutifs ne pouvait laisser prévoir et qui, dans la dynamique du système, semblent jouer le rôle d'*attracteur*.

Deux exemples permettent de comprendre ces idées de façon simple. Varela aimait à prendre l'exemple simplifié d'un réseau qui interconnecte différents objets A, B, C... Le schéma est fixe et résume l'ensemble des relations entre les objets. On considère ensuite l'un des objets du réseau, A par exemple, et on commence à « descendre » de façon hiérarchique un autre schéma en reliant l'objet A à tous les objets avec lesquels il est relié dans le réseau initial. Puis on relie tous ces objets aux objets auxquels ils sont eux-mêmes reliés dans le réseau initial. Etc. A un moment, l'on va fatalement retrouver le point A, et le nouveau schéma, hiérarchique, décrit de façon temporelle comme une succession d'étapes, est infini. Considérons à présent que nous ne disposons pas du premier schéma en réseau, et que l'on observe le *déroulé* temporel du second schéma. Sa

¹ BITBOL et COHEN-VARELA [ILCC], pp. 29-30.

² A titre d'indication, Varela est le premier nom de chercheur cité dans la contribution ouvrant le colloque (Paul DUMOUCHEL et Jean-Pierre DUPUY (1982) : « Ouverture », in P. DUMOUCHEL et J-P. DUPUY (Dir.), *Colloque de Cerizy – L'auto-organisation, de la physique au politique*, Seuil, dorénavant [OAO]). Cette même année 1982, Dupuy publie *Ordre et désordre*, qui multiplie les interdisciplinarités et fait coexister entre autres Illich avec Varela (Jean-Pierre DUPUY (1982) : *Ordre et désordre*, Seuil, dorénavant [O&D]).

³ Le Centre de Recherche en Epistémologie Appliquée (CREA) a fermé en 2011. Il a été créé par Jean-Pierre Dupuy et Jean-Marie Domenach sur la base de réflexions préliminaires de Jean Ullmo. Entre 1982 et 2011, au sein de l'École Polytechnique, le CREA a mené des recherches en sciences humaines et sociales tout en étant un centre de sciences cognitives et d'épistémologie. La modélisation de l'auto-organisation des systèmes complexes liés à la cognition, l'économie et aux phénomènes sociaux a notamment été au centre des travaux.

⁴ Dupuy reprend le terme à Hayek. Dans un marché *concurrentiel* à l'équilibre, le système de prix est considéré de façon exogène par les agents (qui forment sur cette base leur offre et leur demande de biens et services), alors qu'il émerge justement de la rencontre de ces offres et de ces demandes (voir ci-dessous Jean-Pierre DUPUY, *Introduction aux sciences sociales, Logique des phénomènes collectifs*, Ellipses, dorénavant [LPC]).

récurtivité temporelle conduira à identifier des régularités, et, dans le temps, l'on identifiera l'ensemble des relations, i.e. le réseau initial, global, comme matrice de la dynamique. Si la dynamique temporelle est bruitée, l'apprentissage du réseau des différentes relations se fera plus lentement dans le temps mais l'on pourra également identifier *statistiquement* le réseau initial, avec un risque d'erreur fonction de l'importance du bruit ajouté. Il n'y a plus, pour l'observateur la transcendance *exogène* du réseau qui guide la dynamique temporelle. Il n'en reste pas moins que la même dynamique fera émerger le même réseau de façon *endogène*, même si l'on ne saura jamais si le futur déroulé de la dynamique ne viendra pas contredire ce que nous avons à un moment donné extrait comme réseau de relations *propres*¹. Ainsi, toute observation d'une dynamique complexe entre variables peut donner lieu à la recherche du réseau de leurs relations (les valeurs propres de sa dynamique) dont on ne saura jamais s'il préexiste à la dynamique ou s'il n'émerge que de nos mesures.

Le second exemple est préféré par Dupuy pour mieux décrire l'idée d'autotranscendance : l'urne de Polya². « Une urne contient une boule blanche et une boule noire. Un nombre indéfini de boules blanches et de boules noires est disponible. On tire de l'urne une boule au hasard, on la remet dans l'urne et on ajoute à son contenu une boule de la même couleur. Le nombre de boules dans l'urne augmente donc d'une unité à chaque tirage. On s'intéresse à l'évolution de la proportion des boules blanches au cours du temps. (...) On réalise l'expérience et on observe que la dynamique de ce système très simple, mais comportant une mémoire, fait apparaître des oscillations qui s'amortissent et convergent bientôt vers une certaine valeur, que l'on obtient avec une précision aussi grande que l'on veut à condition de réaliser l'expérience assez longtemps. Cette valeur, ô surprise, est différente de 50%. Pourquoi est-ce une surprise ? Les données de l'expérience sont parfaitement symétriques. D'où peut donc bien provenir la brisure de symétrie ? (...) Chaque événement aléatoire – ici, le tirage d'une boule d'une certaine couleur – change les conditions du tirage suivant en modifiant les probabilités *a priori*, augmentant les chances de la couleur en question. C'est un processus d'auto-renforcement (...) Chaque fois que l'on refait l'expérience, une valeur émerge, certes, mais elle est chaque fois différente. Elle est intimement liée à l'expérience singulière. La dynamique semble converger vers une valeur préexistante, être guidée par elle, mais la valeur en question est le produit causal de l'expérience elle-même. Si l'on reste confiné à l'expérience singulière, il est impossible de différencier la dynamique qui lui correspond de celle qui caractérise la *convergence* d'un phénomène stochastique vers une certaine valeur. Cependant, du point de vue extérieur – qu'on ne peut atteindre qu'en se projetant hors de l'expérience singulière pour la voir comme la réalisation d'une possibilité parmi une infinité d'autres possibles – la *divergence* apparaît comme maximale. La distribution des probabilités *a priori* des valeurs de convergence est en effet uniforme sur [0,1]. Le hasard fait émerger un type de nécessité qui n'est tel que pour un regard *a posteriori*. La relation entre la dynamique et son comportement asymptotique (c'est-à-dire lorsque le temps tend vers l'infini) prend la forme d'une boucle entre le niveau du comportement émergent (qu'on appelle un *attracteur*) et le niveau de la dynamique elle-même. La dynamique semble guidée par une fin qui lui préexiste – et c'est ainsi que, de l'intérieur, elle est interprétée – mais c'est elle qui, en réalité, fait émerger sa propre fin. Dans l'univers

¹ Varela pour sa part raisonne un petit peu autrement : « Il n'est pas possible de retrouver dans le temps le réseau de départ. On ne peut le faire qu'en sortant du temps et en accédant à l'éternité. Il faut pour cela appréhender le caractère infini de la récursion que symbolise l'arbre [le schéma hiérarchique] et se situer à la limite, au-delà des étapes successives 1, 2, 3, etc. Le réseau de départ apparaît alors comme le point fixe, aussi nommé « comportement propre », de la récursion. » (VARELA [LCC], p. 82). Nous insistons pour notre part sur l'apprentissage statistique pour des raisons qui apparaîtront dans les premiers chapitres.

² D'autres exemples en sciences sociales sont présentés plus loin.

matérialiste, la causalité (...) que semble exercer la fin du chemin sur le chemin lui-même, n'est qu'une apparence (...). Dans l'univers du sens, en revanche, le point vers lequel tend la dynamique a un effet sur celle-ci. L'avenir donne sens au passé. Si nous réunissons ces deux univers, nous obtenons les caractéristiques principales de ce que Varela appelle un système autonome. La dynamique produit par autotranscendance sa propre finalité. Celle-ci est à la fois immanente – elle est causée par la dynamique, et transcendante – elle guide la dynamique. La dynamique produit de manière purement immanente un effet de transcendance. »¹

A l'aide de cette idée d'autotranscendance, Dupuy propose un paradigme qui élargit l'individualisme méthodologique des sciences sociales et économiques. Refusant le holisme et l'individualisme strict, il a recours à l'*individualisme complexe*, qui, partant des comportements individuels, observe les régularités qui émergent de la coexistence de ces comportements, comme *valeurs propres* du système, qui déterminent en retour les comportements des agents.

Dupuy refuse l'individualisme méthodologique « simple » parce que ce dernier n'aborde pas explicitement « le saut en complexité que le passage de l'individuel au collectif implique, alors même que le collectif s'engendre des actions individuelles »². Il refuse de même le holisme (il cite Durkheim, Dumont, et, dans un genre différents, le structuralisme français) qui ne peut sortir des paradoxes qu'il engendre, et qui « affirme l'antériorité logique et ontologique de la totalité sociale ». Dupuy analyse également le contrat social de Rousseau et le Léviathan de Hobbes, qui visent à la reconstruction du « tout social » mais qui pèchent tous deux par la réintroduction d'une figure de l'extériorité qu'ils voulaient abolir. En procédant ainsi, le modèle proposé reste ad hoc et ne répond pas à la vision d'un système complexe qui doit faire émerger de manière endogène sa propre transcendance. L'autonomie du social et les propriétés auto-organisatrices de ce dernier, telles qu'elles apparaissent de manière caricaturale dans le modèle du « marché » proposent au final un paradigme plus fécond : l'offre et la demande font émerger un système de prix *sur lequel* se fondent l'offre et la demande. Cette façon de regarder l'hypothèse libérale, qui permet une relecture de Smith par exemple³, offre des perspectives au plan d'une philosophie politique. Surtout, comme nous espérons avoir réussi à le faire dans notre travail, nous l'articulons à une phénoménologie herméneutique et à notre deuxième point de départ, où le monde qui nous entoure est un monde d'*histoires*. Avant d'y venir, terminons notre présentation de ce premier point de départ en décrivant ce que sont devenus, d'une certaine façon, ces concepts dans un monde où la puissance informatique s'est démultipliée.

¹ Jean-Pierre DUPUY (2017) : « ni une ni deux », in F. VARELA, *Le cercle créateur*, seuil, dorénavant [NUND], pp. 74-76. Nous proposerons plus bas un autre exemple, très parlant selon nous, de la décomposition d'une série non stationnaire entre une composante transitoire et une composante persistante.

² DUPUY [LPC], p. 19.

³ En faisant une analyse du *self-love* de la *Théorie des sentiments moraux* plus serrée que d'autres (voir toutefois également Jean MATHIOT (1990) : *Adam Smith, Philosophie et économie*. PUF, dorénavant [ASPE]), puis en montrant que, dans la *Richesse des nations*, les individus recherchent certes leur intérêt mais que cet intérêt contient le passionnel du *self-love*, pris comme mécanisme explicatif unique, Dupuy fait apparaître toute la théorie morphogénétique du social qu'apportent les deux œuvres de Smith. Par sa clôture, ce système fait émerger différents effets « imprévus ». La main invisible est la traduction de l'un d'entre eux. « C'est là l'exploit de la « main invisible », cette main de Dieu qui n'intervient pas dans le fonctionnement du système, mais qui l'a au départ conçu de telle sorte que soit assurée la compatibilité entre un fonctionnement purement causal et une exigence téléologique. » (DUPUY [LPC], p. 183). « L'ensemble des prix, qui est pour le théoricien le point fixe d'un opérateur de totalisation, apparaît aux agents comme un donné transcendant. » (*ibid.*, p. 243).

L'émergence

Ces idées d'émergence conceptualisées dans les années 1970 ne peuvent être mises en évidence, par essence, qu'au travers de simulations. Ces simulations sont aujourd'hui capables de décrire des niveaux de complexité très élevés via ce que l'on appelle les *modèles multi-agents* ou modèles ABM (*Agent-Based Models*)¹. Un modèle ABM est défini par la modélisation du comportement d'agents régis par des règles fondées sur une représentation de leur ensemble de connaissance, des règles d'évolution de cet ensemble, et un signal sous forme de processus².

Steels a déjà montré qu'on pouvait rendre compte par de tels modèles de la construction collective des associations « mot -> chose » au travers d'interactions langagières, et de simuler ainsi le fait de « se mettre d'accord » sur un lexique commun, en particulier par le nommage des couleurs à partir d'une perception statistique des longueurs d'onde³. Ces modèles permettent aujourd'hui d'aller encore plus loin et de mettre en évidence des effets de complexité au plan social, et notamment l'émergence de classes⁴, c'est-à-dire l'apparition de groupes d'individus qui se séparent nettement

¹ ou AGM (des initiales des auteurs du premier modèle de ce type : Alchourrón, Gärdenfors et Makinson (ALCHOURRON, Carlos E., Peter GÄRDENFORS and David MAKINSON (1985): "On the logic of theory change: partial meet functions for contraction and revision", *Journal of Symbolic Logic*, dorénavant [LOTG])).

² Un Agent-Based Model (ABM) est une représentation du monde où différents agents ont des règles de réponses à un processus « signal » qui va déclencher des premières réactions qui vont se propager du fait de la modélisation en réseau qui est retenue. Ces modèles, dans l'esprit des réseaux neuronaux peuvent apprendre au niveau de chaque agent modélisé et apprendre ainsi collectivement. On les appelle également des systèmes adaptatifs complexes. Chaque agent peut être modélisé de la façon la plus complexe souhaitée puisque ces modèles restent des modèles de simulation sans à ce jour de théorie statistique associée. Vont être modélisés l'environnement de l'agent, les interactions qu'on lui autorise avec d'autres agents, ses règles de décision (de fait la modélisation de sa réponse) qui sont fonction de ses règles d'adaptation. L'ensemble des croyances de l'agent s'adaptent en effet ; ils agissent, observent les résultats et corrigent leur croyance éventuellement avec soit une expansion de leur ensemble de croyances (la base de connaissance dans notre vocabulaire), soit une contraction, soit une révision des probabilités associées. Les ABM constituent un champ d'une incroyable richesse, qu'il s'agisse de la modélisation des croyances, de leur révision, d'une action, du plausible, du nouveau... des mondes possibles, de la possibilité de mesurer la distance entre ces mondes, etc... et bien sûr le langage et l'ontologie sous-jacente. Pour des présentations de ces approches et de leur utilisation, l'on peut citer : Sébastien KONIECZNY (2011): "Dynamics of beliefs", *Fifth International Conference on Scalable Uncertainty Management* (SUM'11), dorénavant [DOB], Patricia EVERAERE, Sébastien KONIECZNY, and Pierre MARQUIS (2017): "An Introduction to Belief Merging and its Links with Judgment Aggregation", *Trends in Computational Social Choice*, dorénavant [BMJA] ou le numéro spécial du *Journal of Philosophical Logic* de 2011, édité par Fermé et Hansson (Eduardo FERME and Sven Ove HANSSON (2011): "AGM 25 years", *Journal of Philosophical Logic*, dorénavant [AGM]), qui saluaient ainsi les 25 ans de la modélisation développée par Alchourrón, Gärdenfors et Makinson.

³ Luc STEELS (2005): "The emergence and evolution of linguistic structure: from lexical to grammatical communication systems", *Connection science*, dorénavant [EELS], Luc STEELS and Tony BELPAEME (2005): "Coordinating perceptually grounded categories through language: A case study for colour", *Behavioral and brain sciences*, dorénavant [GCTL] et Luc STEELS (2008): "The symbol grounding problem has been solved. So what's next", *Symbols and embodiment: Debates on meaning and cognition*, dorénavant [SGPS].

⁴ Il peut s'agir de différence comportementales (habitation, par exemple, avec des structures résidentielles ségrégationnistes) ou, dans les jeux de partage, la formation de « classes » correspond à des croyances et un comportement équitable intra-groupe, mais à un comportement inégalitaire inter-groupes.

les uns des autres¹ ou des effets spécifiquement endogènes comme les phénomènes de réputation².

Des propriétés s'observent à l'équilibre d'un échange interactif d'apprentissage qui ne pouvaient être simplement anticipées en observant les comportements des individus (qui ne pouvaient être déduites à partir de la connaissance des seules propriétés des éléments (les agents) constitutifs du système). Certains auteurs travaillent spécifiquement à l'étude des déterminants « génératifs » ou « émergents » de la formation de groupes ou de « classes » parmi des individus, ainsi que la stabilité de cet ordre social émergent. Ces modèles prennent souvent le nom de *jeux de population*³. Ils permettent l'analyse des dynamiques transitoires, l'apparition endogène d'*attracteurs* ou de *bassins d'attraction*, les équilibres (*équilibres ponctuels*), leur stabilité, la possibilité de crises, de rupture, les propriétés à l'équilibre (équité, efficacité, ...). Enfin, certains auteurs ont également spécifiquement mis en évidence le rôle joué par des *signes* arbitraires dans la formation des équilibres (ce que dans les modèles à anticipations rationnelles l'on appelle des effets de *taches solaires*, où il suffit que les agents croient que ces signes ont un rôle prédictif pour qu'ils l'acquièrent⁴).

« Dans quelle mesure les « classes » sont-elles une « entité » sociale émergente qui fait sens ? Pour qui ? Les joueurs ? L'observateur ? » s'interrogent les auteurs. Müller a travaillé à conceptualiser cette question⁵, avec l'idée d'émergence faible (l'observateur est extérieur au jeu) et forte (les agents eux-mêmes observent la structuration de la population). Pour cela, il est nécessaire de coupler le processus avec le niveau d'observation du processus, et pour cela doter les agents d'une capacité de catégorisation, comme chez Steels, par exemple⁶. Dans le cas d'une émergence forte, il y a identification par les agents eux-mêmes de la formation de régularités, qui entraîne une réduction de la complexité à *leurs yeux*. Des normes sociales sont auto-entretenues, à partir d'une cristallisation de croyances avec ou sans fondement causal. Cette réduction de complexité fait que

¹ Voir par exemple : Robert AXTELL, Joshua M. EPSTEIN and H. Peyton YOUNG (2000): "The emergence of Classes in a Multi-Agent Bargaining Model", *The Brookings Institution, Center on Social and Economic Dynamics*, dorénavant [ECMA], Denis PHAN (2004) : "L'émergence de classes dans un jeu de négociation multi-agents", *séminaire « émergence » du GDR « économie cognitive »*, dorénavant [ECJN], Jean-Louis DESSALLES, Jean-Pierre MÜLLER, Denis PHAN (2007): "Emergence in multi-agent systems: conceptual and methodological issue", in D. PHAN and F. AMBLARD (Eds.), *Agent-based modelling and simulation in the social and human sciences*, Oxford: The Bardwell Press, dorénavant [ECMI].

² Voir par exemple : Pablo NORIEGA, Jordi SABATER-MIR, Harko VERHAGEN, Julian PADGET, and Mark D'INVERNO (2017): "Identifying Affordances for Modelling Second-Order Emergent Phenomena with the WIT Framework", *International Conference on Autonomous Agents and Multiagent Systems*, Springer, dorénavant [SOEP].

³ Nous croiserons dans notre travail une littérature cousine de celle-ci, la *théorie des jeux évolutionnaires*, qui étudie au plan théorique ces configurations de jeux répétés.

⁴ Contrairement aux modèles d'équilibre à anticipations rationnelles, ces modèles multi-agents sont à rationalité limitée (mémoire limitée des agents par exemple, prise en compte des comportements des proches et non de tous les agents dans la révision des croyances, etc.).

⁵ Jean-Pierre MÜLLER (2002) : *Des systèmes autonomes aux systèmes multi-agents: Interaction, émergence et systèmes complexes*, Rapport présenté pour l'obtention de l'Habilitation à Diriger les Recherches en Informatique, Université Montpellier II, dorénavant [SASM].

⁶ « Il y a un système constitué par ensemble d'agents interagissant entre eux et avec leur environnement dont la description en tant que processus est exprimée dans un langage D. La dynamique de cet ensemble produit un phénomène structurel global observable dans des « trace d'exécution ». Le phénomène global est observé (1) par un observateur extérieur (émergence faible) ou (2) par les agents eux-mêmes (émergence forte) et décrit dans un langage distinct de D. » (PHAN [ECJN]).

les normes sociales permettent aux agents d'agir « sans penser »¹. Epstein montre notamment comment, dans les ABM, le fait d'avoir « moins à penser » modifie le comportement des agents, introduisant un nouvel effet retour du social sur les individus. Ces modèles restent conceptuels et ne visent pas à représenter fidèlement des situations concrètes², mais ils permettent dès aujourd'hui d'illustrer un grand nombre d'effets de complexité. Dans le même esprit, nous croiseront également certains modèles de la théorie des jeux appelés *jeux évolutionnaires*³.

Même si nous citerons au cours des différents chapitres d'autres résultats des modèles multi-agents, ou d'autres résultats des sciences cognitives, notre travail n'appartient pas à ces champs de recherche. Ne serait-ce que parce qu'ils posent le temps comme une exogène, les systèmes dynamiques ne peuvent être, dans le cadre de notre travail, que des métaphores. Nous souhaitons en revanche faciliter les ponts et bénéficier de concepts, d'intuitions ou de résultats de ces recherches. Nous détaillons ci-dessous un autre point de départ pour notre travail, assez loin a priori de ces premières considérations. A partir de ces deux points-origines, nous espérons faire apparaître ces ponts et construire différents chemins qui nous conduisent à la Cité des Justes.

Un monde d'histoires

Empêtré dans des histoires

En 1953, Schapp, philosophe allemand connu pour ses travaux sur la perception, rédigeait un ouvrage qui aurait pu renouveler radicalement la pensée, en proposant une ontologie où les *histoires* sont tout, et où, plus que le *Dasein* heideggérien, l'homme apparaît comme un *empêtré*

¹ « When I'd had my coffee this morning and went upstairs to get dressed for work, I never considered being a nudist for the day. When I got in my car to drive to work, it never crossed my mind to drive on the left. And when I joined my colleagues at lunch, I did not consider eating my salad bare-handed; without a thought, I used a fork. The point here is that many social conventions have two features of interest. First, they are self-enforcing behavioral regularities (...). But second, once entrenched, we conform *without thinking about it*. » (Joshua M. EPSTEIN (2001): Learning to be thoughtless: "Social norms and individual computation", *Computational economics*, dorénavant [LTBT]).

² La question de l'inférence au sein des modèles multi-agents n'est pas véritablement posée dans les exemples que nous avons cités. Elle se pose en revanche lorsqu'il s'agit de décrire le monde afin de prévoir ou de décider d'une politique économique, et elle n'est pas simple à résoudre. Les *modèles d'équilibre général calculable* (ou modèles DSGE pour *Dynamic stochastic general equilibrium*) sont une famille d'outils multi-agents représentant le fonctionnement macroéconomique à partir de la simulation d'agents micro-économiques, consommateurs ou producteurs. Ils ont été particulièrement développés et utilisés entre 2000 et 2015 par les différentes Banques centrales (ils sont moins utilisés aujourd'hui). La nécessité de développer une théorie statistique qui permette un calibrage robuste a fini par s'imposer dans les esprits, mais la difficulté reste entière, même si différents travaux progressent en ce sens (par exemple : Agostino CONSOLO, Carlo A. FAVERO, and Alessia PACCAGNINI (2009): "On the statistical identification of DSGE models", *Journal of Econometrics*, dorénavant [SIDM]. Ou encore : Willi MUTSCHLER (2015): "Identification of DSGE models—The effect of higher-order approximation and pruning", *Journal of Economic Dynamics and Control*, dorénavant [DGSE]).

³ Certains des modèles ABM visent d'ailleurs explicitement à modéliser l'efficacité évolutionnaire de certains comportements. Nous en présentons certains au *Chapitre 17*. Citons ici à titre d'exemple : Yue GAO and Shimon EDELMAN (2016): "Between pleasure and contentment: Evolutionary dynamics of some possible parameters of happiness", *PloS one*, dorénavant [BP&C]: il s'agit de modéliser la satisfaction instantanée et le bonheur comme intégrale éventuelle de la satisfaction instantanée et d'observer par simulation quels types d'individus (caractérisés par différents paramètres liant les deux) dominant au fil du temps, selon les contextes (rareté des biens ou abondance en particulier).

dans des histoires.¹ La traduction, et le choix notamment du terme français *empêtré* est de Greisch, qui assure la préface et la postface de l'édition française de l'ouvrage.

« Nous autres humains nous sommes toujours empêtrés dans des histoires. De chaque histoire fait partie quelqu'un qui s'y trouve empêtré. Histoire et être empêtré dans des histoires vont étroitement ensemble, à tel point que, même en pensée, il est probablement impossible de les séparer. »² Cette idée d'*histoire*, telle que la présente Schapp, n'est pas narrative, n'est même pas langagière³. Il voit dans ce concept et dans celui d'*empêchement* quelque chose de plus fondamental encore, d'ontologique⁴. Pour justifier son point de vue, il repart d'un concept proche de celui d'Heidegger qui ne considère les objets du monde que comme des *choses-pour*⁵ et le relie à la notion d'*histoire* : « En parlant de chose-pour, nous avons en vue les choses créées par l'homme, telles que tables, chaises, maisons, palais, les œuvres humaines. Il n'est pas difficile de discerner le rapport entre les choses-pour et les histoires. On pourrait d'abord le déterminer de telle sorte que chaque chose-pour ait pour ainsi dire également une histoire. Elle a été conçue par un homme singulier en fonction d'un but quelconque, à l'intérieur d'un réseau de significations »⁶.

Schapp étend ensuite le raisonnement à l'ensemble du monde qui nous entoure et prétend alors que « le monde externe et tout ce qui s'y rapporte ne serait qu'un dérivé des histoires et le lieu où nous devrions chercher le réel ou le réel ultime serait l'être empêtré dans des histoires. »⁷ Au final, en opposition avec la pensée traditionnelle : « notre investigation nous a conduits au résultat inverse, à savoir que précisément les histoires sont le fondamental et que les hommes, les animaux, les maisons, se détachent seulement des histoires. »⁸

¹ Wilhelm SCHAPP (1953) : *Empêtrés dans des histoires – L'Être de l'Homme et de la chose*, Les éditions du Cerf, La nuit surveillée, dorénavant [EDDH]. « En 1953, Schapp publiait d'abord un ouvrage intitulé : *In Geschichten verstrickt*, dont le sous-titre : *Zum Sein von Mensch und Ding* manifestait déjà sa véritable intention philosophique : substituer à l'ontologie fondamentale heideggérienne un autre modèle d'analyse, dans lequel le phénomène des phénomènes n'est pas tant l'historialité et le souci, mais « l'être-empêtré dans des histoires ». » (Jean GREISCH (1992) : « Postface », in W. SCHAPP, *Empêtrés dans des histoires – L'Être de l'Homme et de la chose*, Les éditions du Cerf, La nuit surveillée, dorénavant [PEDH], p. 242).

² SCHAPP [EDDH], p. 13.

³ « Pour le phénoménologue, l'état de choses visé s'édifie dans le fait de penser cette proposition ou bien, comme nous pourrions également le dire au sens des phénoménologues : par le fait de penser la proposition surgit l'état de choses. De tout ceci ne reste pour nous que le fait que l'histoire surgit avec les expressions de la proposition, avec le langage. Mais le surgissement de l'histoire n'est pas lié au langage. » (SCHAPP [EDDH], p. 208).

⁴ « Pour nous l'histoire est la dernière partie compréhensible d'un ensemble ouvert qui surgit avec elle, entraînant la question de sa compréhensibilité. Dans cette mesure la position que l'histoire occupe dans nos considérations peut être comparée à l'atome des sciences naturelles » (SCHAPP [EDDH], p. 175).

⁵ Nous revenons au *Chapitre 3* sur l'approche heideggérienne elle-même.

⁶ SCHAPP [EDDH], p. 16.

⁷ « Nous soulevons la question de savoir si l'accès au monde prétendument externe ne se fait que par la création de choses-pour. Nous pouvons peut-être dire également que nous soulevons la question de savoir s'il ne serait pas juste de dire que le monde externe se constitue seulement à partir des choses-pour et qu'il s'anéantit, dès lors qu'en pensée nous éliminons les choses-pour et la connexion dans laquelle elles surgissent. (...) Si les choses-pour nous fournissent une telle connexion entre les histoires et le monde externe, le primat des histoires sur le monde externe serait établi, ou encore le monde externe et tout ce qui s'y rapporte ne serait qu'un dérivé des histoires et le lieu où nous devrions chercher le réel ou le réel ultime serait l'être empêtré dans des histoires. » (SCHAPP [EDDH], p. 17).

⁸ SCHAPP [EDDH], pp. 107-108.

L'approche de Schapp est radicale ; elle suggère en particulier que toute science fondamentale n'est qu'une histoire parmi d'autres¹. « L'histoire tient lieu de l'homme. Nous voulons dire par là que nous détenons l'ultime accès possible à l'homme à travers les histoires qui le concernent. »² Dès lors, il y a une totale endogénéité de l'émergence de soi, des autres et du monde externe qu'elle implique, ce que Schapp nomme co-empêtrément³. Nous n'avons accès que via des histoires à ces différentes entités (soi, les autres, le monde extérieur) qui sont co-empêtrées. Sur le plan épistémologique, les catégories du vrai et du faux, et d'ailleurs du soi et des autres ne sont plus véritablement de mise : l'être-empêtré est ce qui fait qu'une histoire est une histoire, et là s'arrête d'une certaine façon notre maîtrise de la description objective du monde : « On ne peut pas mesurer de l'extérieur l'histoire d'après les critères de réalité et de vérité. Ces critères reçoivent seulement une signification à l'intérieur de l'histoire. »⁴

Dans l'épistémologie de Schapp, le *cas individuel* comme la *loi* et comme le *concept* font partie d'une histoire, la loi devenant à son tour une histoire⁵. Les histoires, même sur le plan

¹ « [notre analyse] ne prétend pas non plus fournir, à l'instar d'autres investigations philosophiques, un soubassement solide pour les sciences exactes rigoureuses, par exemple les mathématiques et les sciences naturelles. Elle accepte au contraire de ne pas fournir un soubassement, mais de subvertir ces sciences. Ces sciences et leurs méthodes ne sont pas pour elle un modèle à imiter, mais elles doivent s'insérer dans les histoires et se contenter de la position qui peut leur être réservée ici. » (SCHAPP [EDDH], p. 109).

² SCHAPP [EDDH], p. 128. « Avec chaque histoire surgit celui qui y est empêtré ou surgissent ceux qui y sont empêtrés. L'histoire tient lieu de l'homme. Elle se prolonge ou s'approfondit dans l'homme pour ainsi dire indépendamment de notre intervention, à la mesure du poids spécifique qui l'habite. Nous sommes également d'avis que l'accès à l'homme, à l'être humain, passe seulement par des histoires, par ses histoires, et que même le surgissement corporel de l'homme n'est que le surgissement de ses histoires, que par exemple sa face, son visage, raconte à sa façon des histoires et que son corps n'est corps pour nous que pour autant qu'il raconte des histoires ou, ce qui reviendrait au même, qu'il camoufle ou cherche à camoufler des histoires. » (*ibid.*, pp. 123-124).

³ « L'unique accès à nous-mêmes passe par les histoires dans lesquelles nous sommes empêtrés. L'accès à autrui passe par les histoires dans lesquelles les autres sont empêtrés, l'accès aux animaux passe par leurs histoires et de manière analogue l'accès aux plantes passe par leurs histoires. L'expression « accès » ne doit pas être empruntée au dehors, c'est pourquoi il est préférable de remplacer « accès » par l'expression être co-empêtré, en présupposant que tout empêtrément d'autrui, même l'empêtrément des animaux et des plantes, surgit seulement en tant que co-empêtrément, sur la base du co-empêtrément. Les animaux et les plantes sont aussi peu faits de matière que l'homme, l'empêtré dans des histoires, n'est fait de matière. Dire des choses-pour qu'elles sont faites de matière a un sens. Dans le cas des empêtrés dans des histoires cela n'a plus de sens. La matière et la matérialité surgissent seulement dans des histoires, surgissent seulement à partir d'histoires. » (SCHAPP [EDDH], pp. 164-165).

⁴ SCHAPP [EDDH], p. 179. « A côté de l'être empêtré, ou dans l'être empêtré, la distinction du réel et de l'irréel, du vrai et du faux, n'a pas de place. On ne connaît pas d'abord quelque chose pour ensuite y être empêtré. Mais connaître et être empêtré, c'est tout un, ou, comme nous préférons dire : surgir et être empêtré, c'est tout un. (...) Il s'agit [dire l'inverse] d'une tentative d'abolir l'unité de l'être empêtré et de l'histoire ou de les séparer, ce qui est impossible. L'être empêtré n'est pas quelque chose qui vient se surajouter à l'histoire, mais il fait seulement qu'une histoire est une histoire. De même, dire que tout ce dans quoi on est empêtré n'est pas vrai, n'a pas non plus de sens. Tant que et pour autant qu'on est empêtré dans l'histoire, elle est vraie. » (*ibid.*, p. 179).

⁵ « La loi surgit dans l'horizon du cas individuel et le cas individuel surgit dans l'horizon de la loi. On pourrait dire pareillement : tant qu'il y aura des cas et des histoires, il y aura aussi des lois et tant qu'il y aura des lois, il y aura des cas individuels. La situation n'est pas qu'il y avait d'abord la loi et qu'elle réglait les cas individuels pour l'avenir. Elle n'est pas non plus qu'il y avait d'abord le chaos et le désordre qui ont ensuite été réglés par les lois. Il nous importe en premier lieu de montrer que la loi appartient elle aussi à une histoire, qu'elle fait partie d'une histoire et qu'elle est à son tour elle-même une histoire. » (SCHAPP [EDDH], p. 134). « Ici on

épistémologique, précèdent selon Schapp les états de choses¹. Les mots eux-mêmes ne sont finalement que les titres d'une histoire : « L'énoncé, tout comme le mot, doit être compris comme « titre d'une histoire ». « Bateau » serait un titre pour toutes les histoires actuelles ou virtuelles de bateau. « Il pleut aujourd'hui » serait un titre pour toutes les histoires possibles de pluie et de beau temps. L'acte de dénomination doit être compris phénoménologiquement comme « recherche d'un titre pour des histoires ». »²

L'histoire comme narration

La théorie développée par Schapp a été peu reprise. Il faut dire que les deux décennies suivant la parution de l'ouvrage ont été celles du structuralisme et de la linguistique, qui n'ont pas trouvé chez Schapp matière à penser. Dans les années 1980, Ricœur réintroduit l'*empêchement* de Schapp sans réellement s'y articuler³. Pourtant les décennies qui suivent mettent en avant les *histoires* et le *story-telling* (ce qu'on a appelé le *narrative-turn*)⁴. Mais, justement, il s'agit là de *narration* et non seulement d'histoires.

Ricœur donne à l'*intrigue* un rôle phénoménologique et herméneutique. Il voit dans l'intrigue une compréhension causale qui unit la causalité par les raisons, les motifs, et la causalité simple, déterministe. Dans *Temps et récit*, il s'intéresse à l'épistémologie de la science historique et propose de conserver la dimension narrative de celle-ci en y intégrant une ambition positiviste. L'idée est notamment d'élargir le modèle nomologique (celui de Hempel notamment), qui ne conçoit l'histoire que comme un modèle de lois allant des causes aux effets, à une compréhension finale

pourrait de nouveau penser à la possibilité qu'en rapport à l'histoire le cas soit l'élément universel et on pourrait tenter d'élucider le rapport du cas à l'histoire par une théorie du concept. Nous avons déjà examiné cette possibilité dans un autre contexte et nous sommes arrivés à la conviction qu'en empruntant ce chemin, on n'atteint pas la configuration qu'on voudrait élucider. On s'en rapprocherait davantage par l'expression « isoler ». Le cas est isolé de l'histoire, mais il ne se détache pas de l'histoire. On peut exprimer cela également en disant que chaque cas se situe ou peut se situer différemment, et que chaque cas est pour ainsi dire une histoire violente, ou que, pour des cas semblables, la même chose n'est valable que *coeteris paribus*. » (*ibid.*, p. 219).

¹ « Alors que toutes les théories philosophiques de la connaissance et du savoir partent de l'hypothèse que le monde existe indépendamment des histoires et que les histoires et les récits donnent lieu à des propositions fixant des états de choses qui, à leur tour, peuvent entrer dans des histoires sous certaines conditions, Schapp estime que même d'un point de vue « épistémologique », les histoires précèdent les états de choses ! » (GREISCH [PEDH], p. 243).

² GREISCH [PEDH], p. 273.

³ Ne serait-ce que parce que Schapp met au second plan, comme nous l'avons vu, le fait de *raconter* des histoires : « la conséquence principale de cette analyse existentielle de l'homme comme « être enchevêtré dans des histoires » est que raconter est un processus secondaire, celui du « devenir-connu de l'histoire ». Raconter, suivre, comprendre des histoires n'est que la « continuation de ces histoires non dites. » (Paul RICŒUR (1983) : *Temps et récit 1*, Seuil, collection Point-essais, dorénavant [TR1], p. 143).

⁴ Un autre philosophe a élaboré autour d'une ontologie de phrases (sans aucune référence à Schapp) : Lyotard. Nous l'étudions dans la seconde partie de ce travail, pour sa philosophie politique. La narration n'est alors qu'un type de phrase envisageable, même si elle joue un rôle primordial.

de ces lois – la causalité par les raisons. Ricœur s'appuie sur Dray¹ qu'il articule à von Wright², le créateur du concept de *quasi-causalité*, qui permet d'élargir les relations causales à la causalité par les raisons ou téléologique. Ricœur peut alors réinscrire le modèle narrativiste en histoire, ré-ancré dans une version positiviste élargie du modèle nomologique : « Ce fil conducteur [pour faire tenir ensemble les segments nomiques et les segments téléologiques de l'explication quasi causale], selon moi, c'est l'intrigue, en tant que *synthèse de l'hétérogène*. L'intrigue en effet « comprend », dans une totalité intelligible, des circonstances, des buts, des interactions, des résultats non voulus. »³ Ricœur reprend donc le concept de quasi-causalité et apporte celui de *quasi-événement* pour penser narrativement l'Histoire. L'approfondissement réalisé au plan épistémologique sur l'événement est encore complété ensuite par des considérations ontologiques.

Ricœur travaille l'idée d'intrigue jusqu'à offrir une anthropologie philosophique, mettant en lumière le rôle qu'y joue le temps et la façon dont nous, hommes « lecteurs » en un sens élargi, nous réapproprions le monde qu'ouvre – chaque fois – une œuvre de fiction⁴. Il y a là une différence majeure avec l'herméneutique traditionnelle, puisque le *soi* du lecteur se *co-constitue* avec le monde qui s'ouvre à lui : « l'appropriation a pour vis-à-vis ce que Gadamer appelle la « chose du texte » et que j'appelle ici le « monde de l'œuvre ». Ce que finalement je m'approprie, c'est une proposition du monde ; celle-ci n'est pas derrière le texte, comme le serait une intention cachée, mais devant lui, comme ce que l'œuvre déploie, découvre, révèle. Dès lors, comprendre, c'est se comprendre devant le texte. Non point imposer au texte sa propre capacité finie de comprendre, mais s'exposer au texte et recevoir de lui un soi plus vaste, qui serait la proposition d'existence répondant de la manière la plus appropriée à la proposition de monde. La compréhension est alors tout le contraire d'une constitution dont le sujet aurait la clef. Il serait à cet égard plus juste de dire que le soi est constitué par la « chose » du texte. »⁵

¹ RICŒUR [TR1], pp. 218-235). « Expliquer une action individuelle par des raisons, c'est « reconstruire le calcul, fait par l'agent, des moyens qu'il doit adopter en vue de la fin qu'il a choisie à la lumière des circonstances dans lesquelles il s'est trouvé. » » (*ibid.*, p. 230). En fait, la critique de Dray du modèle nomologique que reprend Ricœur touche également à l'explication causale pensée irréductiblement à toute idée de *loi*. Comme le dit Ricœur : « le fantôme logique de la « loi » procède ainsi de la confusion entre loi empirique et principe d'inférence. » (*ibid.*, p. 222). Nous revenons sur cette question dans les premiers chapitres. La lecture statistique que nous proposerons permet selon nous de retirer cette confusion sans rien céder au positivisme ni au narrativisme. Nous garderons d'ailleurs l'idée nomologique en élargissant la notion de *loi* à l'ensemble des lois quasi-causales, i.e. en assimilant les *segments téléologiques* à l'ensemble des *segments nomiques*, pour reprendre le vocabulaire de von Wright (Georg Henrik VON WRIGHT, (1971): *Explanation and understanding*, Cornell University Press, dorénavant [E&U]). Ricœur ne propose pas cette absorption du téléologique dans le nomique, mais donne là à l'intrigue son rôle clef.

² RICŒUR [TR1], pp. 235-255.

³ RICŒUR [TR1], p. 254.

⁴ « Ouvrir sur le dehors la notion de mise en intrigue et celle du temps qui lui est appropriée, c'est (enfin) suivre le mouvement de transcendance par lequel toute œuvre de fiction, qu'elle soit verbale ou plastique, narrative ou lyrique, projette hors d'elle-même un monde qu'on peut appeler monde de l'œuvre. Ainsi, l'épopée, le drame, le roman projettent sur le mode de fiction des manières d'habiter le monde qui sont en attente d'une reprise par la lecture, capable à son tour de fournir un espace de confrontation entre le monde du texte et le monde du lecteur. » (Paul RICŒUR (1984) : *Temps et récit 2*, Seuil, collection Point-essais, dorénavant [TR2], p.15).

⁵ Paul RICŒUR (1986) : *Du texte à l'action*, Seuil, collection Point-essais, dorénavant [DTAA], p. 130.

A partir de là, la philosophie de Ricœur va se développer et donnera notamment son ouvrage *Soi-même comme un autre*, paru en 1990¹ et le déploiement de l'idée d'*identité narrative*². Pour cela il va élaborer progressivement une véritable théorie du texte qui lui permet de fait de clarifier l'ontologie de l'action sous-jacente à sa pensée. Celle-ci s'élabore à partir de la question *Pourquoi ?*.³ La réponse ne peut être qu'une *histoire* et ces histoires vont permettre alors également de poser la question *Qui ?*.

La constitution du soi est donc co-constitution de soi et du monde, chaque fois. Si Ricœur a recours à Husserl pour décrire le travail infini d'explicitation de soi dans ce qui est travail d'explicitation du sens (« le travail du sens, dont je n'ai pas la clef et qui plutôt me constitue »⁴), il insiste sur la dimension langagière de cette constitution endogène (« si tout n'est pas langage, tout, dans l'expérience, n'accède au sens que sous la condition d'être porté au langage. »⁵). Cette endogénéité est renforcée chez Ricœur dans le rôle que jouent les autres dans la compréhension que l'on a de

¹ Paul RICŒUR (1990) : *Soi-même comme un autre*, Seuil, collection Point-essais, dorénavant [SMCA].

² Notons néanmoins avec Abel, que Ricœur ne s'est jamais restreint à la seule dimension narrative du langage, et, au-delà du poème (dans *La métaphore vive*), a travaillé d'autres genres, en particulier dans ses travaux considérés comme plus théologiques. Notamment dans Paul RICŒUR (2013) : « Les temps du Dieu biblique », *Esprit*, dorénavant [LTDB], où il souligne que la « trame narrative [de la Bible] ne saurait pourtant justifier les tentatives contemporaines pour établir une théologie purement narrative » et il étudie les « actes de discours caractéristiques de la Bible : narrations, législations, prophéties, littérature sapientiale, hymnes (ou psaumes) ». C'est un point que souligne régulièrement Abel face à la tentation d'associer Ricœur uniquement au narratif : « Ricœur n'a eu de cesse de pluraliser chacun des deux pôles [le temps grec plus cosmologique et le temps biblique plus historique]. Il n'y a pas de temps biblique unique, mais des expériences schématisées au travers de genres littéraires divers. L'originalité de Ricœur a été de montrer qu'il existe une grande diversité de genres bibliques (récits, lois, fables, psaumes, prophéties, proverbes, dialogues, liturgies, lettres, etc.), dont chacun développe un rapport spécifique au temps : l'antériorité de la Torah qui est toujours déjà là s'oppose au temps brisé de l'irruption prophétique, et à l'éternelle quotidienneté de la sagesse. » (Olivier ABEL (2006) : « Les temps de Dieu », *Critique*, dorénavant [LTDD]). Ou encore : « Ricœur n'a cessé au contraire de montrer la pluralité des rapports au temps, au monde, aux autres, à soi-même, engendrés par la diversité des genres littéraires. C'est précisément ce qu'il propose dans le texte « Herméneutique de l'idée de révélation », où l'analyse des formes d'expression dans les textes bibliques déploie la pluralité des genres : le prophétique, le narratif, le prescriptif, le sapientiel, l'hymne, etc. Ce fut même l'objet d'un superbe débat avec Levinas, qui soutenait la prééminence du genre prescriptif, alors que, pour Ricœur, chaque genre pouvait tour à tour être tenu pour éminent, et que c'était leur entrelacs même qui était révélateur. » (Olivier ABEL (2015) : « Regains d'herméneutique », *Critique*, dorénavant [RDH]). De fait, pour ce qui nous concerne, nous séparons bien dans la « poétique » chez Ricœur ce qui relève du poème – et derrière, de la métaphore – et ce qui relève du récit. Mais, à des fins de simplicité, comme nous l'expliquons plus loin, nous donnons un cadre très large à l'idée d'*histoire* de façon à ce que la discussion sur les différents *types* de phrases – que nous retrouverons notamment avec Lyotard dans la seconde partie – ne se pose pas.

³ « Comme de nombreux philosophes dans le domaine nouveau de la théorie de l'action l'ont montré, le caractère intentionnel d'une action est pleinement reconnu quand la réponse à la question *quoi ?* est expliquée en fonction d'une réponse à la question *pourquoi ?* Je *comprends* ce que vous avez eu l'intention de faire si vous êtes capables de m'*expliquer* pourquoi vous avez fait telle ou telle action. Or quelles sortes de réponses à la question *quoi ?* sont porteuses de sens ? Seulement les réponses qui énoncent un motif compris comme *raison de*, et non pas seulement comme *cause*. (...) Ne pourrait-on pas dire dès lors que ce qui peut et doit être *construit* au plan de l'action humaine, c'est la base motivationnelle de cette action, c'est-à-dire l'ensemble des caractères de désirabilité susceptibles de l'expliquer ? Et ne pourrait-on pas dire que le processus d'*argumentation* lié à l'explication de l'action par les motifs déploie une sorte de plurivocité qui rend l'action semblable à un texte ? » (RICŒUR [DTAA], p. 228).

⁴ RICŒUR [DTAA], p. 323.

⁵ Paul RICŒUR (1992) : *Lecture 2*, Seuil, collection Point-essais, dorénavant [LEC2], p. 209.

soi : « je ne pense pas du tout à moi lorsque j'interprète un comportement étranger. Cette interprétation est non seulement immédiate mais récurrente, en ce sens que je me comprends moi-même à partir des pensées, des sentiments et des actions déchiffrés directement dans l'expérience d'autrui. »¹ Cette immédiateté, il faut la comprendre comme l'absence de détour par soi, et non par l'absence d'une médiation langagière, tant sa réappropriation des *variations imaginatives* d'Husserl devient une clef de sa philosophie : « Déjà, mes propres motifs demandent, pour être clarifiés, une sorte de réeffectuation imaginaire. Ceux de mes partenaires également : quand je vous adresse une question, j'imagine au futur antérieur ce que vous allez m'avoir répondu. En ce sens, la relation sociale réputée directe est déjà symboliquement médiatisée. »²

Il est alors nécessaire de disposer de quelque chose qui s'approche d'une ontologie de l'acte, ou d'une ontologie de l'événement, ce qui permet à Ricœur de donner un rôle encore accru à la *refiguration* de l'intrigue (l'un des trois temps de la *mimèsis* dans *Temps et récit*³) et le lien entre l'*institué* et le *nouveau* : « La demande de sens se présente alors comme demande de maîtrise, intellectuelle autant que pratique, de l'aspect exceptionnel de l'événement [le quelque chose qui arrive en tant qu'il arrive]. Par rapport à quoi ? Eh bien par rapport à un ordre déjà établi, qu'il s'agisse de classification, de caractérisation, de mise en relation. L'événement, c'est le nouveau par rapport à l'ordre déjà institué. C'est en instaurant un nouvel ordre dans lequel l'événement sera compris que le sens réduit l'irrationalité principielle de la nouveauté »⁴ Or cette compréhension par/au sein du nouvel ordre se fait via le récit et les propriétés du narratif : « Je prends ici la narrativité comme forme matricielle d'intelligibilité, telle que la met à l'œuvre aussi bien le récit pris dans l'action que le récit sur l'action. A la différence de la rationalité instrumentale ou stratégique, ou même de la rationalité éthique (...), c'est l'intelligence narrative qui sauve l'événement dans le mouvement même où elle le pense. L'événement est à la fois compris, c'est-à-dire inclus, englobé, et reconnu, comme irréductible au sens. »⁵

Ricœur propose alors explicitement une ontologie de l'événement (au sens de « ce qui arrive ») comme susceptible de tenir tête à une ontologie de la subsistance : « (...) le monde est tout autant fait de tout ce qui est le cas, de tout ce qui arrive, que de choses au sens d'objets fixes. »⁶

Parallèlement, Ricœur ira jusqu'à dire que tout événement a une structure *prénarrative* qui n'attend que d'être racontée : « Rien n'est événement qui ne contribue à la progression d'une histoire. Un événement n'est pas seulement une occurrence, quelque chose qui arrive, mais une composante narrative »⁷, mais il ne franchira jamais le pas d'une ontologie *narrative*, d'une ontologie d'histoires comme celle que propose Schapp. Greisch y voit une méditation à conduire :

¹ RICŒUR [DTAA], pp. 323-324.

² Paul RICŒUR (1985) : *Temps et récit 3*, Seuil, collection Point-essais, dorénavant [TR3], p. 206.

³ « L'acte de lecture est ainsi l'opérateur qui conjoint *mimèsis* III à *mimèsis* II. Il est l'ultime vecteur de la refiguration du monde de l'action sous le signe de l'intrigue. » (RICŒUR [TR1], p. 146).

⁴ Paul RICŒUR (1991) : « Événement et sens », *Raisons pratiques*, dorénavant [E&S], p. 43.

⁵ RICŒUR [E&S], p. 50. « Cette forme d'intelligibilité est doublement appropriée à ce que nous venons d'appeler la conquête du sens. D'un côté Aristote définit le *muthos* comme un agencement d'incidents dans une histoire une et totale ; c'est cet aspect structurant de l'intrigue qui échappe tout à fait à une sémantique et même à une pragmatique de l'action, dans la mesure où celles-ci n'atteignent jamais le niveau discursif, en vertu même de leur fixation sur le niveau de la proposition. (...) D'un autre côté, l'intelligence narrative (...) se porte au point d'articulation de l'agent et de l'action (...). » (*ibid.*, pp. 49-50).

⁶ « Ainsi une ontologie commune à arriver et faire arriver se recommande, où les événements seraient traités comme des entités de droit égal aux états de choses (...) et aux objets identifiables et réidentifiables comme étant les mêmes. » (RICŒUR [E&S], p. 45).

⁷ RICŒUR [DTAA], p. 16.

« Cette complémentarité entre la notion « bien tempérée » d'intrigue et la notion « sauvage » d'empêchement ne serait-elle pas pour le phénoménologue, partenaire modeste mais réel, d'une conversation triangulaire, la chose la plus profonde qui se donne à penser ? »¹

Cette méditation suggérée par Greisch, nous avons voulu la conduire, en repartant de la notion d'événement et en ayant en tête d'articuler l'endogénéité qu'implique la philosophie ricœurienne avec l'idée d'autotranscendance inspirée de Dupuy.

Méthodes

L'encompassing

Par écologie politique nous entendons une compréhension systémique du monde qui nous entoure, avec ses enchainements causaux, régulateurs ou non, avec la possibilité d'équilibres dynamiques, localement, globalement, etc. Il ne s'agit pas de croire en un *système* préexistant, mais bien au contraire de penser les liens entre tout et tous, les médiations étant, nous restons fidèle en cela à Ricœur, par essence imparfaites. Il convient dans un tel cadre de disposer de méthodes qui respectent sa logique, et de proposer une cohérence entre la forme et le fond.

Nous avons identifié trois contraintes qui doivent guider nos choix méthodologiques afin d'assurer cette cohérence entre notre démarche et son objet.

Pour décrire ce que nous pensons être *la première de ces contraintes*, nous avons recours au terme d'*encompassing*. Il n'existe pas de mot français pour traduire parfaitement l'idée anglaise d'*encompassing*. Elle signifie à la fois inclure, englober, comprendre, respecter... D'une certaine façon, un modèle, une théorie, *encompass* un ou une autre si il ou elle la « comprend », au sens de contenir et au sens d'en appréhender l'idée, à condition d'adopter un certain angle de vue, éventuellement réducteur. Lorsque l'on étudie deux pensées, plutôt que de les confronter, de chercher un consensus sur le plus grand dénominateur commun, il peut être plus riche de chercher la pensée la plus simple qui puisse les « comprendre » toutes deux – le plus petit multiple commun, pour filer la métaphore mathématique.

L'*encompassing* ne prétend pas identifier une pensée qui permettrait d'en dériver toutes les autres. Il s'agit plutôt d'identifier ce qui est irréductible dans chacune, et d'en vérifier le caractère axiomatique. La démarche n'est pas la confrontation dans l'espoir de convaincre et/ou de parvenir au consensus, mais de laisser libres les choix axiomatiques une fois révélés – considérés comme autant d'instanciations différentes d'un même modèle plus vaste – et, en revanche, de mettre à disposition de tous, y compris de ceux qui feraient d'autres choix axiomatiques, la richesse des concepts apportés par une pensée². L'*encompassing*, c'est un nom pour ce qui fait la spécificité de la démarche de Paul Ricœur : ne pas chercher les failles chez l'autre, mais trouver des ouvertures.

La deuxième contrainte qui nous paraît devoir également être respectée est une forme de *généricité du penseur*, au sens où le penseur du système est dans le système, au sens où il en est

¹ GREISCH [PEDH], p. 275.

² A noter que, souvent, certains aspects d'une pensée ne relèvent pas d'axiomes, d'hypothèses, mais sont tout simplement des croyances, ou des convictions, non nécessaires à l'élaboration de cette pensée tout en en modifiant parfois radicalement la vision du monde. On peut, à titre d'exemple, considérer le réalisme de Peirce comme le fruit de ses croyances, et montrer que son système de pensée est robuste sans cette croyance et qu'il s'accorde alors parfaitement avec un idéalisme (nous nous y emploierons pour partie dans notre travail).

l'un des acteurs, des agents, des composants, et donc qu'il doit être conçu comme générique. L'*encompassing* est le postulat que les représentations de chacun font partie du système. Dès lors, seul un système englobant/intégrant/comprenant toutes ces représentations différentes peut prétendre rendre compte du système, s'il existe, que certains qualifient de *réel*. La généralité du penseur – son endogénéité et sa contingence – est déjà impliquée par ce premier point. Appelons le *penseur* le *modélisateur*, pour faire simple et assumer l'importance de cette hypothèse. Si alors la pensée du modélisateur est la sienne propre et seulement la sienne – dans le modèle qu'il conçoit – alors il reste extérieur / exogène au système. Seule une pensée où le modélisateur est *génériquement* dans le système peut répondre à l'exigence d'une pensée systémique.

Découle des deux premières *une troisième contrainte*, qui est celle d'une forme de pensée qui se doit d'être herméneutique : le penseur dans le système n'a accès qu'à sa propre interprétation de ce qui l'entoure. L'herméneutique est la constante interprétation de ce qui nous est accessible. Elle va avec une logique infinie d'*apprentissage*, terme que nous développerons en concept à partir de la notion d'inférence inductive et d'apprentissage statistique, et qui nous conduira à celui d'*ontogénèse*, en référence à Quine en particulier. A noter qu'elle n'implique pas forcément un solipsisme puisque, justement, le penseur ne pourra penser et apprendre que par et que pour les autres et sa relation à eux.

La phénoménologie herméneutique de Ricœur sera particulièrement sollicitée, en particulier pour le rôle clef de la configuration interprétative, toujours imparfaite, mais délivrant chaque fois un monde neuf, pourtant issu de la rencontre entre ce que nous sommes et ce qu'il nous est donné de rencontrer. Sa logique de l'action qui, par l'initiative, donne naissance à un cours nouveau d'événements, permet d'ouvrir une voie entre la liberté et le déterminisme, tout en esquissant la possibilité d'un déterminisme endogène, qui ne pourra s'écrire qu'après coup. Enfin, le jeu des *variations imaginatives*, concept de Husserl que Ricœur revisite en y développant le rôle de l'imagination, est également important dans le va-et-vient entre l'empirique et le spéculatif que réclame l'apprentissage. De nombreux autres thèmes travaillés par Ricœur tout au long de son œuvre seront ainsi repris, parfois pour s'en éloigner.

D'autres phénoménologies herméneutiques sont étudiées, à commencer par celle que propose Romano, qui travaille une autre dimension du temps que celles que Ricœur a explorées. Pour ce dernier en effet, il n'y a de temps que configuré dans un récit. Romano, lui, articule sa philosophie autour du concept de l'événement. Il met ainsi en exergue ce qui dans le temps se phénoménalise, notre transformation par l'événement qui nous advient. La phénoménologie herméneutique de Heidegger est également étudiée. Le concept de *Dasein* qui en est issu est bien utile dans l'articulation entre le niveau de modélisation et le niveau d'expérimentation que réclame l'apprentissage qui prend forme d'ontogénèse. L'évolution de la pensée heideggerienne (le *second Heidegger*), et sa dimension extrême-orientale proche du bouddhisme zen nous offre d'ailleurs une autre façon de traiter la question du temps. Ce sera *la pensée du miroitement*, que nous explorerons avec l'aide de certains écrits de Jullien notamment, en écho aux travaux de Bateson.

La prise en compte de ces trois contraintes se traduit dans le fond et dans la forme de ce travail. En particulier, elle conduit à bâtir *à partir* de la pensée d'autres. Chaque penseur interrogé sera considéré à la fois comme brique et comme test de robustesse de la pensée qui est à construire. Il ne s'agit pas de chercher une pensée qui serait un consensus. Bien au contraire, parfois. Ce faisant notre forme sera conforme au fond, au sens où l'hypothèse narrative issue de la phénoménologie herméneutique nous voit construire notre propre pensée au travers des rencontres et au risque chaque fois de l'interprétation.

La métaphore statistique

Nous avons rappelé que l'époque moderne peut être définie comme celle où les individus sont « devenus » libres, égaux et rationnels, autrement dit, comme celle où le concept d'*individu* s'est imposé face aux groupes qui avant le définissaient et qu'il a ensuite constitués. C'est aussi l'époque où est née la statistique¹, ayant pour objet « l'état de l'Etat », dans un monde où l'individu pouvait être observé pour en tirer leçon sur les groupes qu'il constituait. De fait, il est possible de tisser des liens entre statistique et politique, et d'user métaphoriquement, de façon illustrative, mais avec l'ambition de susciter des lectures renouvelées, de certains concepts statistiques dans le cadre d'analyses de philosophie politique.

A titre d'exemple, que l'on retrouve dans ce travail, l'on peut relever la notion de *nouveau* ou d'*innovation*, qui est au centre de l'analyse statistique des séries temporelles. Notons également celle d'*endogénéité* des relations structurelles d'un système dynamique, ou encore le concept probabiliste au nom barbare d'*ergodicité*, qui permet d'inférer dans le temps des invariants transversaux, et, réciproquement, qui permet de nommer « simplement » l'hypothèse qui justifie que, de ma propre histoire, je tire des hypothèses sur ce que vivent « les autres », et que de ce que j'observe « des autres » je tire leçon sur ma propre histoire. Une telle hypothèse est requise pour que la phénoménologie ne s'enferme pas dans l'idéalisme transcendantal et son solipsisme. Nous aurons recours à d'autres concepts encore, issus de l'économétrie et de la statistique, et notamment à la notion de *test statistique*, essentielle dans le processus d'apprentissage que peut constituer l'ontogénèse que nous proposons de considérer.

Il n'y a là aucun scientisme, juste une façon d'illustrer. Comme chaque fois néanmoins où la métaphore se fait *vive*, pour reprendre l'expression de Ricœur, elle donne selon nous matière à penser.

Détaillons l'un de ces concepts, parce qu'il illustre particulièrement bien un point clef de notre travail, l'*endogénéité des relations structurelles* : celle-ci dérive de la notion d'*axes principaux d'une analyse factorielle*. Un système (dynamique ou non) de grande dimension est délicat à appréhender et ont été développées des techniques pour en synthétiser l'information et rendre cette dernière plus lisible et plus manipulable. Il s'agit là d'un cas simple des systèmes dynamiques de Varela et de Dupuy, où il s'agit d'extraire des *comportements propres* ou *valeurs propres* de la dynamique. L'espace à considérer pour l'observer est multidimensionnel, car il est engendré par les différentes variables pour lesquelles l'on a enregistré une valeur pour chaque individu. Or certaines de ces variables se « ressemblent », au sens où elles véhiculent des informations voisines les unes des autres pour la plupart des individus. Parfois, la prise en considération de l'information apportée par deux variables va permettre d'approcher l'information apportée par une troisième, etc. L'*Analyse en Composantes Principales* est l'une des techniques d'*analyse factorielle*. Elle vise à réduire la dimension du système, à identifier quelques nouvelles variables, combinaisons des variables initiales, qui vont résumer l'information de l'ensemble de ces dernières. Pour cela, elle cherche les combinaisons des variables initiales qui permettent d'extraire le maximum d'information. D'une certaine manière, elle consiste à réorganiser l'espace des variables au travers d'une modification du repère dans lequel il est représenté, une modification des *axes* – les nouveaux seront appelés les *axes principaux*, ou les *vecteurs propres*, et qui sont des combinaisons des variables initiales (l'équivalent des *valeurs propres* des systèmes de Varela). Ces axes sont *orthogonaux* les uns avec les autres (autrement dit « indépendants » en termes d'information), et ils permettent d'y projeter l'ensemble du système de façon à ce que – sous ce nouvel angle de vue – il paraisse simplifié. De

¹ Olivier REY (2016) : *Quand le monde s'est fait nombre*, Stock, dorénavant [QMFN].

fait, il y a autant de nouveaux axes qu'il y avait de variables initiales, mais il suffit de n'en considérer que quelques-uns pour disposer de l'essentiel de l'information. Il s'agit d'une certaine manière de trouver le point de vue qui éclaire au mieux l'ensemble d'informations aux travers de ces axes principaux. Même pour un système avec seulement quatre variables, l'on peut souhaiter réorganiser le système pour que les trois premiers axes résumant au mieux l'information puissent être représentés graphiquement dans l'espace. Pour un cerveau humain, cette façon de procéder, qui consiste à simplifier, par identification des grandes tendances, et à accepter que le reste de l'information ne soit finalement que du *bruit* autour de ces grandes tendances, est selon nous une nécessité. Pour finir, notons que les statisticiens, en règle générale, utilisent la métrique usuelle (la distance entre deux points), ou sa déclinaison statistique de la corrélation entre variables, pour mesurer la proximité des différentes variables. Nous proposerons d'imaginer l'usage d'un tel outil avec des métriques différentes.

Ce qui est essentiel dans l'idée d'*analyse factorielle* est que les axes *émergent* de façon endogène. Ils ne sont rien d'autre que des combinaisons des variables initiales, mais cette combinaison dépend de ce qu'ils sont les uns par rapport aux autres, à un moment donné, et de leur histoire passée. Une lecture structurale peut alors en être faite. Dans le cadre d'un système dynamique, en particulier, ces axes vont servir d'attracteurs, comme s'il existait des *forces de rappel* vers une structure exogène. Mais il convient de se souvenir de leur *endogénéité* essentielle : l'ajout de nouvelles données, ou l'évolution dans le temps des données initiales, modifiera mécaniquement les axes mis en lumière par l'analyse.

Cette idée est générique en statistique et permet d'étudier des systèmes de données de toute nature. En particulier, elle s'applique de façon spécifique aux systèmes dynamiques présentant éventuellement des non-stationnarités (des ruptures, des divergences, des sauts, autant de sources d'imprévisibilité). Nous donnerons quelques exemples tirés de travaux en économétrie dans les chapitres suivants. Mais nous aurons surtout recours en différents moments à cette métaphore statistique d'une émergence d'axes principaux, que nous rapprocherons de l'autotranscendance de Dupuy. Dans certaines configurations, nous verrons dans ces axes principaux des lois, des règles, qui, par la simplification qu'ils opèrent permettent de vivre et de vivre ensemble, parce qu'ils en permettent une réduction de complexité.

La métaphore narrative

L'idée d'une ontologie d'histoires est difficile à admettre car – justement – il n'y a rien de plus humain qu'une histoire, or, le monde n'est pas qu'humain. Et si le *solipsisme méthodologique* (que Carnap pratique, comme nous le verrons) est à rapprocher *de fait* de l'idéalisme transcendantal, et que, dès lors, il légitime tout anthropocentrisme, il ne nous paraît pas possible de reprendre *stricto sensu* les idées de Schapp d'un monde où les histoires seraient les éléments constitutifs du monde. En revanche, celle de Ricœur, d'un monde où toute perception d'événement est configurée narrativement, peut être étirée dans sa direction. C'est ainsi que nous allons procéder, en développant une ontogénèse narrative du monde, qui, dès lors, sera constitué d'*histoires*.

En ayant recours au terme d'histoire et de narration d'une façon étendue, nous dépassons sans doute certaines limites : par exemple, la compétence narrative ne semble apparaître que vers trois ans chez les enfants, ou bien : il existe d'autres modes que le narratif dans le langage, comme l'ontologie de phrases que propose Lyotard le souligne.

Il faudra donc souvent lire dans nos *histoires* quelque chose de métaphorique, un anthropocentrisme qui permet ensuite de raisonner plus largement, un *concept*, et non une réalité strictement appréhendée. Schapp lui-même était d'ailleurs quelque peu... empêtré dans son concept d'histoires pré-langagières. Le narratif est la forme émergée et accessible d'un monde d'événements dont la dynamique est contrainte, pressentant des liaisons qui dépassent la causalité

simple et déterministe. Comme nous le verrons, l'enjeu n'est sans doute pas au niveau même de l'ontologie. La seule question sur laquelle il nous faudra prendre position étant celle du *nouveau*.

Perspective générale du projet

Notre travail est constitué de deux parties, l'une traitant les aspects ontologiques, l'autre les questions morales et politiques. Chacune de ces parties peut elle-même être décomposée en deux sous-parties. Les chapitres regroupés dans la première de ces sous-parties traitent de la question de l'ontogénèse narrative. Ceux de la seconde de la question du temps et de ses modalités d'être. La troisième sous-partie regroupe les chapitres de philosophie politique et ceux de la dernière concernent la philosophie morale.

L'ontogénèse narrative

Romano et son *herméneutique événementiale* offre une opportunité pour définir, en la travaillant avec les idées ricœurniennes, quelques grands thèmes de recherche. Nous cherchons ensuite s'il existe des ontologies événementielles. Celles-ci nous amènent rapidement sur le terrain linguistique, notamment avec les travaux de Davidson et la linguistique structurale des néodavidsoniens. C'est l'approche ontogénétique de Quine qui nous permet de progresser le plus sensiblement dans la direction d'un monde qui se construit de façon endogène par les échanges langagiers. Cette *ontogénèse de la référence* que propose Quine, nous la reprenons à nouveaux frais à partir des idées narratives et de celle d'événement. La lecture que nous faisons de Peirce renforce la compréhension ontogénétique du monde qui passe par un apprentissage collectif. Nous proposons alors quelques pistes réunissant l'idée ontogénétique et l'idée narrative. Notre approche permet en particulier de comprendre comment, à partir d'histoires multiples, il est possible de définir des universaux, des lois, des règles, des mots, faisant ainsi écho aux travaux de Schapp sur les lois et les concepts.

En reprenant à Heidegger le concept de *Dasein*, il est possible par ailleurs d'imaginer chacun comme étant à la fois *concepteur de monde* et *agent* de ce monde, et surtout d'imaginer que chacun s'imagine cela, de façon spéculaire. L'endogénéité de l'ontogénèse et la question du *philosophe agent* de son propre système de pensée met en regard nos deux points de départ. Le concept d'*autotranscendance* de Dupuy, en particulier, nous permet d'avancer. Nous proposons alors une lecture de Heidegger qui réconcilie l'*existence* et l'*identité narrative*, retrouvant là, d'ailleurs, une intuition de Greisch dans sa propre lecture d'*Etre et temps*¹ ou de celle qu'il fait de Schapp et de son rapprochement entre les *choses-pour* et leurs histoires.

Ces développements nous conduisent à ce dont nous avons besoin pour penser une philosophie politique et une philosophie morale : une anthropologie philosophique dont nous maîtrisons mieux les présupposés, et dont le paradigme est plus riche que l'individualisme méthodologique de l'*homo-economicus*. Il reste néanmoins à définir ce que nous appelons *apprentissage* au travers d'une étude de l'inférence inductive. Nous décrivons alors en détail le mécanisme ontogénétique, retrouvant ainsi un *monde d'histoires*, et proposons d'y considérer la démarche phénoménologique au regard de l'*apprentissage statistique*. Apparaît alors en cette fin du premier temps de la *Première partie* la question du *nouveau*, mais aussi celle de l'*équivoque*.

¹ Jean GREISCH (1994) : *Ontologie et temporalité*, PUF, dorénavant [O&T].

Le temps de l'histoire et le temps mort

Pour aboutir aux résultats précédents, il a fallu penser le temps essentiellement comme *le temps qui émerge dans chaque histoire*. Nous souhaitons construire un temps « singulier collectif » qui serait partagé par tous au sein d'une histoire commune. Il apparaît que ce n'est pas si simple et que ce temps-là doit être collectivement construit, ce qui nous renvoie à la préexistence d'un *nous*. D'autres pistes sont alors travaillées, que nous avaient indiquées le *second* Heidegger et Ricœur. Nous élaborons une *pensée du miroitement* où le temps est suspendu, arrêté... Une phénoménologie de ce *temps mort* et de cette pensée du miroitement nous fait questionner la vision orientale du temps jusqu'aux *koans* zen, que Bateson mettait en lien avec son *double-bind*. Le « temps mort » pour nous n'a pas la connotation négative d'une opposition à un temps vivant, qui le verrait comme un temps passé, accumulé, stocké. Non, il s'agit du temps mort auquel on a recours par exemple dans une compétition sportive, le moment où les joueurs peuvent se recentrer.

Le *temps mort* peut-être alors rapproché de l'idée de *common knowledge* limite, grâce aux réflexions de Lasry et de Dupuy. La *spécularité infinie*, ou *spécularité nulle*, permet aux individus de cesser d'imaginer ce qu'imaginent les autres et ouvre à la possibilité, l'espace d'un instant, d'un *nous*.

L'hypothèse d'un flux exogène, pendant à la possibilité du nouveau, est discutée. Elle ne semble pas indispensable à notre cadre mais son lien avec la liberté, l'autonomie, l'initiative sera une clef dans la *Seconde partie*.

Les clefs d'une philosophie politique

Liberté, égalité, fraternité... Les débats actuels autour de l'idée républicaine mettent en exergue chez les plus progressistes un besoin de transcendance, immédiatement dénié. Ainsi le *néo-républicanisme* de Pettit séduit les démocrates voire les libertaires les plus méfiants. Pettit prétend qu'aucune transcendance n'est retenue dans son principe d'une *liberté comme non-domination*. La vision libérale, même ainsi corrigée, reste toutefois trop pauvre selon nous. Elle implique une égalité proportionnelle, une équité, qui vise en bonne-conscience à corriger les injustices, mais reste prisonnière d'une pensée atomistique de l'individu. Le retour sur le devant de la scène de Dewey, pragmatiste américain de la première moitié du XX^{ème} siècle est intéressant, car l'ontologie de Dewey n'est pas qu'interactionniste, puisque, plus profondément, il ne sépare pas la connaissance et l'action – ce qui ouvre des perspectives d'apprentissage collectif dans un cadre proche du nôtre. Il permet de revenir sur l'idée de débat public de façon renouvelée, les approches habermassiennes d'une éthique de la communication n'ayant pas véritablement emporté l'adhésion à la fin du siècle dernier. Nous allons néanmoins chercher d'autres pensées politiques. En particulier, Arendt, Castoriadis et Lyotard nous permettent d'avancer vers une pensée de la *pluralité* et de l'*autonomie*. En confrontant ces différentes idées à notre cadre ontogénétique, il apparaît ce que, reprenant l'expression des *confins* de Lyotard, nous proposons d'appeler une *république des confins*. Nous positionnons alors cette vision politique et l'ébauche éthique qui l'accompagne vis-à-vis de l'histoire de l'écologie politique en France. Nous reprenons positivement l'idée de *gouvernementalité* de Foucault en présentant une vision des risques en termes de vulnérabilité. Il apparaît que toute philosophie politique embarque avec elle une philosophie morale. L'idée d'autonomie et de liberté nous semble réclamer l'idée de puissance et de beauté offerte à tous. La question kantienne d'un usage de maximes universalisables et d'une visée globale pour en faciliter le recours apparaît de façon liée.

Le critère global de gouvernementalité ne peut se contenter d'un critère de minimisation du risque, de maintien de la viabilité du système, comme la pensée de Varela le suggère pour tout système vivant. L'enjeu est de faire en sorte que puisse *émerger* un critère et réussir à le mettre en œuvre

dans le respect de l'histoire de chacun, *tout en* réduisant les vulnérabilités individuelles et en surveillant la vulnérabilité globale. Ce critère global peut selon nous reprendre les maximes issues de l'impératif catégorique de façon à en favoriser le recours : apprendre ensemble, rendre libre, beau et puissant, apporter justesse, fidélité et sensibilité nous semble constituer un programme éducatif, législatif et juridique digne d'être considéré... Mais l'enjeu est situé à différents niveaux simultanément, notamment la forme démocratique, ses règles, autant que le fond de ce qui est débattu et décidé. La mise en place d'une gouvernamentalité doit disposer d'institutions suffisamment ouvertes pour ne pas figer la dynamique sociétale ni s'enliser dans l'institué. Sans cette ouverture, la critique foucaldienne redevient pertinente quel que soit le critère du gouvernement.

Les clefs d'une philosophie morale

Ricœur a formulé ce qu'il appelle modestement une *petite éthique, la vie bonne avec et pour autrui dans des institutions justes*. Nous ne retenons pas cette éthique ainsi formulée, même si la piste qu'il emprunte pour y aboutir est proche de la nôtre : « c'est dans un travail incessant d'interprétation de l'action et de soi-même que se poursuit la recherche d'adéquation entre ce qui nous paraît le meilleur pour l'ensemble de notre vie et les choix préférentiels qui gouvernent nos pratiques »¹ Ces choix préférentiels sont eux-mêmes endogènes : « entre notre visée de la « vie bonne » et nos choix particuliers, se dessine une sorte de cercle herméneutique en vertu du jeu de va et vient entre l'idée de « vie bonne » et les décisions les plus marquantes de notre existence. »² Pour Ricœur comme pour nous, la question éthique est indissociable de l'ontogénèse narrative, que Ricœur considère comme « interprétation » : « Au plan éthique, l'interprétation de soi devient estime de soi. En retour l'estime de soi suit le destin de l'interprétation. »³

On pourrait ajouter d'autres convergences, notamment celles que fait apparaître Picardi, dans son travail d'analyse de la reprise des concepts hégéliens par Ricœur. L'une d'elle souligne le rôle de la narration sous une hypothèse que la reconnaissance mutuelle formule, dans un cadre où la finitude se pense comme dimension parcellaire/partiale : « Ricœur s'attarde ici sur la coïncidence entre pardon et reconnaissance mutuelle : il cerne le propre du pardon – tel que Hegel le conçoit – dans un « échange des places et rôles » entre la conscience jugée et la conscience jugeante, dont le pivot est la reconnaissance de la partialité qu'elles ont en commun et qui les rend égales. D'où la conclusion : « reconnaissance mutuelle et pardon sont une seule et même chose. Un procès bilatéral de *dire le faire* », dans lequel « vient au langage » – conçu comme existence de l'esprit – « l'identité des deux parties ». »⁴ Cette identité des deux parties qui restent fondamentalement insubstituables, qui permet de repenser l'égalité, la fraternité et de donner sens à la liberté, nous l'avons appelée *ergodicité*, du nom d'une propriété probabiliste des processus stochastiques qui permet d'inférer de la trajectoire de chacun quelque chose sur *nous*.

Contrairement à Ricœur toutefois, nous cherchons ce que la raison a à dire sur l'éthique, reprenant ainsi l'idée optimiste kantienne de maximes universalisables. Il apparaît alors que l'injustice serait première et fondatrice d'un *nous*. C'est pour le moins ce que Camus montrait, et que Ricœur ne démentait pas. Nous ne pouvons néanmoins suivre ces deux chantres de la *juste mesure* jusqu'au bout, et nous recherchons plus ce qu'une *juste démesure* pourrait être. Ressortent de cette étude

¹ RICŒUR [SMCA], p. 210.

² RICŒUR [SMCA], p. 210.

³ RICŒUR [SMCA], p. 211.

⁴ Roberta PICARDI (2015) : « Le « mal et son pardon » dans l'œuvre de Ricœur », *Colloque Ricœur et la philosophie allemande de Kant à Dilthey, IPT Paris*, dorénavant [LMSP].

les qualités de *justesse*, de *sensibilité*, et de *fidélité*. Poursuivant sur ce chemin, *rendre beau, libre et puissant* s'impose comme maxime, offrant au passage une définition possible de l'autonomie et de la liberté, complétant la vision libérale d'une dimension esthétique et d'emblée ouverte sur une forme d'égalité et de fraternité qui pensent le monde en partage. *Apprendre ensemble* permet sans doute de résumer l'ensemble d'une telle philosophie morale.

Le Droit s'élabore dans la Cité et la Cité dans le Droit. Les lois que nous considérons ont un territoire plus vaste que le Droit : il s'agit des valeurs propres du système dynamique qui nous constitue. Dévoiler ces lois au sens de les rendre connaissance commune correspond selon nous au processus d'institutionnalisation. Nous en étudions les différentes modalités et revenons sur la pertinence d'un code d'honneur dans un tel système. La vision statistique que nous suggérons peut à juste titre inquiéter d'un risque totalitaire ou libéral-sécuritaire et raviver les mauvais souvenirs d'un autre hiver. Nous précisons pourquoi nous conservons malgré tout un certain optimisme.

Principaux résultats

Nous pensons avoir montré la possibilité d'une pensée écologique et ses implications méthodologiques, ontologiques, politiques et morales. La métaphore statistique et la métaphore narrative se sont révélées productives. L'ontogénèse narrative, si on accepte d'y adjoindre la possibilité du *radicalement nouveau*, fait disparaître l'antinomie d'une liberté pensable dans un monde déterminé causalement. Dès lors la liberté n'a plus à se méfier de l'égalité ni de la fraternité, bien au contraire.

Sur le plan ontologique, le concept d'*histoire* permet de disposer à tous les niveaux du même matériau, ce que ne permettent pas les événements. Mieux, les opérateurs qui travaillent de l'ensemble des histoires sur l'ensemble des histoires, en les individuant, les agrégeant, les universalisant, les possible, font également partie de l'histoire que je me raconte et qui me constitue.

Il ne s'agit pas de prétendre disposer d'un système fermé, bien au contraire, mais d'en rendre possible la pensée. Est alors possible de penser le système tout en étant un acteur, et de reconnaître aux autres ces mêmes statuts. Une seule hypothèse nous paraît requise pour aboutir à une pensée écologique, celle que nous avons appelé l'hypothèse d'*ergodicité*.

Nous défendons pour cela l'idée que la pensée calculante n'est pas à opposer à une pensée méditante. La vraie différence est la recherche d'une specularité infinie qui pourrait s'annuler au détour d'un regard, d'un moment partagé. Deux modalités d'être pour le temps sont alors apparues : la première, contenue par le récit et la seconde, que nous avons caractérisé comme le temps mort.

Une écologie politique est libertaire mais fait la part belle aux institutions. Celles-ci sont néanmoins considérées comme endogènes, et la liberté comprise comme dévoilement du nouveau et cohérence avec ce qui nous constitue doit rendre vives ces institutions. La vulnérabilité doit rester le souci d'une gouvernementalité qui assume la fraternité et l'égalité comme hypothèse incontournable d'un bien commun que doivent être les institutions, à commencer par le langage, clef pour apprendre ensemble. L'idée de République n'est alors pas antinomique d'une telle écologie politique, mais le bien commun n'y est plus transcendant.

La possibilité d'un *nous* entraîne un enchevêtrement entre philosophie morale et philosophie politique. La définition de l'autonomie réclame d'y incorporer la beauté et la puissance aux côtés de la liberté. Il n'est pas possible dans l'endogénéité de l'ontogénèse narrative de ne pas mettre l'injonction d'apprendre ensemble comme la première des maximes d'un impératif catégorique. Notre compréhension du rationnel est néanmoins assez large pour que, si le Juste a ses raisons, nous les ayons déclinées en termes de justesse, de fidélité et de sensibilité.

Reste la question de la dimension normative qui subsiste dans notre discours, nécessité ou conviction, et du rôle donné à la raison. « C'est parce que nous acceptons certaines normes idéales pour nos énoncés que ces énoncés ont des conditions de vérité « transcendantes » par rapport à notre vérification. »¹ L'honneur de penser réclame sans doute de concéder une telle transcendance à la raison. Bien sûr, avec le sourire de celui qui sait que c'est la meilleure façon pour que jamais ne fléchisse l'exigence de notre recherche, et en particulier l'analyse critique de la raison elle-même, comme un ultime point fixe d'une régression infinie.

Synopsis

Introduction

Présentation de l'ambition (écologie politique) qui impose la contrainte d'une pensée systémique.

Les pensées systémiques actuelles (premier point de départ), comme l'enaction ou la neurophénoménologie (Varela) permettent de penser l'émergence et la co-constitution de soi et du monde. Néanmoins, elles ne font pas la part belle aux symboles. Nous souhaitons réconcilier cette inspiration avec l'intuition d'un monde d'histoires et d'un accès au monde toujours médié par les symboles. A partir de Ricœur, c'est bien d'une phénoménologie herméneutique que nous souhaitons trouver les conditions pour mieux vivre ensemble, mais nous gardons avec nous les concepts d'émergence et d'autotranscendance (Dupuy).

Ainsi, d'un second point de départ (l'ouvrage de Schapp (*Empêtré dans des histoires*) et les idées ricœuriennes), nous identifions l'intuition que nous n'aurions qu'un accès *déjà configuré* au monde. Nous décidons de suivre la préconisation de Greisch d'articuler ontologie d'histoires (Schapp) et intrigue narrative (Ricœur). Une ontologie de l'événement nous paraît être la clef pour mener à bien une telle articulation qui, selon nous, peut offrir une anthropologie permettant de penser de façon cohérente une éthique et une philosophie politique.

Présentation des méthodes : L'encompassing, la métaphore statistique, avec le détail des modèles d'analyse factorielle, la métaphore narrative.

Présentation synthétique du projet dans son ensemble.

Présentation de la démarche détaillée avec le plan (synopsis).

Première partie : Ontogénèse d'un *réel* partagé

Nous voulons construire une anthropologie qui puisse concilier les différentes contraintes d'un système dynamique qui intégrerait par construction un accès au réel narratif. Pour cela il nous faut une ontologie qui permette une phénoménologie herméneutique. Nous aboutissons à une ontogénèse narrative où les individus et leurs histoires font système. Le temps est au cœur d'une telle ontogénèse en de multiples manières. Deux modes d'être du temps semblent pouvoir nous donner conscience d'être ensemble et de partager le réel : le récit qui contient le temps, le temps mort où est suspendu le rapport au réel, pour mieux y accéder. La première partie cherche à établir ce qui peut constituer une représentation commune du réel. Le temps et la narration y jouent des rôles clef.

¹ Pascal ENGEL (1989) : *La norme du vrai – philosophie de la logique*, Gallimard, nrf essais, dorénavant [LNDV], p. 418.

Première sous-partie : Logique d'une ontogénèse narrative

Le point de passage pourrait être l'événement. L'herméneutique événementiale de Romano sert de point de départ. Nous cherchons ensuite les ontologies événementielles et aboutissons à une ontogénèse narrative. Nous traitons alors la question du philosophe concepteur de monde et en même temps agent de ce monde, qui nous conduit à préciser l'hypothèse d'ergodicité et notre vision du monde comme système dynamique, engendré par les histoires de chacun, dont les valeurs propres (au sens mathématique du terme) sont les universaux comme, par exemple, les mots. Pour comprendre comment « apparaissent » ces universaux, nous explorons les mécanismes de l'inférence inductive qui nous amène à rapprocher apprentissage statistique et phénoménologie herméneutique. La logique narrative y trouve sa place mais pose la question de l'équivoque : il est mille façons de raconter l'histoire d'un même événement.

Chapitre 1. L'herméneutique événementiale de Romano

L'événement oblige à repenser le monde, le temps et le sujet, à qui *advient* l'événement. « L'événement apporte avec lui son horizon d'intelligibilité ». Le premier chapitre présente l'herméneutique événementiale de Romano et recherche des ouvertures programmatiques. Pour Romano, la métaphysique traditionnelle n'offre pas de cadre pour penser la transformation par surprise du monde qu'engendre un événement – un sens nouveau au monde émergeant de l'événement lui-même. L'*advenant*, celui à qui advient un événement, est transformé. Tout « son » monde est transformé. L'*a-venture* est l'exposition à des événements, à commencer par la naissance, qui constituent l'*advenant* dans son ipséité, chaque fois altérée, chaque fois réinventée. Elle est ces événements eux-mêmes, mais elle est d'abord l'ouverture de l'*advenant* à ces événements, l'*advenue* à soi-même. L'existence, ou la destinée, de chacun n'est pas affectée de l'extérieur par des événements ; à l'inverse, les événements l'intègrent et la redéploient en lui donnant son sens, chaque fois. A partir de cette présentation de l'herméneutique événementiale, nous proposons des pistes sous forme de questions visant à la mettre en lien et à la faire travailler avec d'autres pensées, et plus particulièrement celle de Ricoeur.

Dans l'herméneutique événementiale comme dans l'ontologie heideggerienne, on peut en premier lieu se demander *qui* philosophe. En concevant le *Dasein* lui-même (chez Heidegger) ou l'*advenant* lui-même (chez Romano) en tant qu'herméneute, il y a, presque par définition, une ambition anthropologique dans ces deux phénoménologies herméneutiques. Par ailleurs, l'herméneutique ici ne peut pas être qu'interprétation, car elle transforme et le monde et le sujet. Elle est système et elle est la dynamique de ce système.

Nous proposons ensuite d'ajouter à l'articulation entre temporalité et *a-venture* deux dimensions, l'une de profondeur, l'autre de densité. Par un travail de variations imaginatives, l'*advenant*, à *chaque instant*, se projette et élabore ses possibles et ferme temporairement par projection l'ouverture qu'occasionne l'excédent de sens apportée par l'événement. Mais, bien sûr, chaque fois, il faut se remettre au métier. La résolution devançante du *Dasein* n'est pas quelque chose qui se produit une fois dans une vie, c'est une modalité d'être de chaque instant : le choix ou la capacité de choisir de s'ouvrir au possible qu'on est – à la date *t* – c'est-à-dire de se projeter dans une histoire future qui boucle l'événement et ses conséquences tels qu'ils nous sont accessibles – à la date *t*, et donc forcément imaginés, estimés, anticipés – et non tels qu'ils seront (si ce futur peut avoir un sens). Reste alors à comprendre ce qu'est ce temps et son rapport à l'histoire que se raconte l'*advenant* ou le *Dasein*.

Tout semble événement : chaque fois, l'intelligibilité mobilise le passé via une projection motivée dans le futur qui présentifie l'ensemble comme un *tout* : c'est précisément le mécanisme narratif ricœurrien de préfiguration-configuration-refiguration. Que cet opérateur de projection évolue, radicalement ou quasi-statiquement, du fait de la rencontre d'événements plus ou moins

« véritables » au sens de Romano, ne modifie pas le principe du process lui-même. Si à *chaque instant t*, l'advenant est celui qui interprète le nouveau « tout » en sachant que son système interprétatif est modifié simultanément par cette rencontre avec le nouveau, il n'est pas nécessaire d'imposer *a priori* de différence de nature ni de rupture radicale dans ce qui *fera date*. Romano redoute néanmoins une ontologie de l'événement, où les événements seraient alors « des entités ». Peut-on proposer une ontologie événementielle qui s'accorde à sa pensée et qui permette un passage au continu de cette logique événementielle ?

L'*absorption* du nouveau, qu'on peut imaginer comme un opérateur de reconfiguration de l'outil interprétatif, qu'est d'une certaine façon l'advenant lui-même, va chercher à minimiser les ruptures, s'attachant plutôt à identifier les régularités qui le confortent et, lorsque la tension n'est pas tenable, opérer un changement de modèle ou de paradigme. Parallèlement, à chaque date, l'advenant travaillera son rapport au monde dans une démarche de variations imaginatives, à l'aide d'un second opérateur, de projection en quelque sorte, de *possibilisation* pourrait-on dire. Comment fonctionnent ces opérateurs d'absorption et de possibilisation ?

En *reconduisant à chaque instant* l'analyse proposée par Romano, on ouvre singulièrement l'herméneutique (existentielle comme événementielle) à un monde partagé dynamiquement. Ce travail invite alors à l'introduction d'une dimension éthique qui pourrait épaissir l'*a-venture* et faire un pont avec l'*identité narrative* de Ricoeur. Peut-on aller plus loin et faire une lecture éthique de l'*authentique* heideggérien en le rapprochant également de l'*identité narrative* ?

Enfin, sur un plan radicalement différent, nous revenons sur la *disponibilité* et l'*ouverture* à l'événement dans une perspective plus proche du second Heidegger que de celui de *Etre et temps*, et suggérons un rapprochement avec la *métaphore vive* de Ricoeur. Peut-on en effet accéder autrement que par la narration au réel, au travers d'une *pensée du miroitement* ? La poésie, la métaphore seraient une piste.

Au-delà de ce questionnement, nous tirons de ce chapitre la conclusion que l'hypothèse réaliste (de Romano) d'un « monde de faits » n'est pas nécessaire pour conserver l'essentiel de l'herméneutique événementielle et nous paraît plus axiomatique que phénoménologique. Le déchiffrement du monde n'est jamais parfait, ni celui de soi, et n'est jamais pure extériorité. Et c'est bien cette condition d'homme qu'il nous faut modéliser.

Chapitre 2. Ontologie événementielle et narration

Nous cherchons dans ce chapitre quelles ontologies événementielles ont été proposées et comment il serait possible d'en articuler une à notre projet.

Dans une première partie nous présentons trois ontologies faisant une place explicite aux événements dans « l'ameublement du monde » : l'ontologie des événements de Davidson, la sémantique des situations de Perry et Barwise et le concept de nature de Whitehead. Cette dernière est assez neutre et pourrait supporter l'herméneutique événementielle, mais n'offre aucune référence directe à la dimension discursive que nous recherchons. Les deux autres en revanche ont partie liée à la philosophie du langage et celle de Davidson en particulier a donné lieu à de nombreux travaux en sémantique formelle. Nous présentons une revue des critiques des thèses davidsoniennes, puis les travaux en linguistique structurale des néodavidsoniens. Nous renforçons notre vision, partagée par Maienborn, par exemple, que nous tenons bien là une ontologie au sens des « particuliers » auxquels nous avons recours catégoriquement pour penser le monde. Apparaît en revanche la nécessité de penser le temps et la façon dont il s'inscrit via l'événement dans les discours. Par ailleurs, ces travaux font la preuve qu'il est possible de définir une « distance » entre discours, ce dont nous aurons besoin lorsque nous proposerons de penser une analyse factorielle d'un ensemble de discours. Certes, et nous y reviendrons, la linguistique structurale, par essence, manquera toujours la richesse infinie du discours – et elle échouera

toujours à énumérer l'ensemble des mondes possibles. Elle nous offre en revanche les outils pour pouvoir les manipuler conceptuellement, dès lors qu'on n'en oublie pas les limites. Cette partie se conclut par la réception que fit Ricœur aux idées de Davidson, et associe l'idée de narration à celle d'événement.

Dans une seconde partie de ce chapitre, nous étudions la *fin de l'antipsychologisme* entraînée par les travaux de Quine et la façon dont *l'ontogénèse de la référence* est aujourd'hui de plus en plus associée à la compétence narrative. Mais pour cela il convient de comprendre comment une telle ontogénèse peut se réaliser. Nous étudions les solutions qui permette d'*individualiser* au sein d'un événement chaque particulier du monde avec Carnap, Goodman et Whitehead, mais l'approche par le langage de Quine nous paraît une piste plus féconde. La psychologie aujourd'hui met en effet en avant la compétence narrative et rejoint ainsi certains travaux cognitivistes. Nous étudions en particulier les travaux de Hutto, ainsi que les débats qu'ils ont entraînés.

Dans une troisième partie nous tentons de proposer une ontologie événementielle fondée sur le narratif qui conduit, de fait, plutôt à une ontogénèse narrative, le monde *réel* sous-jacent restant inaccessible. Pour cela nous nous appuyons sur Ricœur, Peirce et Heidegger. Nous proposons deux opérateurs d'*individuation* et d'*universalisation*, qui affinent l'opérateur d'absorption décrit dans le chapitre précédent, et qui permettent de penser cette ontogénèse au travers d'un monde d'histoires, que l'on se raconte et que l'on raconte aux autres. Cette alternative propose une perception *configurée* des événements, c'est-à-dire une perception qui leur donne sens au sein d'une histoire : Les fragments de vie ne sont intelligibles que parce qu'ils sont déjà configurés. Ainsi perçus, les événements viennent enrichir notre compréhension du monde en s'assimilant à d'autres histoires préexistantes. Les opérateurs permettent d'intégrer ces *histoires* et d'en extraire une compréhension de plus en plus fine du monde d'une part (*individuation*), d'établir de manière endogène des règles d'autre part (*universalisation*). Certains des événements étudiés par Romano qui eux, justement, ne permettent pas une assimilation directe, sont présentés comme des histoires *non saturées*, en attente de relecture pour trouver leur sens. Nous ouvrons à la fin de ce chapitre la possibilité qu'une telle conception du monde puisse contenir d'emblée une composante éthique et une composante esthétique.

Nous aboutissons à la formulation suivante : 1/ nous n'avons accès phénoménalement qu'à des événements configurés ou en attente de l'être ; 2/ nous formulons cette compréhension du monde qui nous entoure au travers de nos échanges, notamment langagiers, avec les autres ; 3/ nous élaborons des *lois* de tout type sur les régularités du monde, et nous utilisons celles que nos échanges avec les autres nous fournissent (y compris les *théories* du monde physique) ; 4/ nous n'avons accès que partiellement à cette compréhension des autres et du monde en général, et, plus ou moins, nous sommes conscients de cette limite, comme nous sommes conscients que le langage ne nous permet pas de *tout* exprimer ; 5/ nous ne saurons jamais ce *qu'est* le monde indépendamment de nous, si jamais cela a un sens, mais nous le supposons d'une nature ressemblante à celle que nous décrit Whitehead, cohérente avec les accès que nous avons sur ce monde.

L'avantage d'une telle approche tient dans le fait que l'ensemble des histoires est un concept suffisamment large pour que les différents opérateurs (absorption, individuation, universalisation, possibilisation...) opèrent de cet ensemble vers cet ensemble, et que, ces opérateurs eux-mêmes pourraient également être décrits sous forme d'histoires...

Chapitre 3. Ergodicité et Mit-Sein

Le troisième chapitre montre que l'idéalisme transcendantal associé à une phénoménologie herméneutique réclame une hypothèse pour que l'apprentissage ontogénétique soit partagé qui, de fait, en retire pour partie la dimension transcendantale et le solipsisme. Comment en effet

penser la place du philosophe dans sa propre philosophie ? Pour y parvenir, une pensée systémique, au sens d'écologique, est requise. La pensée écologique est celle des systèmes, où le *sujet*, quelle que soit sa situation privilégiée, n'est jamais indépendant du contexte, et assume de plus sa responsabilité d'agent sur ce contexte.

Peut-on penser un système auquel nous appartenons ? Nagel dans *Le point de vue de nulle part* s'y était essayé. Sans succès selon nous, par refus a priori de tout idéalisme. Rien pourtant n'empêche de modéliser le monde, les autres et soi-même comme agents. Pour cela, il est nécessaire de considérer la *spécularité*, cette capacité qui consiste à imaginer ce qu'imaginent les autres. La théorie des jeux et en particulier les jeux de Stackelberg proposent une telle modélisation, où les différents joueurs définissent leur réaction en anticipant la réaction des autres et où l'un des joueurs modélise ces comportements à son tour, mais elle introduit une asymétrie entre soi-même et les autres. Il n'est pas en revanche impossible d'ajouter à chaque fois un niveau de spécularité et d'itérer à l'infini. Le concept d'*équilibre avec anticipations rationnelles* suppose une convergence des représentations des agents qui ont une *connaissance commune* de l'intégralité du modèle. L'idée de régression à l'infini fait reculer de nombreux philosophes, celle de convergence vers un équilibre avec anticipations rationnelles semble leur donner tort. D'autant que, dans la réalité, il est presque sûr que la rationalité des agents soit de fait limitée et que le nombre d'itérations spéculaires soit fini. Guesnerie, avec ses modèles *éductifs*, s'est penché sur la question de la *rationalisabilité* d'un équilibre avec anticipations rationnelles (l'*éductif* vise à ne retenir d'anticipable que ce qui est racontable), décrivant d'une certaine manière les itérations que suggère l'hypothèse de *common knowledge*.

Dupuy et son paradigme de l'individualisme complexe permettent de penser cette spécularité. Il s'agit de comprendre l'auto-organisation et l'émergence du nouveau dans un système existant. Les systèmes autonomes (à partir notamment des travaux de Varela), à l'équilibre, présentent des *comportements propres* que l'examen de leurs éléments constitutifs ne pouvait laisser prévoir. Des *points fixes* émergent de manière *endogène* que Dupuy associe à une forme d'*autotranscendance*. Les modèles *spéculaires*, où sont modélisées les anticipations des anticipations des autres, sont propices à une telle émergence de régularités que chaque agent, individuellement, considère comme une donnée qui lui est transcendante.

La phénoménologie herméneutique de Romano, ou, plus simplement, de Heidegger fournit, avec le *Dasein*, le concept clef d'une telle pensée, puisqu'il donne à tout étant humain les mêmes *qualités*, celle du phénoménologue herméneute comme celle de l'*étant*, plongé dans le monde ambiant. Le *Dasein* est en effet un « étant », mais c'est celui qui se pose la question de l'être. C'est celui qui interprète le monde tout en en faisant partie. Le *Dasein* fait se rejoindre les deux niveaux : *ontique*, le monde ambiant, et *ontologique*, la conception du monde. Il est à la fois le modélisateur et l'instrument de l'apprentissage, via son *existence*, du cadre ontologique et de ce qu'il est lui-même. Cette existence est une aventure, une histoire, dans un monde qui est configuré / reconfiguré inlassablement. Ce système est complexe et susceptible de faire émerger et le monde et le soi du *Dasein*, comme *valeurs propres* (au sens mathématique) de sa dynamique.

Il faut alors au *Dasein* supposer, ce que fait Heidegger, que tous les autres agents du système sont également des *Dasein* modélisateurs, en totale symétrie supposée par le *Dasein*. La complexité est donc renforcée par la présence des autres, supposés aussi complexes que soi, et eux-mêmes *Dasein* cherchant à concevoir le monde. Le point de vue du modélisateur, conscience au travail, est sur le fil du solipsisme. Le concept probabiliste d'*ergodicité* permet de nommer l'hypothèse grâce à laquelle le solipsisme est évité. L'ergodicité pose que chaque trajectoire individuelle nous dit quelque chose sur les trajectoires des autres ; autrement dit, l'émergence de *lois* au niveau individuel (temporelles) nous permet d'inférer des *lois* au niveau de l'ensemble de la population (transversales), et réciproquement. Il est possible alors d'inférer des lois de ma propre expérience

comme de l'enseignement tiré de l'expérience des autres, sans pour autant jamais nous identifier les uns aux autres. Sous cette hypothèse, chacun peut être celui qui décrit l'histoire de l'apprentissage, qui devient un enjeu collectif. Mieux, chacun pose potentiellement que chaque autre ouvre cette possibilité aux autres. L'hypothèse d'ergodicité fait disparaître la singularité de la perspective par sa généralisation à d'autres perspectives que peuvent alors occuper en toute symétrie les autres.

Nous décrivons plus précisément la fonction de *conception* d'un monde en relisant Heidegger à l'aune de la pensée ricœurienne et en y ajoutant l'épaisseur temporelle que nous avons en tête à partir de l'herméneutique événementiale de Romano. Les variations imaginatives et l'identité narrative trouvent alors leur place dans le dispositif heideggérien.

Nous aboutissons selon nous à une véritable anthropologie qui doit permettre de penser le vivre-ensemble et de proposer ainsi des éléments de philosophie politique. Il reste toutefois encore à mieux comprendre l'apprentissage lui-même, et, si ses moteurs nous apparaissent être la recherche de la prévisibilité et la concordance, il nous faut néanmoins étudier l'inférence inductive, clef d'un tel apprentissage.

Chapitre 4. Phénoménologie herméneutique et inférence inductive

Le chapitre propose de mieux décrire le processus d'inférence inductive qu'est l'apprentissage. A la fois autre et comme les autres, notre prochaine rencontre avec le monde doit être assimilée. L'inférence inductrice est sollicitée. Celle-ci depuis Hume pose question. Les approches statistiques sont-elles fondées ? L'induction s'appuie-t-elle sur des lois causales ou permet-elle leur identification ? Si notre système interprétatif est peu modifié par l'expérience, l'induction est quasi-statique (les évolutions sont suffisamment lentes pour que l'hypothèse d'équilibre soit à chaque instant justifiée) : elle sert d'une part à affiner notre langage, au travers du recoupement d'expériences, d'autre part à élaborer des règles qui ont vocation à nous transcender. Si en revanche l'événement nous bouscule, quel statut a le *nouveau* ? Dans les deux cas, la phénoménologie requise pour décrire notre accès au monde est herméneutique, et l'hypothèse d'une perception déjà configurée sous forme narrative permet d'ouvrir la phénoménologie herméneutique aux concepts de l'apprentissage statistique.

L'inférence inductive est un mode de raisonnement ou de pensée qui nous fait aller de l'observé vers l'inobservé, et plus précisément de l'observation d'événements présentant une caractéristique commune vers la prédiction d'un autre événement de même caractéristique, ou vers l'établissement par généralisation d'une *loi* : « la plupart des A sont des B, alors le prochain A sera un B » ; « la plupart des A sont des B, alors tous les A sont des B ».

Ainsi définie, l'on comprend qu'il est difficile de fonder en raison une telle pratique, même si dans les faits nous ne cessons d'y avoir recours. Hume s'en était ému et le *problème de l'induction* est depuis posé dans les termes de son aporie : d'une part, il n'est pas possible de fonder logiquement l'induction, et tout argument visant à la fonder (*nous procédons ainsi depuis la nuit des temps, le futur ressemble au passé*) ne peut faire appel qu'à l'induction elle-même, créant ainsi un raisonnement circulaire ; d'autre part, la pratique de l'induction est partout présente.

De nombreux travaux issus d'approches très différentes (philosophiques, logiques, probabilistes, psychologiques) ont été conduits sur ce thème depuis Hume. Nous en présentons dans une première partie une brève lecture axée sur trois cheminements : les tentatives de fondements statistiques de l'induction ; le débat sur l'existence de *lois de la Nature* (Armstrong versus Lewis) ; et la phénoménologie de l'induction issue des études de psychologie expérimentale.

Nous détaillons les débats qui ont conduit à une théorie de l'apprentissage statistique qui intègre les relations causales (des *lois*) dans l'ajustement bayésien traditionnel, et qui permettent dès lors

de rattacher l'inférence inductive à la grande famille de la pensée scientifique (Gelman et Shalizi par exemple). La modélisation des relations causales et les modèles structurels de causalité de Menzies convergent également vers une représentation sophistiquée de l'apprentissage statistique et de l'induction. Ceux-ci sont mis à l'épreuve depuis plusieurs années en psychologie expérimentale. Nous étudions les principaux résultats de ces travaux notamment à partir de Sloman et Lagnado et de Griffiths, Kemp et Tenenbaum. Au total, les modèles structurels statistiques, les modèles de la théorie de l'apprentissage statistique, ou encore les modèles de causalité sont dorénavant construits sur l'idée que les individus disposeraient de *bases de connaissances* et d'outils de *simulation de lois causales*, et, dans la plupart des cas, qu'ils auraient recours à *tests* statistiques permettant d'identifier ces lois et de donner crédit à cette base de connaissance. Ces modèles d'apprentissage présentent ainsi l'intérêt d'identifier de façon endogène les lois sur lesquelles les tests sont ensuite construits.

Dans une seconde partie, nous confrontons ces différents travaux à l'hypothèse d'*ontogénèse narrative*. Celle-ci peut se formuler comme : 1/ notre accès au réel se fait sous une forme narrative (en un sens large) ; 2/ notre rencontre répétée avec un réel au *présent continu* nous conduit à inférer des *lois* dans un présent de vérité générale (ou *présent d'universalisation*) : à force de constater chaque jour qu'il est en train de manger des pommes, j'infère : « il mange des pommes » comme une règle générale, que je pourrais ensuite réutiliser dans mon corpus de connaissances lorsque je conduirai une nouvelle inférence et/ou prendrai une décision. La métaphore statistique de l'apprentissage bayésien, qui corrige les croyances a priori par l'incorporation des nouvelles informations au fur et à mesure de leur rencontre, permet alors de mieux détailler le fonctionnement de certains process en jeu dans notre rapport au monde. La question ontologique du *nouveau* reste toutefois en suspens : pré-existe-t-il ? Réalise-t-il une occurrence d'un possible prédéfini ? Est-il radicalement autre ?

Dans cette partie, nous insistons également sur l'importance de ne pas séparer les deux *optimisations*, celle qui permet l'identification statistique des lois (les *moindres carrés* par exemple), et celle qui modélise (de façon métaphorique également) notre utilité : c'est la généralisation du principe du *learning by doing*, c'est aussi l'inséparabilité à laquelle tient le pragmatisme de Dewey lorsqu'il refuse de séparer connaissance et action. Par ailleurs, si les objets sur lesquels nous bâtissons des statistiques sont des histoires, il convient de penser une distance entre histoires et de voir les *lois* quasi-causales (retenues comme présent d'universalisation) comme les axes factoriels d'un système dynamique. Nous pouvons alors mieux décrire les deux opérateurs présentés dans les chapitres précédents, celui d'*absorption* (*l'individuation* et *l'universalisation* qui vont en particulier donner naissance au lexique de nos langues), et celui de *possibilisation*, proche des variations imaginatives de Ricœur.

Nous nous tournons alors dans une troisième partie vers la phénoménologie herméneutique. Nous montrons qu'en est possible une lecture acceptant l'inférence et l'apprentissage, au sens où nous les aurons redéfinis, comme clefs essentielles. A cette fin nous relisons notamment Husserl et Marion, Ricœur et Heidegger.

En conclusion, l'inférence inductive aujourd'hui considère conjointement la question statistique et celle nomologique de relations causales entre types d'événements. Elle reprend de plus en plus une logique bayésienne de mise à jour des croyances en ces relations causales adjointes aux informations passées au sein d'une base de connaissance. Elle esquivait toutefois la question du nouveau : l'hypothèse de processus statistiques sous-jacents contraignant ce nouveau à être une source d'apprentissage des paramètres de la loi conditionnellement au présupposé de cette loi ne permet pas de penser le radicalement nouveau. Il faut se tourner vers la phénoménologie pour que la *donation* s'associe plus facilement à une ouverture véritable au nouveau. Pour faire le lien avec l'inférence inductive, nous proposons une lecture de la réduction phénoménologique comme

projection du nouveau sur la base de connaissance. Le projeté remplit la visée tandis que le donné est le complément orthogonal à la base de connaissance. Le cercle herméneutique décrit alors un processus d'apprentissage où la phase de test d'une hypothèse est la rencontre avec le monde. Nous considérons que le passage obligé dans la quotidienneté que décrit Heidegger peut, par exemple, correspondre à ce moment empirique.

C'est toutefois chez Ricœur que nous trouvons les états les plus solides à nos propres hypothèses, à la fois du côté des variations imaginatives qui proposent une projection sur une base de connaissance étendue grâce au travail de l'imaginaire et du narratif, à la fois également du côté de sa théorie du texte qui renforce l'idée husserlienne d'un accès au monde déjà configuré (avec Ricœur, cet accès est sous une forme quasi-causale dont la richesse n'est bien décrite que par la structure narrative), à la fois enfin par la *dé-temporalisation* des textes de référence que nous voulons associer à notre processus de mise au *présent d'universalisation*.

Chapitre 5. L'équivoque

Dans les chapitres précédents, nous avons exposé l'hypothèse d'ontogénèse d'un réel dont l'accès ne se fait qu'au travers d'*histoires*. Une réserve apparaît immédiatement, celle que l'on adresse généralement aux approches narrativistes, dont les pratiques sont parfois sujet à caution. Cette réserve tient à la possibilité infinie de réécrire une histoire sur la base des mêmes faits. Afin de traiter ce point, nous revenons avec Ricœur à la question d'une épistémologie de la science historique, car le rapport histoire/vérité y est le même.

Nous nous tournons ensuite vers la notion de *plausible* pour montrer qu'il ne peut s'agir seulement d'une catégorie du discours mais bien d'une catégorie logique, voire d'une catégorie du réel sous l'hypothèse d'une ontologie événementielle. Pour cela nous étudions les idées de probables, de possibles et de virtuel chez Granger.

Le fait que dans notre hypothèse, et en accord avec Ricœur, nous ne cessons de réécrire l'histoire, nous confronte à la question de la flèche du temps. Celle-ci pose question, d'une façon duale à celle que pose l'idée de *nouveau*.

Muni de la notion de plausible, nous déclinons néanmoins à l'histoire individuelle les réflexions sur la science historique proposée par Ricœur. Nous montrons alors comment la multiplicité des histoires est au cœur même de notre mode d'être, et nous étudions ce que le pacte de vérité de l'historien devient dans notre quête d'authenticité, y compris au sens heideggérien du terme. L'authentique et la sincérité sont alors des concepts qui sont requis dans leur version *amoral* (indépendamment de toute morale) pour progresser vers l'idée de *conscience de soi* et de reconnaissance de son identité narrative. La reconnaissance dans l'échange permet de résoudre un peu plus l'équivoque : l'exposition au dire-vrai des autres est certes source d'une déstabilisation temporaire, mais elle affermit la quête de soi. Pour nous, l'appel à l'authenticité heideggérienne n'a de sens que dans le cadre élargi de la communauté. Les enjeux de chacun ne prennent sens que par la considération de ceux des autres. C'est bien dans ce jeu ou ce travail que permet l'équivoque avec la fonction référentielle que peut se constituer le monde et le sujet, par une réappropriation du dire-vrai comme acte à part entière, comme décision d'être et d'être soi. Cette perspective est confortée par l'analyse de Foucault de la *parrêsia* et sa véridiction. Le rapport aux autres et à la vérité prennent néanmoins une autre tournure, plus éthique, et dorénavant esthétique.

En conclusion, la question de l'éthique constitutive d'un soi pérenne comme celle de l'esthétique de l'existence réclament des approfondissements et une compréhension plus large du vivre-ensemble, que nous travaillons dans la *Seconde partie*. Nous concluons sur l'équivoque et son rôle de pivot dans un monde où le *nouveau* est peut-être apporté ontologiquement par la métaphore et le jeu avec les mots, ce que nous étudions également dans les chapitres qui suivent.

Seconde sous-partie : La dimension temporelle de l'accès au réel

Le temps a été omniprésent dans les chapitres précédents, mais nous avons repoussé à chaque fois cependant la clarification de son analyse. Puisque le temps se loge dans notre proposition d'ontogénèse à la fois dans l'unité principielle de notre accès au monde (l'événement configuré), et à la fois dans la dimension temporelle de l'apprentissage, il convient d'en dire plus sur sa place dans un monde partagé. Cette seconde sous-partie vise à compléter notre étude ontologique en cherchant les différents modes d'être du temps, car nous pensons qu'il est l'une des façons de penser le partage du réel au sein d'une communauté. Nous étudions pour cela les différentes approches de Ricœur, Heidegger, Husserl et Bergson, puis nous cherchons comment le temps pourrait être, selon l'expression de Ricœur, un singulier collectif. Le temps contenu dans les récits serait le premier mode d'être du temps, (imparfaitement) partageable. Un second mode d'être du temps nous est proposé par le second Heidegger et la pensée orientale du temps. Nous en proposons une phénoménologie dont le paradigme serait la métaphore, par la mise en regard paradoxale de deux mondes possibles et sa violence ontologique, ou les koans des moines bouddhistes, par l'injonction paradoxale à changer de niveau de conscience.

Chapitre 6. Husserl, Bergson, Ricœur

Nous revenons sur les apories identifiées par Ricœur. Nous travaillons ici particulièrement l'irreprésentabilité du temps et l'ancrage éventuel d'un temps phénoménologique à un temps objectif. Pour cela nous explorons le chemin pris par Husserl et celui, parallèle mais non phénoménologique, pris par Bergson. Si la métaphore du flux domine ces approches, elle n'autorise pas forcément d'y saisir le temps. La solution narrative de Ricœur, où le temps émerge avec l'histoire racontée, nous apparaît répondre en partie à cette difficulté et nous permet de détailler les éléments temporels relatifs à l'ontogénèse narrative présentée dans les chapitres précédents.

La vision linéaire d'un temps objectif a longtemps constitué la représentation dominante du temps. Même lorsqu'elle est d'abord fondée sur la perception intime de la succession, elle est ensuite *exogénéisée*. C'est le cas chez Locke par exemple (Hume, pour sa part, s'en remet finalement au mouvement comme Aristote pour donner crédit à cette intuition du temps). Cette vision d'un fil temporel qui se déroule est celle du sens commun, c'est la traduction d'un ressenti profond, celui du temps qui passe, celui de la flèche du temps, la dégénérescence et la maturation étant inexorables. Pourquoi toutefois ces deux dernières sont-elles associées à l'inconnu d'un futur et donc à la « flèche du temps » ? Cette vision n'est d'ailleurs plus vraiment celle de la science aujourd'hui, qui voit le temps comme non linéaire, et surtout multiple, et qui n'hésite pas à contester le principe de croissance de l'entropie. De nos lectures, nous concluons plutôt à sa non linéarité (son lien avec la matière par exemple) et à sa multiplicité, en physique comme en biologie. Mais, de fait, de nombreuses pensées se sont enfermées dans le même piège, celui de poser l'idée de succession comme une donnée originaire de conscience, légitimant ainsi une compréhension linéaire de la temporalité, et l'élargissant ensuite à un temps objectif.

Husserl ne réussit pas à sortir de ce piège et notre lecture de la phénoménologie husserlienne n'est pas apparue très convaincante. Comme Ricœur l'a souligné, elle renforce plus qu'elle ne dénoue les apories du temps de la conscience.

Bergson, en revanche, déploie d'emblée une vision radicalement autre. Son ontologie est proche de celle de Whitehead. Un *élan vital* entraîne l'ensemble du monde. Le *nouveau* est un flux continu. Ce que nous sommes est créé dans cette dynamique, au fur et à mesure, au travers toutefois de nos actes qui nous constituent. Ce qui donne toute sa place à la liberté contre le fatalisme du déterminisme. L'optimisme de Bergson le pousse à espérer qu'à la fin l'on saisisse l'unité de ce flux. Mais, pour lui, nul besoin de postuler cette unité, il faut plutôt viser à donner à chaque fois l'explication qui convient, sans chercher à penser des lois universelles. L'intuition doit « coïncider »,

comme le temps coïncide avec ma conscience du vécu, et non du pensé. La métaphysique bergsonienne offre de nombreuses intuitions en ligne avec nos propres hypothèses. Il ne nous semble pas néanmoins utile de la suivre sur l'ensemble de ses postulats, d'autant que certaines difficultés nous paraissent non levées à l'issue du parcours de ses écrits.

Avec Ricœur, nous retenons que l'histoire opère sur le temps, mais que le temps la structure en retour. Le temps phénoménologique est intrinsèque à l'histoire. Il en émerge. Le temps n'est plus alors cet exogène qui permet l'intuition, mais une émergence des enchaînements (quasi-)causaux. Il émerge des histoires comme une résultante, tout en étant l'un des modes d'être de cette histoire. La greffe narrative ricœurienne donne des états au *présent qui dure* bergsonien et notre logique ontogénétique permet peut-être plus encore d'articuler le passé, le présent et le futur dans le flux de nouveau que ne le décrit Bergson.

Le temps ainsi capturé par le récit ne nous livre pas tous ses secrets. D'une part, l'ancrage de ce temps au réel reste dépendant de la *représentance* du récit, avec tout l'équivoque qui l'accompagne. D'autre part, donner place dans la réalité au passé en tant qu'avoir-été au sein même de notre mémoire réclame un effort supplémentaire de conceptualisation.

A partir de ce chapitre nous consolidons l'idée d'un temps intrinsèque à nos histoires, et dès lors d'un temps contenu par nos récits, susceptible ainsi d'apporter une forme de maîtrise sur le temps qui passe et, surtout, d'ouvrir une possibilité de partage.

L'identité narrative, au sens d'un moment heideggérien où l'on rassemble les trois *ek-stases* temporelles du présent, du passé, du futur, où l'on inscrit son histoire au sein du temps du monde, pour pouvoir décider à la fois qui l'on est et ce que l'on fait, est le moment où enfin nous tenons le temps et le contenons dans l'histoire qu'on se raconte.

La position du *Dasein* assumant que les autres soient également des *Dasein*, multiplie néanmoins les temps et les histoires, les enchevêtre et pose de manière renouvelée la question de contenir *ensemble* les temps des uns et les temps des autres, et, pourquoi pas, de penser un temps qui serait partagé, contenu dans notre histoire commune.

Chapitre 7. Le temps comme « singulier collectif »

Dans le chapitre précédent, le temps est apparu contenu par la narration – le récit est le gardien du temps. Si l'ontogénèse du monde et du soi s'élabore au travers de l'enchevêtrement des histoires de chacun, peut-on penser un monde commun, un temps qui serait un *singulier collectif* ? Qu'il s'agisse du temps des horloges d'Heidegger, ou de celui du « lire l'heure » de Ricœur, rien ne permet de constituer ontologiquement un temps réellement partagé. Mais, comme à son habitude, Ricœur travaille les apories et suscite plusieurs ouvertures sur lesquelles nous portons notre propre regard.

Nous avons vu comment l'inférence permet de décrire simplement le va et vient entre le *Dasein* modélisant le monde et le *Dasein* le testant en s'y retrouvant jeté. Dans ce monde chaque fois émergeant et testé, le temps des horloges semble régner. Heidegger essaie de faire le lien entre une histoire *réelle* du *Dasein* et le récit de vie, lui-même ayant alors ses différentes constantes de temps. Mais cette histoire réelle ne pourra jamais être certifiée. Seule l'histoire commune – cet *à-peu-près-ça* qui s'ancre sur un temps *construit* du monde – semble accessible. Le point pivot est la rencontre du monde. Là, les histoires possibles révèlent l'historialité, cherchent à s'ancrer avec un *réel* supposé où le temps des horloges existerait. Sans surprise, ce déploiement autour du pivot ne permet pas un tel ancrage. En tout cas pas dans une forme exacte. C'est donc une autre piste qu'il faut explorer. Celle où l'on se met d'accord sur le temps.

Est-il possible de construire cette histoire commune qui serait tissée des histoires de chacun et qui laisserait une chance, au moins par un passage à la limite, d'approcher ce temps partagé ? Pour cela, il convient préalablement – avant même d'en partager le temps – que les histoires soient

partagées. Ricœur travaille les différentes modalités de l'échange qui ancrent intertemporellement la relation. Le pardon et la promesse en sont deux exemples, qu'Arendt avait déjà mis en exergue.

Nous étudions alors dans le cadre qui est le nôtre comment peuvent apparaître des régularités susceptibles d'ancrer un temps collectif au travers des échanges. La question de la sincérité de l'échange et de l'apprendre ensemble reviennent, toujours sans présupposé moral. Comment néanmoins apparaît un *nous* comme valeur propre d'un tel système dynamique ?

Pour que cette histoire d'un *temps partagé* ne soit plus une histoire à proprement parler, qu'elle devienne un mythe et qu'elle soit l'objet fondateur du collectif, il faut qu'il y ait eu effectivement au préalable un *nous*. Restera ensuite à savoir si, du mythe, le temps qui passe ne suscite pas la divergence. Mais la condition de possibilité d'une histoire, d'un temps comme singulier collectif, est d'abord l'émergence du *nous*. Il faut que la distance ontologique entre ces identités narratives, entre ces histoires singulières, puisse être franchie – à peu près – en *tuant le temps*, au moins l'espace d'un instant. C'est le travail qu'il nous reste à présent à conduire.

Chapitre 8. La pensée du miroitement 1 – le second Heidegger et le zen

Le chemin parcouru jusqu'ici, initié par une ontologie événementielle, prolongé par l'ontogénèse narrative, a débouché sur un temps contenu par le récit, qui émerge avec le monde et avec le soi. La volonté de prévoir tout autant que le souci d'être soi réclament de s'inscrire et d'inscrire le monde dans une histoire. Mais rien n'assure que le monde et le soi qui émergent épuisent ainsi notre accès au réel. Il paraît certes difficile d'imaginer un tel accès sans la médiation du récit, néanmoins nombreuses sont les expériences qui nous ouvrent autrement sur le réel. Il nous semble que, pour la plupart, ces expériences ontologiques sont caractérisées par une rupture brutale vis-à-vis de la stratégie de contention du temps au travers de la narration, et qu'il s'agit chaque fois d'accéder à un *temps mort* qui ouvre sur des possibilités réorganisatrices du réel.

Sur cet autre chemin, plusieurs guides sont possibles. Nous travaillons dans ce chapitre à en montrer quelques caractéristiques communes. Notre objectif reste d'identifier les possibilités de partage d'un accès au réel, les possibilités d'un monde partagé. Là où l'histoire commune reste douteuse, est-il possible de partager un moment *hors du temps* ?

La première partie de ce chapitre débute avec le plus explicitement ontologique, l'accès à la vérité de l'être tel qu'a essayé de le décrire le « second » Heidegger et son refus de la pensée calculante, son souci du vrai comme dévoilement. Cette pensée, nous proposons de la nommer « pensée du miroitement », car, comme il apparaîtra rapidement, c'est dans le mouvement même d'une pensée qui cherche à saisir que se dévoile l'être qui ne se laisse pas emprisonner dans des histoires.

En contrepoint d'Heidegger, nous allons chercher, avec l'aide de Lyotard, dans la pensée critique kantienne un autre exemple de rupture temporelle et de miroitement. Ce que Kant a développé autour de l'analytique du sublime est riche d'enseignement pour nous, même si lui se trouvait plutôt embarrassé par ce sentiment qui, contrairement au sentiment du beau disait-il, ne l'aidait pas à consolider son travail et faire le pont entre l'entendement et la raison.

Nous reprenons ensuite la piste orientaliste ouverte par Heidegger. De ce que nous comprenons du bouddhisme, et notamment du zen, au travers des travaux de Stevens ou de Duval, la pratique et la mise en situation sont les passages obligés pour aider le disciple à accéder à une pensée du miroitement. Nous écoutons également sur un thème voisin Jullien, comme passeur entre nos représentations occidentales et la pensée chinoise. Nous y découvrons d'autres formes de « temps », faites de process et de moments.

Ricœur pour sa part, reste présent également dans ce chapitre, au travers de son travail sur la métaphore. La poésie, et « en miniature », la métaphore, est l'expression de cette pensée du miroitement, car elle fait apparaître le (un) sens par l'occultation d'un autre sens. La métaphore

crée un écart, un déséquilibre, en mettant en regard deux champs sémantiques distincts. L'effort fourni pour rétablir l'équilibre, l'émergence d'un sens nouveau qui l'accompagne, permet d'approcher ce qui ne peut être raconté.

Le zen apporte quelques éclaircissements à ce mouvement de dévoilement et à cette situation de déséquilibre source de *nouveau*. Les *koans* – formes d'injonctions paradoxales aux allures d'haïkus – forcent le disciple bouddhiste à changer de registre dans sa pensée et à s'ouvrir à autre chose qu'à la « pensée calculante ». C'est aussi la démarche de Bateson, visant à appliquer le schéma de la situation de *double bind* à des fins thérapeutiques, qui nous rejoint là, elle qui nous a initialement invité à une pensée systémique d'une écologie de l'esprit.

Le point commun selon nous à tous ces exemples d'accès direct au réel est le fait, chaque fois, de « tuer le temps » de façon à ce que le jeu spéculaire entre les consciences, miroitement infini, s'annule en une « specularité nulle ».

L'ensemble de ce chapitre reste motivé par la possibilité d'un accès partagé au monde, question qui nous occupe anthropologiquement. Le chapitre suivant prolonge ce premier questionnement ; en s'appuyant sur les éléments constitutifs du temps mort de ce premier texte, il apporte quelques réponses.

Chapitre 9. La pensée du miroitement 2 – L'autre façon de partager le temps

Ce chapitre prolonge l'étude précédente. Nous avons décrit le mode ontologique d'un temps sans histoire, puis nous avons trouvé des modes d'accès à ce temps-là, poésie, *koan*, *double-bind*, et défini et illustré ce que peut être une pensée du miroitement. Nous avons également laissé entendre que les autres, dans un jeu collectif, pourraient être des supports à un accès plus direct au réel, et à ce que nous sommes. Nous étudions maintenant la possibilité effective de partager un moment hors du temps, sans avoir recours ni à un maître zen, ni à un psychothérapeute, ni à une méditation solitaire. Nous cherchons un cadre analytique au sein duquel nous pouvons conceptualiser à la fois le temps contenu de nos histoires et le temps mort. Nous présentons ce cadre à l'aide des travaux de Dupuy et de Lasry sur l'individualisme méthodologique complexe et les concepts de *spécularité infinie* et de *spécularité nulle*. Nous explorons alors les lieux du vivre-ensemble qui échappent au temps qui passe, ces moments partagés qui autorisent l'émergence d'un *nous*. Une brève phénoménologie du temps mort au quotidien ouvre des perspectives en vue de la seconde partie : désir, orgasme, rire, sublime, effroi, injustice, autant de moments où le *nous* pourra s'ancrer et le vivre-ensemble se construire.

Que deviennent « par la suite » ces moments « hors du temps » ? Dans la lecture qu'on en fait, l'histoire qu'on se raconte alors repose sur la certitude de partager quelque chose avec l'autre, d'avoir ancré quelque part sa relation à l'autre, d'avoir un début de recouvrement des deux collections d'histoires enchevêtrées. A partir de cette ancre, le travail à rebours va pouvoir commencer. L'histoire « commune » débute. Ces moments de partage, où le temps s'avère maîtrisé, contenu dans un échange qui fait les yeux sourire – l'espoir naître – et la jubilation nous donner la force de vivre et de vivre ensemble, sont en effet d'authentiques rapports aux autres qui ouvrent la possibilité dans le temps d'un *nous*.

Chapitre 10. Conclusion de la première partie

La conclusion de cette première partie fait le point sur notre parti pris ontologique. Nous revenons sur les différentes coupures axiomatiques, sur les résultats obtenus et sur le cadre qui s'ébauche. L'hypothèse d'un flux comme transcendance exogène ne semble pas indispensable, et pourtant elle est le pendant du radicalement nouveau. Ce chapitre ouvre sur l'enjeu social que ce cadre représente. Notamment sur l'autonomie, la liberté et l'initiative, toujours possibles narrativement, et la responsabilité sociale et politique qu'elles entraînent.

Seconde partie : L'écologie politique dans un cadre ontogénétique

Quelles sont les implications de l'ontogénèse narrative pour ce qui est du vivre-ensemble ? Et que signifie vivre-ensemble ? Nous parcourons les principales philosophies politiques en débat aujourd'hui, et essayons de construire ce que pourrait être une république dans le cadre d'une écologie politique. Une philosophie morale semble s'imposer, que nous détaillons dans la seconde sous-partie. L'émergence de lois dans ce cadre, ce qui nous constitue, donne une place aux institutions au-delà de ce que la vision libertaire de l'écologie politique pouvait attendre, et elle réintroduit une forme de transcendance à la raison. Cette vision du vivre-ensemble ravive en contrepartie les couleurs de la république.

Première sous-partie : La République et les confins

Nous explorons dans cette première sous-partie les débats et les pensées du vivre-ensemble : la question républicaine, autour des idées de liberté, égalité et de fraternité, mais aussi autour du propre (plus que de la propriété) et de la reconnaissance. Nous étudions le néo-républicanisme aujourd'hui en vogue, et les impasses du libéralisme au sens strict. La pluralité de la communauté ne peut être pensée comme l'addition simple de trajectoires singulières et, par ailleurs, la communauté doit s'ouvrir aux confins pour se renouveler. L'autonomie n'est pas une question individuelle. Nous reprenons alors à nouveau frais l'ensemble de ces idées à l'aune de notre cadre d'ontogénèse narrative. Il apparaît alors nécessaire d'envisager la question morale.

Chapitre 11. Liberté, égalité, fraternité

Le chapitre étudie au travers du triptyque de la devise républicaine française, et des tensions qu'il suscite, les différentes philosophies politiques les plus débattues. La notion de *liberté* est source de profonds clivages, que nous explorons notamment avec Fœssel, selon que l'on retient sa version positive (l'autonomie kantienne par exemple, ou la vision rousseauiste), négative (la non-interférence des libéraux depuis Constant) ou comme non-domination (les néo-républicanistes – Skinner, Pettit). Nous entrevoyons la liberté comme instrument de gouvernement dans nos sociétés néolibérales et introduisons le concept de *gouvernementalité* de Foucault.

L'*égalité* ouvre également de multiples questions et les différentes *théories de la justice* (Rawls, Dworkin, Sen, Cohen, Walzer) ont donné lieu à des débats porteurs d'approfondissements et d'explicitation des anthropologies sous-jacentes. En particulier, la question de l'égalité des chances comme celle de mérite doivent être examinées. L'aune des *politiques publiques actives*, qui visent à responsabiliser les citoyens, permet d'en dire long sur les conséquences de théories de la justice d'inspiration rawlsienne. Leur critique justifie d'introduire une première fois l'idée de reconnaissance et les travaux de Fraser. Auparavant, nous aurons étudié en quoi l'égalité en droit est aujourd'hui plus une *équité* au sens aristotélicien du terme, l'égalité elle-même ne restant qu'une idée directrice pour les juges. Nous observons que, parallèlement, l'égalité est, depuis Tocqueville jusqu'à Zask, pensée comme un repoussoir, ou pour le moins comme un risque d'écrasement de l'individu par la normalité. L'on pressent avec Zask que la façon de considérer le rapport de chacun à la communauté, comment notamment chacun y *prend part*, est alors un préalable avant d'espérer rendre positif le concept d'égalité.

La *fraternité*, qui n'était pas en 1789 aux côtés de la liberté et de l'égalité, oblige également à penser en profondeur ces représentations sous-jacentes. Pour certains, la fraternité a l'avantage d'être pré-institutionnelle (Hunyadi), à la limite d'une transcendance (Debray). Ce qui serait important serait le mouvement de fraternisation (Chalier, Debray) plus que la fraternité elle-même qui, de fait, referme le cercle des frères et s'oppose parfois trop violemment au reste du monde.

Nous élargissons enfin le triptyque à la *propriété* et surtout au *propre*, qui nous permet d'interroger la compassion (avec Zaric), le *care* (avec Garrau et Le Goff, Tronto, Laugier, ou Deschênes), et

d'ouvrir sur la notion de *proche* (qui permet d'introduire l'idée ricœurienne de juste distance et d'institution).

Néanmoins, la coexistence peut être antinomique de la liberté et des autres idées républicaines pose en elle-même difficulté. Balibar cherche à y répondre via son concept d'*égaliberté* ; Honneth, avec celui de *liberté sociale*, fait appel à la philosophie expérimentale du pragmatiste Dewey pour renouveler activement la pensée démocratique et réconcilier ces différentes idées. Mais c'est la lecture que fait Zask de ce dernier qui nous paraît la plus proche de sa pensée, et, d'une certaine façon, du cadre qui est le nôtre. Celle-ci, néanmoins, pêche par excès d'enthousiasme. L'analyse de Dewey, pourtant très en ligne ontologiquement avec la nôtre, suggère une société où la technocratie régule une bonne part des questions qui se posent au *public*, ce qui nous éloigne de l'idéal égalitaire.

Chapitre 12. Entre libéralisme et jacobinisme

Nous explorons dans ce chapitre les différentes philosophies politiques qui ces dernières années sont en débat, entre libéralisme et jacobinisme, entre multiculturalisme et républicanisme. Nous étudions en particulier le néo-républicanisme de Pettit dont l'approche a permis à de nombreux penseurs très différents les uns des autres de se réunir face aux positions traditionnelles jugées trop extrêmes. Les communautariens pour leur part, s'ils s'opposent aux libéraux au sens strict (par la préexistence de la communauté à l'individu), se séparent des jacobins tenants d'une république fondée par sa communauté et les multiculturalistes. La pluralité n'est toutefois pas uniquement pensable comme coexistence de communautés culturelles. Les travaux de Walzer et l'analyse qu'en fait Lacroix, ont par exemple permis de penser nos sociétés comme des sphères séparées, et d'élaborer une *théorie de la justice* qui, si elle est loin de faire consensus, n'en est pas moins riche conceptuellement. Le pluralisme est d'ailleurs l'objet du second temps de ce chapitre, qui permet d'aller plus en profondeur avec Guérard de Latour et Bessone, deux philosophes offrant des analyses critiques et des tentatives de synthèse sur le sujet. Il apparaît qu'un multiculturalisme républicain est envisageable.

Nous terminons ce chapitre par une revue des différentes théories de la reconnaissance (Taylor, Honneth, Ricœur, Fraser et Abel) qui sera apparue auparavant comme un des points clefs des philosophies politiques de ce début du XXI^{ème} siècle et qui ouvre la perspective éthique de façon renouvelée.

Chapitre 13. Dynamiques plurielles

Nous cherchons dans ce chapitre à mieux articuler l'individu à la société. Peut-on conférer à des entités collectives une forme d'autonomie ? Une capacité à juger et à décider – une *agency* ? Pettit a spécifiquement travaillé ce thème qui est majeur pour le républicanisme dans son débat avec le libéralisme. Dans une tout autre perspective, Landemore apporte également des éléments en travaillant l'idée que la diversité et le nombre sont sources de sagesse collective, question cruciale en ces temps de réseaux sociaux.

Nous étudions ensuite trois penseurs clefs sur ces deux thèmes de la pluralité et de la capacité à l'autonomie : Arendt, Castoriadis et Lyotard. Au-delà du pluralisme, chacun, par son ontologie ou son anthropologie sous-jacentes, apporte d'importants éléments de réflexion. Les deux premiers, avec des approches très lointaines l'une de l'autre, mais avec une même passion pour la Cité grecque, pensent la dynamique de la société et son articulation à la liberté (Arendt et l'*initiative*) ou à l'autonomie (Castoriadis et l'*imaginaire instituant*).

Nous travaillons ces deux pensées au plus près, montrant combien l'ontologie d'Arendt est loin d'un libéralisme traditionnel, et celle de Castoriadis en recherche d'une source de nouveau.

Lyotard, sur la base d'une ontologie de phrases, propose une vision libertaire qui assume l'idée républicaine, cette dernière se présentant toutefois aux antipodes de celle des néo-républicains et faisant la part belle aux confins. Le « paganisme » de Lyotard est une pensée des « confins », « qui ne sont pas nécessairement incultes, qui sont les horizons de ces ballades au cours desquelles on voit du pays. On n'y est pas chez soi. On ne s'attend pas à y découvrir la vérité, on y rencontre des entités en nombre, sujettes aux métamorphoses, aux mensonges, aux envies et aux colères : des dieux passibles. » L'ontologie de Lyotard fait écho à la vision développée dans notre première partie et la part belle donnée au narratif. La lecture originale de la dynamique sociale qu'en tire Lyotard et la tension libertaire entre la tentation relativiste d'une part et l'idéal de Justice d'autre part est d'ailleurs celle que nous rencontrons nous-mêmes.

Chapitre 14. L'idée d'une écologie politique

Après cette revue forcément sélective des questions de philosophies politiques des trois premiers chapitres, il nous faut exploiter ce matériau pour notre propre questionnement, dans le cadre de l'ontogénèse narrative décrit dans la première partie. Nous reprenons pour cela les idées de liberté, d'égalité et de fraternité, complétées ici aussi par le propre et la compassion.

La première question se résume en trouver une légitimité à parler d'autonomie dans un monde construit comme pure hétéronomie (c'est la dimension systémique). L'idée de *nouveau* que la liberté incarnerait (à la Bergson) est consistante avec notre cadre et avec l'*initiative* d'Arendt ou de Ricœur. Mais elle ne peut se penser comme un solipsisme ou en opposition à la liberté des autres. Si l'autonomie est capacité à se forger ses lois et capacité à les respecter, et si elle se matérialise dans un *geste au présent d'initiative*, il convient de revenir sur ce qui est *création* et ce qui est *reconfiguration*. L'enjeu de la liberté semble être de pouvoir choisir *son histoire* comme l'ensemble des plausibles sur la base desquels nous *émergeons* authentiquement. La liberté serait-elle la possibilité offerte de « réviser » son histoire, lorsque la réalité – au sens du déroulement des vécus qui s'en suivent – nous rappelle à l'ordre et nécessite de remettre à niveau nos ambitions ? Ou est-elle plutôt, au sein d'un cadre donné, l'imprévisibilité qu'il nous reste aux yeux des autres – et aux nôtres ? Ou bien encore, n'est-elle pas la garantie qu'il n'y aura pas de jugement des autres – de révisions de *qui* nous sommes dans leurs regards et dans leurs paroles – lorsque nous agissons ? Est-elle également l'absence de comptes à rendre ? L'absence d'autorisation à demander ou à attendre des autres lorsqu'il s'agit d'agir ? Ma liberté consisterait justement à éprouver l'*ensemble* de ces capacités. La *puissance* serait l'étendue des plausibles au sein desquels nous choisissons qui nous sommes. Sachant que je ne choisis jamais à proprement parler qui je suis, mais que je réponds à un appel de ce qui, informe, me constitue et souhaite, tel le geste de l'artiste, être. Et que l'expression de cet être au sein d'un récit donnera de fait forme. Le pari ici est fait que l'étendue des plausibles est corrélé avec l'ambition qui la précède, et que la liberté, alors, est d'être conforme aux lois qui me constituent.

La seconde question relève d'un questionnement éthique et permet d'aller plus loin dans ce que serait l'autonomie pour soi, pour les autres : peut-on décliner l'impératif catégorique dans un tel univers ? Lorsqu'on considère la dimension temporelle, l'émancipation apparaît comme une clef pédagogique qu'il convient de considérer collectivement ou individuellement. Une éthique *rationnelle* commence alors à se dessiner. Aux côtés des questions de justice, que nous abordons dans le chapitre suivant et qui nous enjoignent à *viser juste*, mais aussi à accepter l'idée d'une *juste démesure*, le concept d'*empowerment* est introduit. Cette idée de donner de la *puissance* à l'autre va, selon nous, avec une autre idée qui consiste à *rendre beau*. Notre rapport aux autres, s'il doit viser rationnellement la construction d'une Cité, passe par l'idée de donner – ou de rendre – ce qui constitue pour tous et donc pour nous une source de vie, au sens de susciter l'*incarnation du nouveau*. *Rendre beau, rendre libre, rendre puissant*, pourrait alors constituer la base d'une éthique

rationnellement fondée, c'est-à-dire indépendamment de toute transcendance extérieure justifiant nos valeurs. Elle donnera lieu à des développements dans les chapitres qui suivent.

L'ergodicité nous permet d'aborder les questions d'égalité et de fraternité. Elle suppose à *chaque instant* que nous pourrions être – plus précisément, que nous aurions pu être – l'autre et que l'autre pourrait être nous ; elle ne hiérarchise aucune expérience a priori puisque toutes sont sources d'apprentissage pour tous ; elle devrait impliquer le respect de chacun. Une ambiguïté réside néanmoins dans ce conditionnel car il semble bien que soit requis une dimension supplémentaire, si l'on veut que l'ergodicité se transporte rationnellement sur le plan moral, i.e. que le « ça aurait pu être moi » et le « ça pourrait être moi » entraîne une empathie spontanée, et non un simple enrichissement de ma base de connaissance. On peut arguer, et c'est l'un des points que nous développerons, que l'ergodicité s'articule naturellement à l'*empowerment* au sens où il est rationnel d'agir de façon à donner plus de possibles aux autres de façon à ce que les trajectoires de tous s'enrichissent mutuellement. On peut également observer que la notion d'égalité – et en particulier celle d'égalité des chances – n'offre pas beaucoup plus de garantie morale. L'égalité en droit contient une autre idée. L'on sait combien une telle égalité est théorique, mais elle reste une condition de recours et d'idéal essentielle.

Nous travaillons également l'idée de propre et l'idée de proche, notamment avec Abel. En contrepoint, le *care* et la compassion sont discutés, avec en particulier le concept de vulnérabilité, pour lequel nous proposons une définition compatible avec notre cadre d'analyse.

Nous interrogeons en parallèle ce qui, au-delà de la raison, pourrait nous aider au plan éthique, en étudiant notamment les travaux d'Abel. Nous retrouvons en particulier l'idée de *sincérité* qu'il étudie à partir de Bayle. L'*éthique du temps* et l'*éthique de la prise*, proposées par Abel, sont également discutées. Enfin, nous cherchons à montrer la valeur des concepts d'honneur et de *code d'honneur*, aujourd'hui quelque peu désuets.

Les questions *normatives* abordées, vient celle de la *gouvernementalité*, qui réclame une vision *positive* du monde qui est le nôtre, et une explicitation des critères susceptibles d'être ceux d'un tel *gouvernement* et de ses institutions. Pour cela nous re-décrivons synthétiquement le système dynamique d'une communauté. Nous prenons le temps de faire jouer le rôle critique de la figure de *l'insensé*, au travers de la lecture de Spector. Puis nous abordons l'idée de *décentralisation du critère*, cher aux économistes normatifs et sous-jacente à l'idée de *gouvernementalité* de Foucault. Le concept de *nudge*, de Thaler et Sunstein, a remis au goût du jour cette vision au cœur de la pensée libérale lorsqu'elle se souvient qu'elle est système.

Nous abordons, avec Abel, Benasayag et del Rey, la question du conflit et du rôle de la colère dans ce qui fait que le système reste système, car – justement – la *gouvernementalité* doit inclure le conflit dans sa version la plus efficace. Les stratégies de justification, avec Ricœur, ou Boltanski et Thévenot, ne nous paraissent pas rendre véritablement compte de la difficulté.

Nous reprenons donc positivement l'idée de gouvernementalité de Foucault en proposant une vision des risques en termes de vulnérabilité. Le critère global ne peut se contenter d'un critère de minimisation du risque, de maintien de la viabilité du système, comme la pensée de Varela le suggère pour tout système vivant. L'enjeu est de faire en sorte que puisse émerger un critère et réussir à le mettre en œuvre dans le respect de l'histoire de chacun, *tout en* réduisant les vulnérabilités individuelles et en surveillant la vulnérabilité globale. Ce critère global peut selon nous reprendre les maximes issues de l'impératif catégorique de façon à en favoriser le recours : apprendre ensemble, rendre libre, beau et puissant, apporter justesse, fidélité et sensibilité nous semblent constituer un programme éducatif, législatif et juridique digne d'être considéré... Mais l'enjeu est situé à différents niveaux simultanément, et notamment la forme démocratique et ses règles, et le fond de ce qui est débattu et décidé. La mise en place d'une gouvernementalité doit

disposer d'institutions suffisamment ouvertes pour ne pas figer la dynamique sociétale ni s'enliser dans l'institué. Sans cette ouverture, la critique foucaldienne redevient pertinente quel que soit le critère du gouvernement.

Enfin, nous abordons le thème de l'écologie politique, en vue d'en clarifier notre propre définition de cette pensée. Nous retraçons avec Zin et Sas la généalogie de l'idée et les différentes définitions envisageables. Nous précisons également la pensée de Gorz et son évolution au fil des années.

Le principe d'ontogénèse que nous avons retenu souligne notre proximité avec la pensée de Gorz ou d'Illich lorsqu'il s'agit de penser l'individu comme se co-construisant avec la société qui l'entoure. La notion de contre-productivité d'Illich est – dans un tel cadre d'un système dynamique endogène, sans transcendance – naturelle. L'autonomie passe par ailleurs par une lutte contre l'hétéronomie comprise comme une prise de conscience réflexive partagée de ces dynamiques qui nous concernent, dont nous sommes responsables, mais qui nous dépassent également. Une certaine idée du « proche » est en tension – plus chez Gorz que chez Illich – avec une pensée de l'universel. C'est l'un des points que nous travaillons avec le thème républicain. Mais l'idée de singularité, ces « dieux passibles » des confins, que nous avons trouvée chez Lyotard, ne doit pas nous quitter malgré la tournure qu'a pris notre monde, et malgré – ou plutôt grâce à – la représentation systémique que nous avons retenue.

Le passage de l'égalité à la solidarité, de la fraternité à la responsabilité que préconisent certains écologistes reste à éprouver, et nos propres catégories n'y conduisent pas directement. De même, la démocratie participative, telle que proposée dans une logique habermassienne ou le principe responsabilité de Jonas, ne correspondent pas spontanément avec nos analyses. Elles semblent par ailleurs quelque peu reprises, et Sas l'indique, par un manque de perspectives positives, constructives et collectives, de l'idéologie libertaire, surtout lorsqu'elle est teintée d'austérité comme chez Illich.

Nous essayons dans notre travail de séparer ce qui relève du cadre axiomatique, de l'éthique qui en découle logiquement, de celle qui est le fruit de nos propres souhaits, de ce que nécessite la mise en œuvre positive ici et maintenant pour se rapprocher au mieux de ce vivre-ensemble idéal. Jonas n'apparaît objectivement à aucun de ces moments. Habermas pourrait apparaître dans le dernier temps, mais comme nous l'avons vu dans les chapitres précédents, ou au travers de la discussion sur le conflit et sur la conviction, d'autres formes institutionnelles semblent devoir être trouvées. La logique pragmatiste reprise à Dewey par exemple, ouvre selon nous de meilleures pistes, car moins contraintes par une normativité a priori.

Seconde sous-partie : Essais pour fonder en raison une éthique

De l'analyse précédente, il ressort la nécessité de fonder le juste « en raison », afin de décliner l'impératif catégorique dans notre cadre. Justesse, fidélité et sensibilité apparaissent trois qualités qui, loin de réclamer la fameuse juste mesure qui va d'Aristote à Ricœur en passant par Camus, nous entraîne vers une juste démesure. Rendre beau, libre et puissant pourraient alors compléter l'idéal moral fondé en raison, ainsi que, plus profondément encore, l'injonction à apprendre ensemble. Quelle constitution collective peut-on imaginer sur ces bases ? Quel Droit ? La vision finale que nous offrons de la société est-elle condamnée à nous offrir le pire du libéral sécuritaire ?

Chapitre 15. Les raisons du Juste

Peut-on fonder le Juste en raison ? A partir de Ricœur qui voit le sentiment d'injustice comme premier et de Camus pour qui la révolte est constitution d'une communauté autour de valeurs, nous cherchons comment un modèle narratif de l'accès au réel peut ouvrir à l'amoral du Juste, ce qui, dans notre sens de la justice, serait fondé *en raison* et non simplement un choix éthique. L'inénarrable – l'impossibilité à répondre à la question *Pourquoi ?* – initierait le sentiment

d'injustice. Le besoin de prévoir s'associerait alors à celui de *voir juste*, mettant la justesse au cœur de la justice. Une balance, symbole de la justice, doit posséder cette qualité de justesse, mais elle doit également être fidèle et sensible. Ces deux dernières qualités viennent enrichir la notion de justesse, montrant par exemple l'inscription temporelle de la sincérité et la fragilité due à la sensibilité à laquelle s'expose le juste.

Une métrique narrative permettrait de donner du sens à la juste mesure et à la juste distance qui articulent, d'Aristote à Ricœur et Camus, la justice en action. Mais c'est pourtant à une *juste démesure* que nous aboutissons, seule réponse face à l'impossibilité de donner raison à l'idée de seuil.

La démesure n'est pas synonyme de destruction. Elle est d'abord don de soi. Le don de soi à ses frères, total et sans retour attendu. Et ce don de soi est finalement nécessaire dans l'éthique de la sincérité. Il est ce qui rendra vivante toute institution, et en particulier sa matrice, la fraternité. Elle semble en revanche elle-même irréductible à toute institutionnalisation, et doit se déployer au gré des histoires de chacun.

Chapitre 16. Rendre libre, rendre beau, rendre puissant

Pour engendrer la liberté de l'autre, il convient de contourner l'injonction paradoxale « Sois autonome ! » Mais quelle autonomie recherchons-nous pour nos frères ? Celle issue de l'ancrage que lui offre notre reconnaissance de qui il est, lui permettant ensuite la prise de risque de l'action ? Ou bien celle d'une déstabilisation qui force le mouvement, sans avoir à préjuger de ce que ce mouvement sera ? Nous relions dans ce chapitre ces deux possibilités aux deux sentiments esthétiques que sont le Beau et le Sublime. Nous définissons pour cela l'autonomie, d'une manière très en ligne avec l'ontologie de l'acte que propose Ricœur, comme *la capacité d'initier un cours d'histoire ambitieux et d'en sentir la cohérence avec une vérité sous-jacente*. Le terme ambitieux renvoie à la possibilité du nouveau, voire du radicalement nouveau.

Nous travaillons alors à identifier ce que serait une belle histoire. Pour cela nous reprenons l'histoire de l'esthétique en Allemagne jusqu'à Kant et l'idée de sublime. Si le sublime est le sentiment de la liberté éprouvée face à la démesure du monde, s'il est la « jouissance du réel », « l'absolu de puissance » comme dit Lyotard, n'est-ce pas le sentiment qu'il nous faut partager si nous désirons rendre libre les autres ? L'inconditionnalité qui surgit dans le sentiment sublime serait la clef pour que notre démarche ne soit pas au final celle de l'injonction paradoxale faite à l'autre d'être autonome. Il y aurait donc le beau qui viserait une forme de réassurance constante à une forme de conformité et le sublime qui viserait à l'inverse à offrir la puissance. Mais l'idée d'une belle histoire réclame d'autres analyses, qu'offrent aujourd'hui certains travaux autour du cinéma et de la littérature. Il faut alors explorer l'idée d'émotion qui dépasse les travaux structuralistes. A partir de Sternberg, nous lisons également Wulff, Kukkonen, Lehne et Koelsch ou Baroni, pour mieux faire apparaître l'idée d'attente et d'inquiétude, de suspense, née d'une discordance entre le récit et notre fonction anticipatrice, et de sa résolution. La plupart du temps sont mises en avant des émotions négatives, auxquelles on attribue des vertus évolutionnaires (Menninghaus, Grodal...). Un groupe de chercheurs se penche à l'inverse sur le *kama muta*, terme générique d'une émotion positive qu'engendreraient les belles histoires (Seibt notamment).

Nous étudions ensuite ce que l'idée du souci de soi, chez Emerson ou chez Foucault, nous invite à initier chez les autres. L'articulation entre le souci de soi et le souci des autres est moins clair chez Emerson, mais n'est pas non plus complètement convaincant chez Foucault. Néanmoins, nous retrouvons chez ce dernier les dimensions esthétiques et éthiques de l'histoire dont on doit se soucier, chez soi comme chez les autres. Foucault nous offre également la transition vers la question de la gouvernementalité de soi et des autres. Nous refusons de limiter la gouvernementalité à sa version néolibérale et assumons la forme d'instrumentalisation de l'autre qu'elle implique. La

pensée est *calculante*. Pour nous, l'intelligence de l'autre réclame le spéculaire, et, d'une certaine façon, la spécularité est la forme ultime de l'intelligence. Nous concluons sur le proche et le lointain et le début de l'institution.

Chapitre 17. Apprendre ensemble

Qu'il s'agisse d'être juste au sens de la justesse, de la sensibilité, de la fidélité, ou qu'il s'agisse de rendre beau, libre, puissant, le dialogue qui s'instaure, à deux ou à plusieurs, relève d'un apprentissage. Nous avons étudié l'inférence inductive dans la *Première partie*, reportant à plus loin l'exploration de comment apprendre ensemble. Derrière cette question se tient celle du collectif, à nouveau, et d'une possible intentionnalité partagée. Après être reparti de Ricœur, de Peirce et de la Recherche que conduit la communauté, nous consacrons du temps à l'idée d'action concertée, d'intentionnalité partagée (Searle, Bratman, Gilbert, Tuomela), d'esprit étendu (Tollefsen, Gallagher).

Muni de ces idées d'intentionnalité collective et d'attention jointe, nous explorons d'autres champs de recherche. Nous considérons en particulier le témoignage comme archétype d'un apprentissage collectif (Lipton, Gelfert, Lackey, Fricker). La psychologie / philosophie expérimentale (Sobel, Brownell, Carpenter) nous permet de tester de nombreuses hypothèses sur l'apprentissage et le rôle des autres dans cet apprentissage. Nous étudions dans ce cadre ce qu'il en est du narratif (Delafield-Butt et Trevarthen). Nous faisons également le point sur les travaux de simulations, en rapide développement, dans le cadre des modèles multi-agents (Steels, Ferber). La dimension systémique sort renforcée de ce qui ressemble de plus en plus à notre hypothèse d'ontogénèse narrative.

Nous étudions alors dans la dernière partie l'idée de *psychologie écologique* portée notamment par Rączaszek-Leonardi. Dans un cadre également très expérimental, cette dernière ne cesse d'étayer la thèse phylogénétique d'une inscription des événements de parole dans nos structures les plus génétiques qui, en retour, structurent nos échanges. La thèse s'appuie sur une représentation de notre monde, des différents individus qui y habitent, leurs corps comme leurs esprits, comme autant de systèmes dynamiques inter-reliés et évoluant avec des constantes de temps aussi bien brèves que longues. Les échanges verbaux ou non verbaux peuvent alors être pensés comme événements « physiques » et plus formellement comme des contraintes structurant (Rączaszek-Leonardi utilise en anglais le terme de *harnessing*, proche de harnais) la dynamique jointe des différents systèmes.

Nous pouvons alors étendre cette thèse de *psychologie écologique* à l'hypothèse narrative afin de retrouver les concepts de *présent continu* et de *présent d'universalisation* développés dans la *Première partie*, ainsi que ceux de *factorisation statistique* de l'information autour d'axes constitués par des histoires au présent d'universalisation. Nous concluons en réinterrogeant l'idée d'*apprendre ensemble*, et notamment l'arbitrage à conduire entre la structuration et le nouveau, le sédimenté et l'horizon utopique de l'apprentissage, avec la prise de risque qu'il implique.

Chapitre 18. Conclusion de la seconde partie

Dans ce dernier chapitre nous voulons préciser ce qui nous constitue. L'institution, telle que la définit Searle (l'attribution de fonctions et de statuts aux individus et aux choses, permettant que tous reconnaissent que « X compte pour Y dans le contexte C »), semble manquer quelque chose de plus profond, qui se constitue en même temps que le langage lui-même selon Ricœur, et qui réclame une convergence des représentations. La dimension éthique prend avec Ricœur d'emblée sa place dans la future Cité. Mieux, l'obligation se fait jour comme injonction à être non seulement citoyen mais aussi législateur de cette Cité. Pourtant, l'institution archétypique qu'est le Droit n'ouvre pas à tous les citoyens le rôle de législateur, même au travers de la représentation démocratique. Dworkin comme tous les libéraux s'inquiète en effet de la tyrannie de la majorité et

considère que les juges doivent garder une forme de pouvoir législatif permettant la défense des droits individuels. Cette vision du Droit montre combien ce dernier n'est pas quelque chose de fixe et qu'au contraire il s'élabore dans la Cité au fil du temps. Dworkin donnent un rôle important aux principes, qui sont à l'origine même de la constitution de la Cité, une stabilité plus grande ; d'autres philosophes du Droit, comme Hart, pensent nécessaire qu'une règle de reconnaissance soit explicitée initialement. Avec Ricœur, nous endogénéisons la dynamique du Droit et considérons que la Cité, et derrière le réel, s'élaborent à partir du Droit autant que le Droit s'élabore à partir d'eux. Nous cherchons également comment universaliser la fonction du juge dont l'acte de juger semble finalement le même que celui de tout citoyen. La force du droit peut alors être mise en balance avec un *code d'honneur* qui donnerait à tous la possibilité d'interpréter le Droit. Nous définissons finalement l'institution à partir du dévoilement public des lois issues des histoires au présent d'universalisation. La métaphore statistique d'un système dynamique d'histoires enchevêtrées autour des axes principaux que constituent de façon endogène ces lois permet de décrire complètement ce qui nous constitue. Nous observons pour finir les dangers d'une telle représentation, notamment à partir des analyses de Föessel sur l'Etat libéral sécuritaire.

Conclusion générale

Nous pensons avoir montré la possibilité d'une pensée écologique et ses implications méthodologiques, ontologiques, politiques et morales. La métaphore statistique et la métaphore narrative se sont révélées productives. L'ontogénèse narrative, si on accepte d'y adjoindre la possibilité du *radicalement nouveau*, fait disparaître l'antinomie d'une liberté pensable dans un monde déterminé causalement. Dès lors la liberté n'a plus à se méfier de l'égalité ni de la fraternité, bien au contraire.

Une écologie politique est libertaire mais fait la part belle aux institutions. Celles-ci sont néanmoins considérées comme endogènes, et la liberté comprise comme dévoilement du nouveau et cohérence avec ce qui nous constitue doit rendre vives ces institutions. La vulnérabilité doit rester le souci d'une gouvernamentalité qui assume la fraternité et l'égalité comme hypothèse incontournable d'un bien commun que doivent être les institutions, à commencer par le langage, clef pour apprendre ensemble. L'idée de République n'est alors pas antinomique d'une telle écologie politique, mais le bien commun n'y est plus transcendant.

Justesse, sensibilité, fidélité, ces trois injonctions relèveraient de la raison. De même s'agirait-il de rendre beau, libre, puissant et d'apprendre ensemble... Cette normativité laisse au final transparaître une forme de transcendance de la raison, difficile à intégrer parfaitement dans notre travail, sauf à imaginer que ce n'est qu'une idée de leurre que nous aurions trouvée là. C'est l'idée de code d'honneur plus que d'impératif catégorique qu'il faudrait alors considérer.

Première partie : Ontogénèse d'un réel partagé

Chapitre 1 : L'herméneutique événementiale de Romano

« C'est la fonction positive de l'herméneutique, sa fonction d'instauration, d'institution de l'homme ; elle consiste en ceci : que soit suscitée la possibilité de l'homme, par le moyen d'une parole qui donne ce qu'elle dit. »¹

Nous avons décrit en introduction l'idée d'*encompassing* que nous souhaitons établir comme démarche méthodologique dans notre travail. Nous voulons la mettre en œuvre dès ce premier chapitre. L'herméneutique événementiale de Romano, dans la lignée de l'ontologie fondamentale de Heidegger, est une pensée structurée, formant système. Elle ne se laisse pas aisément « comprendre » par une pensée qui se voudrait plus ample, ou plus ouverte. Romano a d'une certaine manière fourni lui-même cet effort d'*encompassing* vis-à-vis de l'ontologie fondamentale heideggérienne, en montrant comment *dérivée* celle-ci de l'herméneutique événementiale. Nous cherchons à notre tour à *ouvrir* l'herméneutique événementiale à d'autres pensées, sans prétendre fournir un cadre qui la comprenne totalement.

D'ailleurs, comme nous l'avons annoncé, l'*encompassing* ne prétend pas mettre en évidence une pensée en surplomb d'où il serait possible de dériver toutes les autres. Il s'agit plutôt d'identifier ce qui est *irréductible* dans chacune, et d'en vérifier le caractère axiomatique. Parfois en effet, certaines convictions affichées n'ont finalement aucun rôle logique dans la construction de la pensée et se surajoutent en quelque sorte aux conclusions. Parfois ces convictions ont véritablement un rôle axiomatique et infléchissent le raisonnement dans une direction. L'ensemble du raisonnement peut alors être modifié en changeant de point de départ. Comme nous l'avons dit, il s'agit de laisser libres les choix axiomatiques une fois révélés – considérés comme autant d'instanciations différentes d'un même modèle plus vaste – et, en revanche, de mettre à disposition de tous, y compris de ceux qui feraient d'autres choix axiomatiques, la richesse des concepts apportés par une pensée.

L'exercice auquel nous nous livrons ici est ainsi d'essayer d'enrichir une pensée ricœurienne des concepts *événementiaux* qu'offre la pensée de Romano et, inversement, d'ouvrir l'herméneutique événementiale. Après avoir brièvement présenté les principaux concepts de cette dernière, différentes pistes sont proposées. Ce travail permet alors dans un dernier temps de discuter ce qui nous paraît plus axiomatique que phénoménologique chez Romano, notamment l'hypothèse *réaliste*.

¹ Paul RICŒUR (1967) : *Plaidoyer pour l'utopie ecclésiale*, Labor et fides, dorénavant [PPUE].

L'herméneutique événementiale de Romano

L'événement

Les faits intramondains peuvent survenir et apporter leurs lots de surprises. Anticipés, non-anticipés ou mal anticipés, ils seront toujours, en tant que faits, interprétés *a priori* comme *a posteriori* au sein d'un contexte, sur la base d'un système interprétatif *quasi-causal*¹. Le système utilisé *a priori*, pour anticiper le fait à venir, et celui auquel on a recours *a posteriori*, pour justifier son actualisation, sont-ils identiques ? Un événement est précisément ce qui transforme notre compréhension du monde : un fait *fera date* si les deux systèmes *a priori* et *a posteriori* sont radicalement différents. « [L'événement] ne réalise pas seulement un possible préalable, pré-esquissé dans l'horizon de notre monde ambiant, il atteint le possible à sa racine et, par suite, il bouleverse le monde même de celui à qui il survient : ce n'est pas tel ou tel possible, c'est la « face du possible », la « face du monde » qui apparaît pour lui changée. »²

La métaphysique traditionnelle n'offre pas de cadre pour penser une telle transformation du monde, par surprise – un sens nouveau émergeant de l'événement lui-même. Elle donne en effet un grand poids à la *présence* et l'ontologie est presque par définition une ontologie de l'*étant* : ce qui n'est qu'en *advenant* (un éclair, par exemple) ne peut y trouver facilement sa place³. Afin de conduire une analyse phénoménologique de l'événement, Romano montre qu'il est nécessaire de renouveler cette vision traditionnelle, et en particulier notre compréhension du temps comme celle de la subjectivité.

Cette phénoménologie met en lumière trois éléments structurels, qui conduisent à séparer l'événementiel (le fait intramondain trouve son sens dans un contexte événementiel) de l'événemential. En premier lieu, les événements ne deviennent des événements que rétrospectivement, une fois que l'on a pris la mesure des bouleversements qu'ils ont engendrés, dans les projets et dans la compréhension que l'on a du monde (« Un événement n'est pas ; il *aura été* un événement. Son temps est le futur antérieur »⁴). Ensuite, un événement n'affecte pas telle ou telle composante particulière du système interprétatif, il reconfigure le possible dans sa totalité. L'événement apporte « avec soi son propre horizon d'intelligibilité. »⁵ Enfin, l'événement advient à ou pour quelqu'un. Romano nomme celui-ci l'*advenant*, car, de fait, il advient de manière inextricablement liée à l'événement : « instaurateur d'un nouveau monde », l'événement modifie radicalement les composantes de la subjectivité de l'*advenant*.

Le temps de la rupture

Cette émergence en rupture de sens, propre à l'événement, est aussi émergence du temps, ou de ce qui en permet sa « mise en lumière phénoménologique »⁶. Romano souligne que les

¹ Au sens de von Wright (VON WRIGHT [E&U], p. 139), i.e. associant arguments téléologiques et causalité simple – A noter que Romano n'utilise pas cette expression, mais une périphrase, parfois raccourcie en : « le contexte et ses possibles interprétatifs ».

² Claude ROMANO (2010) : *L'aventure temporelle*, PUF, dorénavant [AT], p. 31.

³ « L'événement *avant toute chose* : Nietzsche aura tenté d'en rendre possible l'approche en dénonçant la « grammaire métaphysique » qui régit les propositions ontologiques dans lesquelles l'événement apparaît d'emblée subordonné à l'étant, replié et réduit à une propriété de celui-ci. » (Claude ROMANO (1998) : *L'événement et le monde*, PUF, dorénavant [EM], p. 8).

⁴ ROMANO [AT], p. 79.

⁵ ROMANO [AT], p. 32.

⁶ Claude ROMANO (1999) : *L'événement et le temps*, PUF, dorénavant [ET], p. 192.

philosophies existantes interdisent une telle mise en lumière, car le temps du monde y est chaque fois pensé comme dérivé du temps subjectif, ce dernier étant défini lui-même de façon intra-temporelle¹. Depuis Augustin en effet, le futur est présent en attente. Dès lors, la *survenue* d'un fait est « le devenir-présent de quelque chose qui est déjà en tant qu'à venir, (...) un simple changement de statut temporel, le passage du statut de « futur » à celui de « présent ». (...) Le temps de la métaphysique est un temps sans nouveauté ou rien n'*advient*, mais où tout *devient*. »² Or, l'événement n'est jamais futur au sens d'un présent à venir. Il ne sera présent *que* passé, et *parce qu'il* ouvrira des futurs. « Il est son propre avoir-lieu-comme-à-venir-se-présentant. (...) il « est » intrinsèquement temps. »³

Romano ne veut pas dire ainsi que l'événement *engendre* le temps. Non, l'événement « donne à voir le temps ». En arrachant la phénoménologie du temps à l'intratemporalité, il oblige à repenser le sujet et les rapports de ce dernier au temps.⁴

L'advenant et l'ipséité

« D'advenant il n'y a que pour autant que quelque chose lui advient, ou qu'il en advient de lui quelque chose : non pas subjectivité antérieure en droit à ce qui lui arrive, mais processus de subjectivation à partir d'événements fondateurs. »⁵ L'advenant est celui à qui surviennent des événements pour autant qu'il est celui qui se comprendra soi-même, insubstituablement, comme celui à qui ces événements arrivent et le font advenir à soi. L'événement « tel qu'il *m'advient à moi, insubstituablement* »⁶ m'offre le sens (la reconfiguration des possibles) qui me permet de me comprendre, forcément autre, transformé.

Pour être soi, en effet, l'advenant doit avoir la capacité de se transformer, en transformant sa compréhension de lui-même et du monde. Cette capacité est l'*ipséité*⁷. Pour Romano, l'ipséité ne doit pas être définie par une quelconque notion de constance, car il s'agit à l'inverse d'une capacité à se métamorphoser, « au risque de soi »⁸. L'analytique de l'ipséité se décompose alors en trois fondamentaux. En premier lieu, il y a la *passibilité* de l'advenant, qui rend possible sa *disponibilité*, son ouverture à l'événement. Ensuite, il y a l'*implication* de l'advenant dans ce qui lui arrive, ouvrant à sa *responsabilité* de s'approprier les possibles émergents. Enfin, il y a la *compréhension* qui permet la *singularité*, l'advenue à soi au travers de l'articulation unique des possibles qui fondent chaque fois une histoire *incomparable*. L'*insubstituabilité* qui s'enracine dans ces trois fondamentaux et qui

¹ Pour Romano, l'ontologie fondamentale de Heidegger, si elle se démarque de la métaphysique du temps, n'esquive pas pour autant la difficulté, car elle ne se départ pas totalement de la subjectivité (par exemple, ROMANO [AT], p. 254).

² ROMANO [AT], p. 75.

³ ROMANO [AT], p. 81.

⁴ ROMANO [ET], p. 148.

⁵ ROMANO [AT], p. 35.

⁶ ROMANO [EM], p. 73.

⁷ L'ipséité est une façon de concevoir le fait qu'un *soi* perdure en restant le même en un certain sens, tout en changeant avec le temps. Ricœur en avait fait le cœur de son concept d'*identité narrative* à la fin de *Temps et récit* : « (...) à l'identité comprise au sens d'un même (*idem*), on substitue l'identité comprise au sens d'un soi-même (*ipse*) ; la différence entre *idem* et *ipse* n'est autre que la différence entre une identité substantive ou formelle et l'identité narrative » (RICŒUR [TR3], p. 443). Ricœur reprend et développe ce concept notamment dans *Soi-même comme un autre* (RICŒUR [SMCA]).

⁸ « Le phénomène de l'ipséité ne présuppose aucune constance, aucun maintien, aucune permanence temporelle ; il se manifeste, au contraire, par l'entière disponibilité au présent d'une métamorphose d'où l'advenant, au risque de soi, peut seulement se recevoir. » (ROMANO [ET], p. 256).

en résulte caractérise le phénomène unitaire de l'ipséité où l'advenant « est *un et le même* à travers toute son histoire. »¹

L'ex-pér-ience et la temporalité

L'ipséité se déploie au travers des événements qui, d'une certaine façon, la mettent à l'épreuve. Ce mouvement de l'ipséité, où elle est chaque fois en risque, est l'*ex-pér-ience* (la notation souligne l'idée de passage et de transformation). Aux yeux de Romano, celle-ci est « la détermination *la plus universelle* de l'homme, celle de pouvoir s'advenir lui-même comme singulier à travers une histoire. »² Il n'y a pas ici un retour de la subjectivité, puisque l'ex-pér-ience n'est que le dual de l'événement, et n'est donc « ni plus objective ni plus subjective » que lui. Au même titre que l'événement, elle conditionne l'advenue de l'advenant et prime donc toute idée de subjectivité.

Les *événementiaux* émergeant dans l'ex-pér-ience associée à l'événement donnent accès à la temporalité. Trois *échappées* (*avoir-eu-lieu*, *présent*, *avenir*) constituent la survenue des événements, en lien avec les modalités de réponses de l'advenant (*mémoire*³, *surprise*, *transformation*) et renvoyant à l'analytique de l'ipséité. Pour Romano, c'est la survenue de l'événement qui est *temporalisante* – et non les attitudes d'un sujet, même ontologiquement bien compris comme le *Dasein*.

L'a-venture

L'*a-venture* est l'exposition à des événements, à commencer par la naissance, qui constituent l'advenant dans son ipséité, chaque fois altérée, chaque fois réinventée. Elle est ces événements eux-mêmes, mais elle est d'abord l'ouverture de l'advenant à ces événements, l'advenue à soi-même. Il n'y a pas une existence, ou une destinée, qui serait affectée de l'extérieur par des événements ; à l'inverse, les événements l'intègrent et la redéploient en lui donnant son sens, chaque fois. La destinée « n'est pas le destin aveugle qui pèse sur nous comme une fatalité, mais l'optique lucide sur nous-mêmes que ménagent pour nous les événements en tant qu'ils éclairent leur propre passé, en manifestent les lignes de force et de cohésion, restructurent l'horizon herméneutique à partir duquel se découvre à nouveau, parfois même malgré nous, une certaine unité de sens. »⁴ La destinée est une modalité de compréhension de qui nous sommes, non une superstructure de notre existence.

Cinq pistes pour mettre en lien

A partir de cette brève présentation de l'herméneutique événementiale, il nous faut maintenant chercher des pistes visant à la mettre en lien et à la faire travailler avec d'autres pensées, et plus particulièrement celle de Ricœur. Nous en proposons cinq. Dans une quasi-ontologie comme l'herméneutique événementiale, on peut en premier lieu se demander *qui philosophe*. Nous proposons ensuite d'ajouter à l'articulation entre temporalité et a-venture deux dimensions, l'une *de profondeur*, l'autre *de densité*. Ce travail invite alors, en quatrième lieu, à l'introduction d'une dimension *éthique* qui pourrait épaissir l'a-venture et faire un pont avec l'identité narrative de Ricœur. Enfin, sur un plan radicalement différent, nous revenons sur la disponibilité et l'ouverture

¹ ROMANO [EM], p. 131.

² ROMANO [EM], p. 219.

³ « La mémoire n'est pas une faculté de l'advenant ; c'est l'advenant qui « est » l'avoir-lieu d'une mémoire. Celle-ci désigne la manière même dont les événements, même révolus en tant que faits, adviennent pour nous depuis l'avoir-eu-lieu en nous dispensant un futur : elle est un événemential. » (ROMANO [ET], p. 208).

⁴ ROMANO [ET], pp. 177-178.

à l'événement dans une perspective plus proche du second Heidegger que de celui de *Sein und Zeit*, et suggérons un rapprochement avec la *métaphore vive* de Ricœur.

Pistes

Qui philosophe ?

Comme dans *Sein und Zeit*, il y a plusieurs niveaux dans la phénoménologie herméneutique de Romano : « cette herméneutique est, premièrement, une phénoménologie ; deuxièmement, une interprétation de l'advenant (...) ; troisièmement une herméneutique de la temporalité. »¹ Par ce souci de *modéliser* le *Dasein* ou l'advenant lui-même en tant qu'herméneute, il y a, presque par définition, une ambition anthropologique comme dans toute phénoménologie herméneutique².

Par ailleurs, l'herméneutique ici ne peut pas être qu'interprétation, car elle transforme *et* le monde *et* le sujet. Elle est système et elle est la dynamique de ce système : le « sens *surgit* à la confluence d'un monde revêtu d'une certaine tournure et d'un « sujet » doué de certaines aptitudes, ou plus précisément, il émerge du *système* qu'ils forment l'un avec l'autre : il est la caractéristique relationnelle d'une *totalité* indécomposable en éléments. »³

Comme ce système est formé par le monde *et* le sujet, de façon holistique⁴, il convient de concevoir un système dynamique, où chacun peut tenir le rôle non seulement d'advenant mais aussi de phénoménologue herméneute – c'est le principe du *Dasein* chez Heidegger. La conjugaison d'une immanence radicale et d'une posture apriorique n'est certes pas simple à tenir : il s'agit en particulier de modéliser *le* philosophe dans le système⁵. Surtout, penser le monde dans un tel modèle oblige à penser que les autres le pensent aussi, d'une façon chaque fois singulière, mais avec des structures communes. Sur ce point, Romano s'en remet à l'existence d'un monde sous-jacent partagé, se défendant ainsi de tout idéalisme, mais ne traitant pas selon nous la question apriorique de *l'advenir ensemble*.

Le travail de modélisation reste donc partiellement ouvert et la question du sujet peut réapparaître. L'advenant peut-il être le modélisateur ? A *un instant t*, oui, l'advenant est sujet et il peut modéliser la dynamique même du système, le risque de se perdre et la nécessité de reconfiguration qui s'imposera forcément à lui en tant qu'advenant : il peut et doit modéliser « la possibilité pour l'advenant d'être impliqué soi-même dans ce qui lui arrive »⁶.

Ce système dynamique, conçu par l'advenant, devra être *ouvert*, au sens physique du terme, car « l'advenant ne saurait s'ériger en condition de possibilité formelle des événements, autrement ceux-ci ne pourraient justement pas lui advenir *hors de toute mesure à lui-même* »⁷, mais les perturbations exogènes à ce système ne sont pas non plus les événements eux-mêmes, au sens

¹ ROMANO [EM], p. 69.

² Françoise Dastur rappelle que « Husserl a considéré l'analyse heideggérienne du *Dasein* comme une trahison du point de vue phénoménologique et une rechute de la philosophie dans l'anthropologisme. » (Françoise DASTUR (2011) : *Heidegger et la pensée à venir*, Librairie Philosophique J. Vrin, dorénavant [HPV], p. 81).

³ ROMANO [AT], p. 116.

⁴ « le sens avec lequel les choses se présentent à nous dès le niveau de la perception est une caractéristique holistique du *système* qu'un « sujet » corporel forme avec un monde. » (ROMANO [AT], p. 115).

⁵ Nous avons recours au terme « modéliser » au sens le plus large possible. Le seul sous-entendu est la complexité de l'objet d'étude et la recherche des structures essentielles de ce dernier.

⁶ ROMANO [EM], p. 125 – *c'est nous qui soulignons*.

⁷ ROMANO [ET], p. 196.

événemential, puisque ceux-ci sont plutôt des structures émergentes au sein du système, au même titre que l'advenant. En revanche, la *dynamique* événementiale doit être pensée *a priori* dans le modèle. Romano hésite à ce stade, car son refus de l'idéalisme l'incite à garder le plus possible d'exogénéité à l'événement. Il est possible de fait d'autoriser l'ouverture du système à des *chocs* exogènes puisque les systèmes dynamiques complexes peuvent faire émerger du *sens* de manière endogène, que l'agent impliqué – ici l'advenant – considèrera comme exogène (ce que Dupuy nomme *autotranscendance*, par exemple¹), alors qu'il connaît, en tant que modélisateur, son caractère endogène².

La profondeur instantanée de la temporalité

« Aucune herméneutique phénoménologique ne peut s'affranchir entièrement, dans ses descriptions, du phénomène de l'intratemporalité ».³ Dans une modélisation à la fois radicalement immanente et en même temps *apriorique*, l'advenant, à la date *t*, doit donc avoir une représentation de son aventure marquée par cette double appartenance événementielle et événementiale, tout en sachant également qu'il est à la date *t*. Il est donc nécessaire de disposer de cette autre forme de temps – toujours pensée par l'advenant – mais supposée représenter le *vrai* temps du monde et l'intratemporalité. Comme, toutefois, ce temps est repensé à *chaque t* par chaque advenant, il s'agit d'un autre dimensionnel de la temporalité que nous appelons *profondeur* à titre provisoire. Cette perspective ouverte en profondeur, l'aventure de l'advenant peut alors être, elle-aussi, datée.

« L'« advenant » est le nom donné à l'homme pour autant qu'il est foncièrement impliqué dans ce qui lui arrive, de sorte que, pour se comprendre *soi-même*, il doit avoir une *histoire*. »⁴ A la date *t*, l'advenant cherche *son* histoire, reconfigure *son* monde et se propose une histoire plausible, *vue de t*, quand bien même il saurait devoir la réécrire demain. Il le faut bien, car sinon, jamais, même *post mortem*, l'aventure n'aurait de sens, puisque il s'agit là (la compréhension d'un événement) d'« une tâche herméneutique en droit inépuisable »⁵. Cette profondeur paraît résoudre la difficile question de la clôture des événements, de façon peut-être aussi efficace que le fait le concept actuel/inactuel que propose Romano⁶. Ainsi, l'événement n'en finit jamais, mais la projection qu'est l'histoire de l'advenant *pour l'advenant à la date t*, fruit de ses variations imaginatives, et grosse de la mémoire accumulée par tous les événements passés, est datée et donc susceptible d'être achevée voire révolue.

La seconde piste qu'il nous paraît pertinent d'ouvrir est donc ce rattachement (subjectivement) daté de l'herméneutique événementiale⁷. Il est alors possible de penser à la fois qu'est interdite une « compréhension intégrale » de son histoire⁸, par la nature même de l'événement, *et cependant* que l'aventure de l'advenant a toujours un sens (forcément provisoire). La « tâche infinie », « irréductible à tout *télos* et à toute téléologie »⁹, est une vision extérieure, celle du « modélisateur ». Surtout, elle n'est que la face *objective* de l'événement. Il est tout à fait possible, voire nécessaire, de supposer que l'advenant, lui, se raconte une histoire, qu'il *sait* être une histoire,

¹ Voir *Introduction*.

² Ce point est l'objet du *Chapitre 3*.

³ ROMANO [ET], p. 272

⁴ ROMANO [EM], p. 124

⁵ ROMANO [ET], p. 163

⁶ ROMANO [ET], pp. 215-216 par exemple.

⁷ A noter qu'il ne s'agit toujours pas là d'un concept d'historicité.

⁸ ROMANO [AT], p. 79.

⁹ ROMANO [EM], p. 206.

sans pour autant céder à un idéalisme transcendantal : l'advenant sait en effet *aussi* qu'il n'en aura jamais fini avec chacun des événements qui le constitue, puisqu'il est lui-même *modélisateur*. Jamais l'événement n'en finit, *même* s'il est révolu du fait d'un autre événement, car un *nouvel* événement renouvelle le sens de l'événement précédent¹. D'ailleurs, Romano propose également cette vision continue, au sens de chaque fois recommencée, de l'aventure : « Si mes histoires sont ce qui me change et à travers quoi je me change — *continûment* — en moi-même, il apparaît exclu d'affirmer que l'unité de mes histoires proviendrait de mon identité à moi-même ou de l'individualité de celui à qui elles arrivent. Il n'y aurait jamais pour moi le moindre *événement* si la question : *qui suis-je ?* ne se posait, à chaque fois, *ex novo* à partir d'histoires données. »²

Il semble donc opportun d'ajouter ce mouvement dialectique, qui va et vient entre l'interprétable et l'interprété, et qui suppose un désir d'interprétabilité du monde, ou, plus simplement, un désir de compréhension – celui du *Dasein* ou de l'advenant. L'anarchie de l'événement est constamment combattue par l'advenant, infatigable nomographe, qui cherche à donner du sens et à extraire des règles. Il *assimile* l'événement et l'intègre à son système interprétatif quasi-causal ; et s'il ne peut se raconter une histoire où l'événement trouve sa place, il en devient malade³. Le tourment ne cesse qu'une fois l'événement absorbé. Mais, puisque l'événement n'est jamais achevé, qu'il est à jamais porteur d'un excédent de sens, ces histoires sont provisoires, et pourront, au fil du temps, et de ce que Romano appelle les conséquences de l'événement, être réécrites. Voilà la dialectique entre l'interprétable et l'interprété, pensable dans l'herméneutique événementiale, et possible pont avec une pensée ricœurienne. Par un travail de *variations imaginatives*, l'advenant, à *chaque instant*, se projette et élabore ses possibles et ferme temporairement par projection l'ouverture qu'occasionne l'excédent de sens. Mais, bien sûr, chaque fois, il faut se remettre au métier. La *résolution devançante* du *Dasein* n'est pas quelque chose qui se produit une fois dans une vie, c'est une modalité d'être *de chaque instant* : le choix ou la capacité de choisir de s'ouvrir au possible qu'on est – à la date *t* – c'est-à-dire de se projeter dans une histoire future qui boucle l'événement et ses conséquences (y compris celles *post mortem*) tels qu'ils nous sont accessibles – à la date *t*, et donc forcément imaginés, estimés, anticipés – et non tels qu'ils seront (si ce futur peut avoir un sens)⁴.

La densité de l'aventure

Les exemples d'événements fournis par Romano sont des événements engageant radicalement l'advenant : une rencontre, une maladie, un deuil... la naissance. Pourtant sa critique initiale de la métaphysique traditionnelle vise l'événement de façon plus large et Romano n'hésite pas à parler d'événement (au sens événemential) à propos de décision, voire d'« événement de parole. »⁵ Romano a conscience de cette démultiplication éventuellement infinie de l'événement mais il tient à « sauvegarder à la fois l'irréductible pluralité de mes histoires, dont l'unité de sens est suspendue à des événements (...), et l'unité d'assignation de mon histoire pour autant que j'en suis l'insubstituable répondant. »⁶ Nous proposons de densifier l'histoire de nos histoires, en faisant de l'histoire un objet conceptuel unique. L'advenant sait en effet que son histoire à la date *t* est

¹ Il y aurait d'ailleurs peu de logique à penser que tout le sens, définitivement, d'un événement serait déterminé par son avènement, indépendamment de ce qu'il adviendra ensuite. On serait à nouveau pris au piège d'une métaphysique sans surprise, celle-là même que Romano veut dépasser.

² ROMANO [ET], p. 300 – *c'est nous qui soulignons*.

³ Le désespoir, l'effroi et le trauma : ROMANO [EM], pp. 141-156.

⁴ Ce paragraphe et le suivant sont repris et développés dans les trois chapitres suivants.

⁵ ROMANO [EM], p. 232.

⁶ ROMANO [ET], p. 303.

constituée d'histoires. Le holisme de Romano permet cette lecture phénoménologique et herméneutique : « il n'y a aucun sens à attribuer à une expérience isolée la propriété d'être une perception (...), abstraction faite de son intégration au tout de la perception. C'est le tout qui mérite d'être appelé « perception » à titre primaire, et seulement dérivativement à partir de lui, telle ou telle perception prélevée sur cette totalité. Quelque chose ne peut être dit « perçu » que s'il émerge d'un monde pourvu d'une cohésion structurelle. »¹

L'élément événemential *primaire* ne peut alors être rattaché à une « chose », mais à un « fait », et un fait *a* une histoire, qui est propre à l'advenant, du fait de la singularité de son système interprétatif quasi-causal. « Husserl (...) ne précise pas *comment* nous en venons à attendre qu'un fait à venir se produise, *comment* nous en venons à retenir qu'un fait passé a bien eu lieu. Car il n'y a jamais rien de tel, en réalité, qu'un pur *datum* hylétique sonore : c'est toujours le ruissellement de la pluie auquel nous prêtons l'oreille, c'est toujours la plainte du vent sur les collines ou tel mouvement d'une symphonie. Bref, nous ne pourrions jamais rien attendre ni retenir si le fait ne se montrait à nous *sous l'horizon de sens d'un contexte*. »² Heidegger proposait un *monde sous la main* qui renvoyait chaque chose à son histoire – utilité ou finalité. Romano nous pousse à entrer dans un univers ontologique qui se constitue de « faits », chacun interprétable en tant qu'histoire, au sens d'un recours à un système interprétatif quasi-causal pour qu'il soit perçu. Il n'y a que des perceptions intelligibles pour Romano. La différence à laquelle il semble tenir entre l'événement *véritable* et l'événement est-elle alors nécessaire ?

L'intelligibilité mobilise le passé via une projection motivée dans le futur qui présente l'ensemble comme un *tout* : c'est précisément le mécanisme narratif ricœurrien de préfiguration-configuration-refiguration. Que l'opérateur de projection évolue, radicalement ou quasi-statiquement, du fait de la rencontre d'événements plus ou moins « véritables », ne modifie pas le principe du processus lui-même. Si à *chaque instant t*, l'advenant est celui qui interprète le nouveau « tout » en sachant que son système interprétatif est modifié simultanément par cette rencontre avec le nouveau, il n'est pas nécessaire d'imposer *a priori* de différence de nature ni de rupture radicale dans ce qui fera date.

L'absorption du nouveau, qu'on peut imaginer comme un opérateur de reconfiguration de l'outil interprétatif, qu'est d'une certaine façon l'advenant lui-même, va chercher à minimiser les ruptures, s'attachant plutôt à identifier les régularités qui le confortent (l'inférence abductive) et, lorsque la tension n'est pas tenable, opérer un changement de modèle ou de paradigme³. Parallèlement, à chaque date, l'advenant travaillera son rapport au monde dans une démarche de variations imaginatives, un second opérateur en quelque sorte, de possibilisation.

Un tel mécanisme est celui de l'apprentissage, qui peut être radical (la lecture) ou masqué par son insignifiance. Surtout, il peut être un mécanisme dynamique conscient comme le *learning by doing*. Le *Dasein*, ou l'advenant, modélise l'existence, ou l'aventure, comme l'expérience qui lui permet de découvrir sa vérité. Cette vérité consiste en partie à identifier le réel potentiellement sous-jacent

¹ ROMANO [AT], p. 110. Se retrouvent là les idées heideggériennes, comme nous le verrons plus loin, et celles de Schapp, vues dans l'*Introduction*.

² ROMANO [ET], p. 158.

³ Si l'on suit Peirce (par exemple Charles S. PEIRCE (2002) : *Œuvres I*, C. TIERCELIN et P. THIBAUD (Eds.), CERF, dorénavant [CSP1], p. 401), l'abduction est le troisième type d'inférence (avec la déduction et l'induction). Dans l'abduction la rencontre empirique est première et fait émerger une *nouvelle* hypothèse. Là non plus, il n'y a pas de discontinuité de nature entre une abduction locale (trouver une théorie pour expliquer pourquoi il y a un chat dans mon jardin) et une abduction « structurelle » (trouver une théorie qui explique ma sensibilité à tel ou tel fait par exemple) ; le holisme ne permet pas de faire de différences de nature.

au monde que le *Dasein* configure à *chaque instant*. L'expérience est alors le lieu de l'inférence qui va valider ou invalider la précompréhension de la vérité. Dans un tel process de découverte, de dévoilement (mais de dévoilement d'une vérité jamais définitivement ni totalement acquise), d'apprentissage, il convient d'accepter d'emblée que la cible ne pourra jamais être qu'un « à-peu-près-ça » et la seule certitude de vérité sera le geste lui-même de dévoilement et non « l'objet » dévoilé¹.

Romano redoute une ontologie de l'événement, où les événements seraient alors « des « entités » à part entière, sur lesquels on pourrait opérer une quantification ». Ces tentatives ne peuvent selon lui « que prolonger l'illusion métaphysique dénoncée par Nietzsche »². Il nous paraît toutefois nécessaire de prendre ce risque de plonger l'herméneutique événementiale dans la logique des ontologies d'événements de la philosophie analytique et de la sémantique formelle, en espérant trouver moyen de comprendre ce qui singularise l'événement véritable³.

Selon nous, une telle ontologie ne ravale pas l'événement au fait, ce que craint Romano, dès lors qu'elle comprend l'apprentissage d'une manière suffisamment ouverte pour être constitué de différents niveaux (sur cette question, voir par exemple Bateson⁴) et recourant au concept de compétence narrative (comme, par exemple, dans les derniers développements de la psychologie philosophique de Hutto⁵). C'est ce que nous montrerons dans les chapitres suivants. Enfin, en ouvrant à une telle densité, et en ouvrant l'herméneutique à l'idée de *Mitsein*, l'opérateur d'*absorption* devient également opérateur d'*individuation* de l'événement, réécrivant non seulement le passé pour mieux se comprendre à plusieurs, mais isolant les perceptions dérivées d'un tout par recoupement entre expériences, et susceptible de faire émerger ainsi verbes *et* substantifs.

L'éthique et l'identité narrative

On pourrait penser peine perdue toute tentative de lien entre l'ipséité de Romano et l'identité narrative de Ricoeur ; pour le moins, Romano semble chercher à s'en prémunir : « ce que nous appelons ici « histoire » n'est pas la simple succession des « événements » dont la trame constituerait ma « biographie », de sorte que mon ipséité s'épuiserait en une narration des « événements » qui me sont arrivés : pour témoigner de *qui* je suis, il me faudrait me raconter. »⁶ L'identité narrative n'est pourtant pas un « cadre formel et vide à l'intérieur duquel une suite d'« événements », conçus comme faits intramondains », s'intégrerait, mais bien « l'« avoir-lieu » des événements qui *donne lieu* à l'histoire, en lui donnant son sens ». Une histoire n'est jamais une simple succession causale, mais la complexité quasi-causale articulée autour des trois temps de la préfiguration, configuration et refiguration. L'identité narrative peut être pensée comme la projection résolue des possibles à *un instant t* qui reconfigure l'aventure dans son entièreté sans jamais prétendre à une clôture définitive, mais, bien au contraire, toujours en risque, à commencer par celui de l'*in-sincérité*, puisqu'il est toujours possible de « se raconter des histoires ».

¹ Le thème de l'inférence inductive et de l'apprentissage est repris, détaillé et mis en regard de la démarche phénoménologique dans le *Chapitre 4*.

² ROMANO [EM], p. 36.

³ Les trois ontologies d'événements auxquelles il est naturel de s'intéresser sont celle de Davidson, celle de Whitehead, et celle de Perry et Barwise. Voir le *Chapitre 2*.

⁴ Nous revenons sa théorie des différents niveaux d'apprentissage dans les *Chapitres 8 et 9*.

⁵ Daniel D. HUTTO (2007): "The narrative practice hypothesis: origins and applications of folk psychology", *Philosophy*, dorénavant [NPH].

⁶ ROMANO [EM], pp. 124-125.

L'ipséité comme « capacité de se comprendre *soi-même* à partir d'une histoire et des possibles qu'elle articule »¹ diffère-t-elle alors vraiment de l'ipséité chez Ricoeur ? Pour mieux en rendre possible la proximité, il convient selon nous d'introduire une dimension éthique. Nous proposons trois façons d'y réfléchir.

Dans une lecture éthique de l'*authentique* heideggérien, l'« ayant été » relève d'une identité propre que recherche résolument le *Dasein*, et offre une authenticité que le passé révolu – même s'il passe lui-aussi par la compréhension du *Dasein* – ne peut présenter. Chez Romano, « responsabilité, disponibilité et transformation articulent le phénomène événemential de l'ipséité et forment ici les conditions de possibilité indépassables de toute liberté. »² Romano précise « qu'il ne faudra nullement confondre [cette notion de responsabilité] avec l'imputabilité éthique ou juridique. »³ C'est pourtant la première voie que nous suggérons, de considérer une éthique de la sincérité qui seule permet de poser la question du choix de l'histoire qui me constitue, parmi les multiples plausibles qui s'offrent à moi, advenant. L'assignation à se mettre en quête de sa propre histoire, ou de son a-venture, est la modalité « authentique » du *Dasein* ou de l'advenant. Il est possible de l'interpréter comme un appel à la sincérité de son identité narrative.

Ricoeur ne s'est pourtant pas satisfait de cette compréhension éthique de l'authentique, car il lui semblait manquer chez Heidegger la capacité d'initiative dans l'agir et surtout la présence d'autrui. La sincérité peut prendre tout son sens éthique dès que le monde s'élargit à autrui, et à un apprentissage partagé et coopératif de qui nous sommes, chacun et ensemble. Surtout, pour Ricoeur, « lier le sort du présent à celui de l'initiative, c'est soustraire d'un seul coup le présent au prestige de la présence, au sens quasi-optique du terme. (...) Commencer, c'est donner aux choses un cours nouveau, à partir d'une initiative qui annonce une suite et ainsi ouvre une durée. Commencer, c'est commencer de continuer : une œuvre doit suivre. »⁴ Dans la dimension décisionnelle de l'événement chez Romano se retrouve la même phénoménologie de l'origine que dans l'initiative ricoeurienne : il est peut-être alors plus aisé de rapprocher ces deux compréhensions que celles de Ricoeur et de Heidegger.

Une troisième voie vers l'éthique ricoeurienne semble accessible, à partir de la notion de risque : « L'expérience est cette traversée vers soi, au risque de soi, en tant qu'exposition au tout autre : à l'événement. » Si l'expérience est une mise en danger, de quelle sorte est ce danger ? s'interroge Romano : « Tel que, m'y risquant moi-même en personne, je m'y engage, je m'y mets littéralement en gage ou en jeu, dans ce qui me constitue essentiellement comme tel : jusques en mon ipséité. »⁵ Le risque ici n'est pas celui d'une mise en danger corporelle, mais la peur de me perdre au sens le plus psychologique du terme. Ni le sujet métaphysique, ni l'advenant ontologiquement neutre, ne peuvent ressentir cette peur. Sauf à supposer qu'il s'agit là d'un existentiel/événemential à part entière. Cela revient à poser comme critère de choix de l'advenant un arbitrage toujours recommencé entre le risque de l'ex-per-i-ence et le risque de l'immobilité. Ici encore, l'illustration de ce questionnement via l'apprentissage, et mieux, par le *learning-by-doing*, est possible : « (...) »

¹ ROMANO [EM], p. 125.

² ROMANO [ET], p. 212.

³ ROMANO [EM], p. 127. Avant lui, Heidegger avait lui-aussi insisté sur le fait que sa notion d'authenticité ne devait pas prêter à une lecture éthique (voir *Chapitre 3*).

⁴ RICOEUR [TR3], p. 415. Dans une vision systémique, l'initiative est synonyme d'intervention : « L'intervention est ce qui assure la clôture du système. (...) L'action se trouve ainsi impliquée dans la découverte même des relations causales. (...) l'intervention constitue le point nodal du modèle explicatif dit quasi-causal. » (*ibid.*, pp. 417 et 418). L'idée de Ricoeur est de permettre par cette clôture l'unification et le déploiement de tous les temps et de tous les modes.

⁵ ROMANO [EM], p. 196

laisser advenir l'éventualité du possible en s'y risquant : il en va ainsi, également, de toute vraie décision qui ne se fraie toujours qu'à l'impossible, c'est-à-dire selon des voies que le fait de décider, comme tout alors le fait de peindre ou d'écrire, peut seulement nous révéler. »¹ Pour mieux identifier les structures de cet arbitrage, c'est peut-être la *phronèsis* en réponse à la *tukhè* qu'il faut interroger, et s'ouvrir ainsi à l'éthique ricœurienne. En effet, « Aristote (...) distingue le hasard (...) et la fortune (bonne ou mauvaise) ou la chance (*tukhè*), pour autant que cette dernière inclut une référence aux fins humaines, c'est-à-dire pour autant que seul un étant qui se propose des fins peut les voir anéanties ou bouleversées par la *tukhè*. »²

Tuer le temps

Comme dernière piste que nous proposons à la réflexion, nous voulons susciter un lien entre la *métaphore vive* de Ricœur et le « second Heidegger » auquel Romano fait référence à propos de l'événement de parole³, et, d'une certaine façon, à la suite duquel il inscrit la vision holiste du monde qu'il propose. L'événemential de la disponibilité résonne fortement avec la pensée du miroitement (dé-voilement/occultation) que propose Heidegger : « la surprise manifeste, dans le moment même où elle la rompt, une « attente » précédant toute attente, une « attente » qui, parce qu'elle n'attend rien, est ouverte à tout, parce qu'elle n'est tendue vers rien, vers aucun fait, peut aussi tout accueillir. Nous appelons cet événemential la *disponibilité*. Ce que la surprise révèle, par conséquent, c'est la disponibilité selon laquelle l'advenant est tourné vers l'avenir comme échappée conditionnant la survenue d'événements. La disponibilité est cette exposition à l'impossible de nous-mêmes, à l'événement en son sens pur. »⁴

Cette *pensée du miroitement* très extrême-orientale a une grande proximité avec le zen. Or la rupture de sens que Romano étudie peut être rapprochée de la logique d'injonction paradoxale et de changement de niveaux de conscience qu'offrent les *koans* des maîtres zen. Les *koans* – formes d'injonction paradoxales aux allures d'haïkus – forcent le disciple bouddhiste à changer de registre dans sa pensée et à s'ouvrir à autre chose qu'à la « pensée calculante »⁵. Il serait ainsi possible de briser la spécularité calculante du *Dasein* historial pour lui donner accès à ce que nous avons convenu d'appeler une pensée du miroitement. Pour cela, il faut *tuer le temps* de façon à ce que le jeu spéculaire entre les consciences, miroitement infini, s'annule en une « spécularité nulle »⁶ : deux regards se croisent, l'espace d'un instant, et le monde est enfin partagé, libérant chacun du doute et du calcul, ouvrant la porte au retour de la spontanéité.

Mais alors, la poésie, et plus simplement encore, la métaphore, sont aussi des portes vers ces nouveaux mondes. La poésie, et « en miniature », la *métaphore vive*, pour reprendre Ricœur

¹ ROMANO [EM], p. 123

² ROMANO [AT], p. 18. On trouve ces thèmes développés dans la *Seconde partie*, en particulier dans le *Chapitre 15*, mais aussi dans la *Première partie* dans le *Chapitre 5*.

³ « En un sens que Heidegger a médité profondément dans *Unterwegs zur Sprache*, ce n'est pas nous, en effet, qui disposons de la parole, c'est la parole qui dispose de nous — et ce, dans la mesure où l'acte de parole doit être interprété originairement comme un *événement*. » (ROMANO [EM], p. 222)

⁴ ROMANO [ET], pp. 226–227

⁵ On retrouve ici encore Bateson *via* le mécanisme de l'injonction paradoxale : le *double bind* (BATESON [VEE1] et [VEE2]) : une structure d'enfermement psychologique mais aussi de libération utilisée pour soigner des cas psychiatriques.

⁶ La spécularité, qui imagine la pensée des autres et « calcule », doit intégrer le comportement lui-même spéculaire des autres, et ainsi à l'infini. Les travaux de Dupuy sur le *common knowledge* (je sais, je sais que tu sais, je sais que tu sais que je sais...) le conduisent à cette notion de convergence dans une spécularité nulle (voir les *Chapitres 8 et 9*).

analysant Beardsley, sont en effet l'expression de cette pensée du miroitement, car elles font apparaître le (un) sens par l'occultation d'un autre sens. La métaphore fait émerger du nouveau, sans avoir à passer par la voie longue de l'interprétation des récits. Cette ontologie du *nouveau*, par le jeu entre les catégories du même et de l'autre, c'est celle de l'événement.

En conclusion

L'hypothèse réaliste

« Non seulement l'herméneutique événementielle ne conduit à aucun idéalisme, même larvé, à aucune rêverie monadologique sur la « pluralité des mondes », mais elle procure, grâce à son fil conducteur, l'événement, une possibilité de sortir du phantasme éveillé de tous les idéalismes : plus réel que toute réalité, plus extérieur que toute extériorité, l'événement est ce qui interdit toute clôture de l'existence sur elle-même, sur ses possibles et sur son sens. Si l'on tient à tout prix à maintenir ce terme, elle est peut-être le véritable « réalisme ». »¹

Plus précisément, Romano cherche une voie² où le monde et le sujet co-adviennent, tout en refusant l'idéalisme qu'il considère comme forcément transcendantal. Il y a trois concepts de monde dans l'herméneutique événementielle. Le premier est celui dans lequel surviennent les faits. Le second concept de monde est ouvert par l'événement et se construit en fonction des réponses de l'advenant. Il ne peut lui être transcendantal : « Événements et advenant surgissent ensemble et apparaissent inextricables. » Enfin, le troisième concept de monde : pour Romano, l'« il-y-a » est « une structure de sens que tout projet trouve déjà là, « devant soi », et qui fait que les possibles de l'advenant ne se coordonnent pas n'importe comment, mais d'une manière articulée et intelligible. »³ Ce troisième concept de monde, « transcendant », est l'« il y a » de toute intelligibilité possible.

Ce dernier concept est suffisamment ouvert par lui-même pour supporter toutes les représentations de la physique théorique qui, à l'inverse, nous proposent une compréhension de la *réalité* très loin de celle de notre perception macroscopique, phénoménologique. Mais la question de la séparation des deux premiers concepts est plus délicate. D'ailleurs, Romano concède à la fois que le premier concept de monde ne peut être totalement indépendant de l'advenant et, pour le second, s'écarte du concept qu'il juge trop idéaliste de *Dasein configureur de monde* : avec l'advenant, « « Monde » il n'y a que par l'« il y a » des événements. »⁴ Dès lors, « il n'y a, en vérité, qu'un seul et même monde à partir duquel nos mondes peuvent différer, comme autant de manières de s'approprier, à partir d'histoires dissemblables et singulières, un même monde-en-commun. »⁵

¹ ROMANO [AT], pp. 41–42

² Notamment dans le troisième essai de *L'aventure temporelle* ou dans *Au cœur de la raison, la phénoménologie* (Claude ROMANO (2010) : *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, Gallimard, Folio-inédits, dorénavant [ACLR]) – la partie intitulée « Une révolution anticopernicienne », pp. 907-946.

³ ROMANO [AT], pp. 41–42

⁴ ROMANO [ET], p. 306

⁵ ROMANO [EM], p. 176. Ce monde « ne constitue nullement l'horizon d'une « monade », le monde clos du solipsisme, il se détermine plutôt comme la manière unique, singulière — et singulièrement unique — dont un advenant s'approprie un seul et même monde, le monde qu'il partage avec d'autres (...). » (ROMANO [AT], p.41) Les différents ouvrages sont d'ailleurs ponctués de cette assertion : « Il n'y a qu'un seul et même monde

Le premier concept de monde, un monde de faits partagés, semble dès lors peu nécessaire – et surtout discutable : un monde *réel* sur lequel s’ancreraient selon Romano les mondes de chacun qui s’ouvrent événementialement et qui ne serait pas le troisième monde. D’une certaine façon, le réalisme optimiste et pragmatique de Peirce, où le *réel* n’est atteint qu’à la fin des recherches, est bien suffisant¹. Ce monde *réel* où chacun ancre son monde peut très bien être une simple représentation idéalisée (par chacun, de façon immanente) ; l’existence (ou l’axiome de l’existence) du troisième monde suffit à rendre pensable l’ensemble.

En fait le monde peut être *pensé* et *influencer* malgré tout sur l’ego, i.e. il n’y a pas besoin de l’hypothèse réaliste pour qu’il en soit ainsi : il s’agit d’un système suffisamment complexe pour qu’il puisse faire preuve d’autotranscendance au sens de Dupuy et toute la philosophie de l’enaction depuis les travaux de Varela que nous avons présentés dans *l’Introduction* vise à une telle compréhension du monde. L’hypothèse réaliste d’un « monde de faits » n’est donc pas nécessaire pour conserver l’essentiel de l’herméneutique événementiale et nous paraît plus axiomatique que phénoménologique. Lever cette hypothèse facilite l’entrée dans un cadre apriorique et en aucune manière n’oblige à renoncer au radicalement immanent réclamé par Romano, bien au contraire. Le déchiffrement du monde n’est jamais parfait, ni celui de soi, et n’est jamais pure extériorité. Et c’est bien cette condition d’homme qu’il nous faut modéliser. Doit-on qualifier cette démarche d’idéisme ? Elle conserve, quoi qu’il en soit, un ancrage radicalement immanent qui la protège de tout transcendantalisme. Le monde de faits de Romano est une option axiomatique plus que phénoménologique que nous ne sommes pas obligés de partager, sans que le reste de l’herméneutique événementiale ne nous soit interdit.

Travaux à conduire

Il nous paraît légitime de pousser conceptuellement la modélisation de l’advenant comme modélisateur. Des hypothèses supplémentaires dans le rapport au corps propre, au corps de l’autre, et à l’autre comme compagnon d’aventure, sont sans doute à ajouter pour que la dynamique du système modélisé rende compte au mieux de l’aventure humaine. L’événement au sens événemential devrait pouvoir supporter dans ce cadre le « passage à la limite du continu » que nous suggérons.

Il paraît également envisageable de densifier l’histoire de nos histoires sur une base ontologique qui serait le fait/événement et non l’étant. La découverte humaine du monde, par absorption du non-sens de l’événement, serait susceptible alors de faire émerger verbes et substantifs par recoupement des expériences. Un opérateur de possibilisation, proche des variations imaginatives de Ricœur, permettrait aussi de rapprocher les deux concepts d’ipséité. L’identité narrative

dans lequel toute aventure prend place, de la naissance à la mort. (...) C’est toujours un seul et même monde que l’événement bouleverse » (ROMANO [ET], pp. 303-304)

¹ « Il y a ainsi une réponse vraie, une conclusion finale, vers laquelle gravite constamment l’opinion de chaque homme. Il peut s’en éloigner pour un temps, mais si on lui donne plus d’expérience et de temps pour considérer la question, il finira par s’en approcher. L’individu peut ne pas vivre assez longtemps pour atteindre la vérité ; il y a un résidu d’erreur dans les opinions de tout individu. Peu importe ; il reste qu’il existe une opinion définie vers laquelle, dans l’ensemble et à long terme, tend l’esprit de l’homme. Sur de nombreuses questions l’accord final est d’ores et déjà atteint, il le sera sur toutes, si l’on peut disposer d’assez de temps. » (PEIRCE [CSP1], p. 141). A noter que la question de l’exogénéité de « l’opinion finale », et donc du réel, se pose ici aussi, et que ce choix est purement axiomatique, voire une pure croyance qui se surajoute à l’ensemble de la pensée de Peirce.

trouverait alors sa place et introduirait une pré-forme d'éthique au sein de l'herméneutique événementiale.

Enfin, l'ontologie implicite à la métaphore vive pourrait s'approcher de la rupture de sens de l'événement. La question de l'émergence du *nouveau* est un sujet difficile. Varela concluait une de ses interventions par « la vraie nouveauté surgit de la nature même des mécanismes opérationnellement clos »¹. C'est bien ce type de pensée systémique qu'il faut travailler si l'on veut conceptualiser le nouveau sans transcendantalisme. D'une certaine façon, la capacité de reconfiguration que propose Ricoeur permet de penser l'émergence endogène du nouveau. Nous verrons toutefois qu'une forme de *radicalement nouveau* nécessite peut-être une hypothèse ontologique spécifique.

¹ Francisco VARELA (1992) : « L'auto-organisation, de l'apparence au mécanisme », *Colloque de Cerizy, L'auto-organisation*, Seuil, dorénavant [AOAM], p. 162.

Chapitre 2 : Ontologie événementielle et narration

« Je crois que les sans-nom, les peuples, les enfants aiment les histoires, – ils les chantent et ils les dansent, vous savez –, parce qu’elles sont la forme langagière dans laquelle le temps est aimé pour sa puissance oubliée. »¹

L’étude de l’herméneutique événementielle de Romano a conduit à nous interroger sur les événements du quotidien aux côtés des événements qui *font date* dans l’histoire de chacun. Nous souhaitons pouvoir penser un monde où la différence entre les deux ne serait qu’une question de degré, et forcément a posteriori, et du point de vue de chaque advenant. Pour cela, une ontologie de l’événement est sans doute à mobiliser. La philosophie analytique a été à l’origine de trois ontologies faisant une place explicite aux événements dans « l’ameublement du monde » : *l’ontologie des événements* de Davidson, *le concept de nature* de Whitehead et la *sémantique des situations* de Perry et Barwise.

Davidson, dans *The Logical Form of Action Sentences*² cherche à représenter formellement les phrases d’actions sans que les verbes ne soient fonction d’un nombre variable d’arguments (ce qu’on appelle une *polyadicité* variable) au gré des modifications adverbiales venant le préciser (je marche, je marche seul, je marche seul dans les rues, etc.). Pour cela, il a recours au concept d’événement, susceptible de servir de référence stable, pouvant être décrit ensuite de différentes manières. En procédant ainsi, Davidson ouvre alors la porte à une ontologie événementielle, du fait de la vision *correspondantiste* de nombreux philosophes analytiques (cette approche, issue de Frege, attribue un statut ontique à ce à quoi fait référence une proposition) : si un événement sert de référence dans les discours, il doit donc exister en tant que tel.

Bien avant Davidson, Whitehead avait proposé une description de la nature sur la base de l’événement comme seule réalité, la nature étant un seul et unique événement que notre perception « découpe » en morceaux (*The Concept of Nature*, 1920³). Plus tard, dans *Process and reality*⁴, c’est une véritable cosmologie qu’il construit sur ces prémisses.

¹ Jean-François LYOTARD (1977) : *Instructions païennes*, Editions Galilée, dorénavant [IP], p. 66.

² Donald DAVIDSON (1967) : « La forme logique des phrases d’actions », reprise dans Donald DAVIDSON (1967) : *Actions et événements*, PUF, dorénavant [AE], p. 149.

³ Alfred North WHITEHEAD (1920) : *Le Concept de Nature*, Librairie Philosophique Vrin, dorénavant [LCN].

⁴ Alfred North WHITEHEAD (1929) : *Procès et réalité - Essai de cosmologie*, Paris, Editions Gallimard, dorénavant [P&R].

Enfin, Perry et Barwise¹ proposèrent dans les années 1980 une *théorie des situations* (où les situations englobent en particulier les événements) qui permit de fonder ce qu'on appelle la *Sémantique des situations*. Une *situation* serait un morceau du réel, son constituant élémentaire. Un *événement* serait une situation dans le temps.

La *Sémantique des situations*, comme l'ontologie davidsonienne, devaient donner lieu à de nombreux développements en sémantique dans une période où la philosophie du langage était encore au centre des débats. Sur le dernier quart du vingtième siècle néanmoins, la philosophie analytique, marquée initialement par l'antipsychologisme de Frege et le *correspondantisme*, allait évoluer : la philosophie du langage devenait philosophie du langage ordinaire tandis que la philosophie de l'esprit ouvrait de nouveaux débats avec les cognitivistes et les avancées de l'imagerie neuronale. Quine, notamment, grâce à qui l'empirisme logique du Cercle de Vienne avait gagné les Etats Unis, avait bouleversé dans les années 60² le monde philosophique correspondantiste et remis la psychologie sur le devant de la scène. A défaut d'une ontologie formelle universelle, Quine proposait notamment une *ontogénèse de la référence*. L'endogénéité du monde à partir duquel nous pensons et agissons, telle que Quine la suggère, rend possibles des ponts entre différentes pensées, réalistes, pragmatistes³, idéalistes ; c'est du moins ce que nous espérons.

La psychologie de l'apprentissage dans les décennies qui suivirent allait mettre en évidence une compétence particulière de l'être humain, la compétence narrative. L'entrelacement des avancées de la sémantique formelle sur l'analyse des discours et du déploiement du *narrative turn* que l'on observa dans différents champs des sciences humaines offre rétrospectivement de nombreux outils conceptuels. Certains, du fait des excès narrativistes d'autres, restent prudents sur cette dimension du discours dans la compréhension de *qui* nous sommes ; la philosophie analytique pour sa part n'en finit pas de renoncer à ses dogmes, sans pour autant offrir une ligne directrice claire en termes d'ontologie.

Nous présentons dans une première partie ces trois ontologies événementielles qui ont marqué la pensée du XXème siècle, ainsi que les débats métaphysiques et les suites sémantiques qu'elles ont provoqués. Cette partie se conclut par la réception que fit Paul Ricœur aux idées de Davidson, et associe l'idée de narration à celle d'événement. Dans une seconde partie, nous étudions la fin de l'antipsychologisme entraînée par Quine et la façon dont l'*ontogénèse de la référence* peut être aujourd'hui de plus en plus associée à la compétence narrative. Enfin, nous suggérons dans une troisième partie ce que pourrait être une ontologie événementielle fondée sur le narratif.

L'alternative que nous proposons s'appuie sur Peirce autant que sur Ricœur et propose une perception configurée des événements, c'est-à-dire une perception qui lui donne sens d'emblée au sein d'une *histoire*. Ainsi perçus, les événements viennent enrichir notre compréhension du monde en s'assimilant à d'autres *histoires* préexistantes. Les événements étudiés par Romano qui eux, justement, ne permettent pas une assimilation directe, sont présentés comme des histoires *non*

¹ Jon BARWISE et John PERRY (1983) : *Situations and Attitudes*, Cambridge, dorénavant [SA83] ou Jon BARWISE et John PERRY (1999) : *Situations and Attitudes*, Stanford [SA99], ainsi que Jon BARWISE (1981) : "Scenes and Other Situations", *The Journal of Philosophy*, dorénavant [S&OS].

² Willard van Orman QUINE (1960) : *Le mot et la chose*, Editions Flammarion, champs essais, dorénavant [LMLC], et Willard van Orman QUINE (1969) : *Relativité de l'ontologie et autre essais*, Aubier-Montaigne, 1977, Editions Flammarion, dorénavant [RO].

³ Le pragmatisme de Dewey par exemple, pour qui connaître et agir sont indissociables.

saturées, en attente de relecture pour trouver leur sens. La question de savoir dans quelle mesure il s'agit là d'une ontologie est finalement débattue.

Ontologie et événements

Davidson et La forme logique des phrases d'action

Une ontologie très particulière

Pour Davidson, les conditions de vérité et de référence des phrases donnent accès au réel (*correspondantisme*). Si je parle d'une table qui est dans cette pièce, que *Cette table est dans cette pièce* soit une proposition vraie équivaut à son existence sur le plan ontique. Dès lors, le fait qu'un événement soit une référence dans le langage, qu'il soit modifiable adverbiallement, localisable temporellement et spatialement, nécessite son existence, en tant que *particulier* dans une ontologie : « Par exemple, nous avons tendance à supposer habituellement que « Shem a frappé Shaum » consiste en deux noms et en un prédicat à deux places. Or je suggère que nous devons traiter « a frappé » comme un prédicat à trois places, et que l'on doit donner à cette phrase la forme suivante : $\exists x [A \text{ frappé}(\text{Shem}, \text{Shaum}, x)]$ »¹ ; x est alors cet événement-là, daté et localisé, où Shem a frappé Shaum.

Parmi les nombreux avantages d'une telle approche², Davidson relève : 1/ qu'elle permet d'éviter la *polyadicité* variable des verbes : elle évite au prédicat « A frappé » d'avoir à changer d'*adicité* lorsqu'on complète adverbiallement la description de l'événement : plutôt que A frappé (Shem, Shaum) ; A frappé (Shem, Shaum, hier) ; A frappé (Shem, Shaum, hier, violemment), etc., il suffit de décrire l'événement : [A frappé (Shem, Shaum, x) & Date(x, hier)], en ajoutant autant que de besoin des conjonctions ; 2/ elle permet le traitement des relations causales entre événements, et évite le recours aux opérateurs intensionnels comme « le fait que... » ou « causa le fait que... » et donc évite les entités peu claires – selon Davidson – que sont les *faits*.

Cette analyse conduit Davidson à une ontologie où les événements ont une place « dans le mobilier du monde » en tant que *particuliers concrets*³. Les événements sont des *individus non répétables, datés*, « comme l'éruption particulière d'un volcan, la (première) naissance d'un individu, les *World Series* de 1968, ou la parole historique : « Vous pourrez tirer quand vous serez prêts, Gridley. » »⁴

Il convient alors de disposer d'un critère d'*individuation* pour identifier les événements comme nous en avons pour les objets physiques. Il semble d'ailleurs que de tels critères peuvent être plus clairs pour certains types d'événements, comme les morts et les rencontres, que pour certains types d'objets physiques, comme les tables.⁵ Davidson refuse toutefois de résumer l'identité d'un événement à une portion d'espace et de temps, comme certains l'ont proposé ; selon lui, le même

¹ DAVIDSON [AE], p. 166.

² Voir l'analyse qu'en propose Engel dans sa présentation de l'édition française de *Actions et événements* (Pascal ENGEL (1993) : « Présentation », in D. DAVIDSON, *Actions et événements*, PUF, dorénavant [IAE], p. XVIII).

³ « Je ne pense pas qu'on puisse donner une analyse cohérente de l'action, de l'explication, de la causalité, ou de la relation du mental au physique tant qu'on n'accepte pas de traiter les événements comme des individus. » (DAVIDSON, [AE], p. 223) ou encore : « Si nous suivons cette grammaire à la lettre, si nous sommes d'accord pour dire que ces expressions et ces phrases ont la forme logique qui semble être la leur, alors nous sommes conduits à admettre une ontologie d'événements en tant qu'entités particulières non répétables (« des individus concrets »). » (DAVIDSON, [AE], p. 245).

⁴ DAVIDSON, [AE], p. 280.

⁵ DAVIDSON, [AE], p. 187.

objet peut « vivre » deux événements simultanément et, d'une certaine manière, le monde est le théâtre commun de tous les événements¹.

Davidson propose comme règle d'identité entre deux événements qu'ils aient les mêmes causes et les mêmes effets. Pour lui, « le réseau causal fournit pour les événements un « schème global et sans cesse disponible », qui permet d'identifier et de décrire les événements, et qui est à bien des égards analogue au système de coordonnées spatiotemporelles dont nous disposons pour les objets matériels. »² Engel commente cette option, qui pose quelques difficultés, car il n'y a pas unicité de la description³. La description de l'événement devient fonction de *qui* décrit, et de *pourquoi* il le fait. La description de l'événement requiert une signification des parties prenantes de cet événement et de sa description elle-même. Mais si la description de l'événement est elle-même un événement, le risque d'une régression à l'infini se profile⁴. Surtout, s'ouvre selon nous déjà ce que Davidson ne concède pas, ni Engel véritablement, mais qui permettra de faire le lien avec une compréhension endogène d'une référence qui se construit localement elle-aussi de façon endogène, ce que Quine appelle l'ontogénèse de la référence. Mais d'autres analyses critiques doivent d'abord être considérées.

Critiques et alternatives

On peut être réticent à accepter une telle ontologie événementielle. Les *choses* sont dites *exister* alors que les événements *se produisent* ; les *choses* changent *via* les événements, ce qui, selon certains, montre que les *choses* et les événements ne peuvent pas être de même nature. Les détracteurs peinent toutefois à offrir une alternative partagée.

Pianesi et Varzi⁵ font un *survey* des différentes propositions, entre celles qui traitent les événements comme des entités plus ou moins « épaisses » (concrètes) et celles qui les traitent comme des entités plus ou moins « fines » (abstraites). Eux-mêmes se rangent pour leur part à l'idée de Verkuyl qui propose de répondre à l'interrogation initiale de Davidson en abandonnant la logique du premier ordre, de façon à traiter les modifications adverbiales comme des prédicats de prédicat⁶.

¹ DAVIDSON, [AE], p. 236, ou encore : « où le calcul infinitésimal fut-il inventé ? » » (*ibid.*, p. 237).

² DAVIDSON, [AE], p. 242.

³ « (...) le même événement peut être décrit de diverses manières (un tremblement de terre peut être décrit comme le produit de la rencontre de deux plaques de la croûte terrestre, et comme l'événement qui a causé la chute d'un pont, comme la catastrophe la plus grave depuis le choléra de 1832, etc.). » (Pascal ENGEL (1992) : « Introduction – Perspectives sur Davidson », in P. ENGEL (Ed.), *Lire Davidson – Interprétation et holisme*, Editions de l'Eclat, dorénavant [ILD], p. 15).

⁴ Maienborn soulève cette difficulté dans le cadre du paradigme néodavidsonien (voir plus loin). Si on considère la représentation événementielle de « Carol is tired » : $\exists e$ [tired (e) & theme (e,carol)], rien n'interdit de la réécrire : $\exists ee'$ [be tired (e') & theme (e',e) & theme (e,carol)]. De même, « Carol was driving quickly » s'écrit : $\exists e$ [drive (e) & agent (e,carol)] & quick (e)] mais aussi : $\exists ee'$ [drive (e) & agent (e,carol) & quick (e') & theme (e',e)]. Pour Maienborn, toutefois, il n'y a pas là de vraie question ontologique, plutôt un abus de l'usage de l'événement en sémantique, ce qui est effectivement le cas dans le cadre de l'*ontologie cognitive* dont elle se réclame (Claudia MAIENBORN (2005): "On the limits of the Davidsonian approach: The case of copula sentences", *Theoretical Linguistics*, dorénavant [LDA]). Nous verrons également plus loin que cette régression à l'infini n'est effectivement pas forcément un souci.

⁵ Fabio PIANESI and Achille C. VARZI (2000): "Events and Event Talk: An Introduction", in J. Higginbotham, F. PIANESI, and A. C. VARZI (Eds.), *Speaking of Events*, Oxford University Press, dorénavant [SOE].

⁶ Si P est un prédicat à n-places et M un modificateur, alors M(P) est aussi un prédicat à n-places. Par exemple : Violently(Stabbed)(Brutus,Caesar) ; With-the-knife(Stabbed)(Brutus,Caesar) ; With-the-knife(Violently(Stabbed))(Brutus, Caesar) ; etc.

Une autre alternative critique est celle de Chisholm¹ pour qui le bon concept est celui d'*état de chose* (*state-of-affairs*), où les propriétés (de l'état de chose) sont les entités premières. Il y a alors autant d'événements que de qualifications possibles de *cet* événement. Chisholm suggère ainsi d'avoir recours à des *événements génériques*, qui peuvent se produire à différentes reprises, et non à des événements qui seraient des *particuliers concrets*.

Kim, qui s'est opposé sur de nombreux sujets à Davidson, refuse également aux événements le statut de *particulier concret*. Dire que Sally a dansé une valse, ne veut pas dire qu'il existe des valses dans le monde et que Sally a choisi l'une d'entre elles... « Danser une valse n'est qu'une *manière* de danser. »² Pour Kim, un *événement* renvoie forcément à des *modifications* dans les propriétés d'une substance³ : les événements ont pour lui trois constituants : une substance (l'objet constitutif de l'événement), une propriété qu'il exemplifie (la propriété constitutive) et une date : $e = [x, P, t]$. Dans cette approche, les événements restent des particuliers, car ils héritent de la localisation dans le temps et dans l'espace de leurs éléments constitutifs, mais ce sont des particuliers complexes, structurés, constitués de « propriétés, d'objets et d'instants. »⁴

Enfin, il convient de citer Bennett⁵, au point de vue proche de celui de Kim (les événements sont des instanciations des faits, autrement dit des instances de propriétés ou *tropes*⁶), et surtout la critique de (Peter Frederick) Strawson, que présente d'ailleurs Davidson lui-même : on ne peut identifier d'événements sans faire référence à des objets. « Strawson dit ceci parce qu'il a en vue une thèse plus forte, à savoir que les événements dépendent conceptuellement des objets

¹ Roderick CHISHOLM (1970): "Events and Propositions", *Noûs*, dorénavant [E&P], ou Roderick CHISHOLM (1971): "States of affairs again", *Noûs*, dorénavant [SAA].

² « Songeons à des expressions comme « danser une valse » ou « faire une promenade » ; quand nous disons : « Sally a dansé une valse » ou « Sally a fait une agréable promenade le long de la rivière », nous ne voulons pas dire (...) qu'il existe dans le monde physique des choses telles que des « valses » ou des « promenades », et que Sally aurait choisi l'une d'entre elles pour valser ou se promener. Où se trouvent ces danses et ces promenades, quand personne ne danse ni ne se promène ? Avoir un esprit, danser une valse, ce n'est pas comme avoir un 4x4 ou donner un coup de pied dans un pneu. Danser une valse n'est qu'une *manière* de danser, et se promener, une *manière* de mouvoir ses membres dans un certain rapport à l'environnement physique. » (Jaegwon KIM (2006) : *Philosophie de l'esprit*, Les éditions d'Ithaque, dorénavant [PE], pp. 6-7).

³ « The term 'event' ordinarily implies a change, and most changes are changes in a substance. (...) A change in a substance occurs when that substance acquires a property it did not previously have, or loses a property it previously had. » (Jaegwon KIM (1976): "Events as Property Exemplifications", *Proceedings of the 1975 Winnipeg Conference on Human Action*, dorénavant [EPE]).

⁴ KIM [PE], p. 116.

⁵ Jonathan BENNETT (1988): *Events and their Names*, Oxford Press, dorénavant [E&TN], ou Jonathan BENNETT (2002): "What Events Are", in R. M. GALE (Ed.), *The Blackwell Guide to Metaphysics*, John Wiley & Sons, dorénavant [WEA].

⁶ Williams a introduit cette notion de *trope* : ce qui est premier, c'est « le particulier abstrait ou trope : *cette* rougeur, *cette* circularité, et ainsi de suite » (Donald C. WILLIAMS (1953) : « Des éléments de l'être », in E. GARCIA et F. NEFF (Eds.), *Métaphysique contemporaine : propriétés, mondes possibles et personnes*, Librairie Philosophique J. Vrin, dorénavant [DEE]). « Tandis que les substances et les universaux peuvent être « construits » à partir de tropes, (...) le trope ne peut être bien « construit » à partir des tropes et des substances. » (*ibid.*) « Un trope est alors une entité particulière, ou bien abstraite, ou consistant en une ou plus d'une entité concrète en combinaison avec une abstraction. Ainsi un chat et la queue du chat ne sont pas des tropes, mais le sourire d'un chat est un trope » (*ibid.*). « Une douleur est un trope par excellence. Ainsi une douleur nocturne, vive et mystérieuse, par exemple, dénuée de la conscience d'un contexte ou d'une classification, est cependant elle-même aussi absolue et implacable que la grande pyramide. Cependant tous les autres contenus distincts sont essentiellement du même ordre : ainsi d'un amour, ou d'un chagrin, ou d'un « plaisir individuel singulier » (*ibid.*).

matériels. Selon Strawson, nous ne pourrions pas avoir l'idée d'une mort, d'une naissance ou d'un coup si nous n'avions pas l'idée d'un animal qui est né ou qui meurt, ou d'un agent qui donne le coup. »¹ Davidson ne conteste pas l'implication des objets ou des substances. Il refuse en revanche d'accorder cette primauté à la catégorie des objets sur celle des événements.

Autres ontologies événementielles majeures

Le concept de nature de Whitehead

Bien avant Davidson, Whitehead, dans son ouvrage *Le concept de nature*², avait proposé une ontologie à l'opposé de la pensée de Strawson, où *tout* est événement. *Le concept de nature* peut être lu comme une phénoménologie du temps et de l'espace, un essai de description de la nature telle qu'elle s'offre à notre perception sensible. Cette démarche fait apparaître une nature dégagée des *a priori* et des représentations traditionnelles. Il apparaît alors à Whitehead que l'événement est premier et que l'espace, le temps, les objets n'en sont que des abstractions : « Le fait immédiat pour la conscience sensible est l'occurrence entière de la nature. C'est la nature comme événement présent pour la conscience sensible, et dont l'essence est de passer. (...) Le fait ultime pour la conscience sensible est un événement. Cet événement total est divisé par nous en événements partiels. »³ De leurs chevauchements, de leurs emboîtements, de leurs séparations, nous construisons ensuite une structure spatio-temporelle.⁴

Whitehead reproche à plusieurs siècles de pensée aristotélicienne d'avoir cherché « la substance au sens de *la chose concrète*. »⁵ Dans cette logique-là, la *matière* est l'élément premier, et l'espace et le temps sont des conditions externes de son existence. Si l'on dépasse cet *a priori*, comme le recommande Whitehead, les *événements* apparaissent comme premiers : « Ce que nous discernons est le caractère d'un lieu à travers une période de temps. C'est ce que j'entends par *événement*. »⁶ Nous discernons également des caractères spécifiques d'un événement. Les objets pour leur part ne sont que des abstractions, non pas qu'ils n'appartiendraient pas à la nature, mais ils ne sont perceptibles que par un mécanisme d'abstraction au travers des liens que nous faisons *entre* événements.

La conscience sensible pose comme objet de discernement immédiat les *durées* qui sont donc des « entités naturelles définies », comme complexes d'événements partiels. Une durée n'est pas une étendue abstraite de temps, mais une « épaisseur concrète de nature ». A partir des durées et de la simultanéité, la « méthode de l'abstraction extensive » permet à l'esprit de « retrouver » le temps, l'espace, et les objets. Cette méthode consiste à construire une série d'événements emboîtés les uns dans les autres ; servant de « guide à la pensée pour progresser vers la simplification des relations naturelles », au fur et à mesure où l'on réduit les durées.⁷

¹ DAVIDSON [AE], pp. 233–234.

² WHITEHEAD [CN]. Dans *Procès et réalité* (WHITEHEAD [P&R]), « essai de cosmologie », il n'y a plus « d'événements » en tant que tels mais des « occasions actuelles », et il n'est pas utile ni possible en quelques lignes d'en étudier les liens avec notre propos.

³ WHITEHEAD [CN], p. 52.

⁴ WHITEHEAD [CN], p. 218.

⁵ WHITEHEAD [CN], p. 55.

⁶ WHITEHEAD [CN], p. 90.

⁷ « (...) quand on descend la série, l'extension temporelle se contracte progressivement et les durées successives sont incluses l'une dans l'autre comme des boîtes gigognes d'un jeu chinois. Mais l'ensemble diffère de ce jeu en particulier en ceci : le jeu comprend une boîte qui est la plus petite et forme la boîte finale

Un objet est un *ingrédient* inclus dans le *caractère* d'un événement. Ce caractère est constitué par ces ingrédients et les manières par lesquelles ils font *ingression* dans cet événement. Nos habitudes font que « lorsque l'événement est la situation d'un objet bien identifié, le langage ne nous permet pas de distinguer l'événement de l'objet »¹, alors que solides et volumes ne sont que des « idéaux de notre perception ».

Dans sa comparaison entre l'ontologie davidsonienne et celle de Whitehead, Livet montre que cette dernière est « parfaitement compatible avec celle de Davidson », mais qu'elle est « plus générale, et sans doute plus simple, puisqu'elle n'implique pas de substances. »² D'autres philosophies se sont construites dans une vision proche de celle de Whitehead. Seibt propose un tour d'horizon de ces « philosophies du process »³, qui offrent une « vision dynamique de l'être ». La persistance n'y est qu'une conjonction liée aux interactions entre processus. D'une façon générale, c'est une vision du monde où s'assemblent et interagissent dynamiquement différents types de process : physiques, organiques, sociaux, cognitifs. Il n'y a pas des substances mais le plus souvent des fonctions, les entités étant typées par ce qu'elles *font*. Ces travaux ont permis d'avancer tant sur des sujets philosophiques que linguistiques, neuropsychologiques, de physique quantique ou d'astrophysique.⁴

La sémantique des situations de Perry et Barwise

Dans le tableau qu'il brosse de la philosophie du langage au XXème siècle, Diego Marconi⁵ indique que « dans les années quatre-vingt, deux propositions de sémantiques pour le langage naturel ont suscité quelque intérêt : la sémantique des situations de Barwise et Perry (1983)⁶ et la théorie de la représentation du discours (DRT) de Kamp (1981; exposée largement in Kamp et Reyle, 1993⁷). » Nous reviendrons plus bas sur la DRT. En revanche, la *sémantique des situations* nous intéresse directement car elle s'est appuyée, au moins initialement, sur une ontologie événementielle novatrice : La *théorie des situations*. Assez rapidement il est vrai, explique Devlin dans l'analyse

de la série ; l'ensemble des durées ne peut comporter une durée qui soit la plus petite, ni ne peut tendre vers une durée comme vers sa limite. » (WHITEHEAD [CN], p. 100).

¹ WHITEHEAD [CN], p. 119. Pour Whitehead, il ne faut pas s'étonner de la domination de la théorie orthodoxe sur le langage : « Les événements sont nommés d'après les objets principaux situés en eux, et à la fois dans le langage et la pensée l'événement disparaît derrière l'objet, et devient le simple jeu de ces relations. (...) C'est pourquoi l'espace conçu comme relation entre les objets est privé de toute relation au temps. » (*ibid.*, p. 178).

² Pierre LIVET (2008) : « La notion d'événement chez Whitehead et Davidson », *Noesis*, dorénavant [W&D].

³ Johanna SEIBT (2012): "Process Philosophy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Fall 2013 Edition, dorénavant [PP].

⁴ Pour Seibt, Dewey, Mead, Sellars doivent être considérés comme des *processistes*. Mais les plus spécifiques sont : Rescher, qui a développé dans le milieu des années 1990 une autre métaphysique systématique non-whiteheadienne, les physiciens Stenger et Prigogine, et l'ensemble des auteurs du *four-dimensionnalism*. Tous ces travaux ont une dimension « holistique » ou « systémique » liant l'histoire du monde à l'émergence locale des événements.

⁵ Diego MARCONI (1995) : *La philosophie du langage au XXème siècle*, Editions de l'éclat, dorénavant [PL], p. 122.

⁶ BARWISE et PERRY [SA83].

⁷ Hans KAMP and Uwe REYLE (1993): *From discourse to logic: Introduction to model theoretic semantics of natural language, formal logic and discourse representation theory*, Springer Science & Business Media, dorénavant [FDTL].

rétrospective qu'il propose, l'ambition ontologique a été abandonnée pour se concentrer sur la sémantique du langage naturel¹.

La théorie des situations se veut un « réalisme écologique ». Le constituant élémentaire est un *morceau* de réalité, que nous ne percevons lui-même que partiellement. Ces morceaux de réalité sont des *situations* : « Les événements et les « épisodes » sont des situations dans le temps, les scènes sont des situations perçues visuellement, les changements sont des séquences de situations, et les faits sont des situations enrichies (ou polluées) par le langage »². A partir de ces situations réelles, nous construisons des situations abstraites, décomposables en individus, objets, propriétés, lieux, temps, etc. Ces derniers constituent alors les primitives de notre discours, en référence avec les situations concernées, qui définissent ainsi le contexte.

Comme l'explique Stojanovic³, les chercheurs en sémantique des situations font plutôt aujourd'hui l'hypothèse que les situations ont une structure interne. Mais, pour les fondateurs, ce n'est que via une perspective externe qu'une telle structure peut être mise en évidence, en s'accordant (*getting attuned*) avec les similarités et uniformités trans-situationnelles. Ces *uniformités* que sont les individus, propriétés, objets, etc. peuvent être vues comme des contraintes entre événements et permettent à l'observateur de regrouper et classer les situations⁴.

Les informations structurées (des *n*-uplets qui sont dans une relation *R*) sont des *infons* dont l'un des termes *a* pour valeur 1 ou 0 selon que la situation *s* *supporte* ou non ce *n*-uplet d'informations ; on note, pour une situation, *s*, et un *infor* σ , $s \models \sigma$ pour indiquer que l'infor σ est rendu factuel par la situation *s*⁵. Un *infor* est donc finalement un état de choses (*state of affairs*).

Sur le plan épistémique, les assertions n'ont pas le vrai ou le faux comme références, mais des situations. Il s'agit donc d'une notion de vérité contingente à l'existence d'au moins une situation réelle qui supporte l'assertion ; la fausseté nécessite de son côté qu'il existe une situation abstraite décrivant l'assertion mais aucune situation réelle ne la supportant. La définition de la vérité est récursive dans cette théorie : elle met en relation les assertions et les ensembles de situations possibles dans lesquelles ces assertions sont *vraies*. Les situations qui *exemplifient* une proposition sont alors définies comme les situations *minimales*⁶ où la proposition est vraie.

¹ « Initially, situation semantics was conceived as essentially synthetic, with a mathematical ontology built up on set theory. (...) From the mid 1980s onward, therefore, situation semantics was an analysis of semantic issues of natural language based on situation theory. » (Keith DEVLIN (2006): "Situation theory and situation semantics", in D. M. GABBAY and J. WOODS (Eds.), *Handbook of the History of Logic volume 7*, Elsevier, dorénavant [STSS]).

² Jon BARWISE and John PERRY (1980): *The situation underground*, Stanford University Press, dorénavant [TSU]).

³ Isidora STOJANOVIC (2011): "Situation Semantics", in A. NEWEN and R. VAN RIEL (Eds.), *Identity, Language, & Mind, an introduction to the Philosophy of John Perry*, dorénavant [SS]).

⁴ Perry et Barwise identifient trois familles d'*uniformités* : les nécessaires (se laver implique se mouiller), les nomiques (s'il y a de la fumée, il y a du feu) et les conventionnelles (« le feu » signifie le feu en français). Pour eux, le langage relève effectivement de cette dernière famille de « contraintes » dans le processus d'abstraction.

⁵ Le même signe que « a pour modèle » en logique.

⁶ Plus précisément, une situation *s* exemplifie une proposition *p* si et seulement si chaque fois qu'il y a une partie de *s* dans laquelle *p* n'est pas vraie, alors *s* est une situation minimale dans laquelle *p* est vraie. Autrement dit, *s* ne contient rien qui ne contribue pas à la vérité de *p*, ce qui permet de traiter deux grands cas, celui où *p* est vrai dans toutes les sous-parties de *s*, et, à l'inverse, celui où *s* est une situation minimale pour *p*. Pour définir correctement de tels concepts, il faut avoir recours à la méréologie : une relation de « partie » $\leq_p$ et l'opération de somme méréologique définis conjointement par : $s \leq_p s'$ si et seulement si $s +$

La dimension *parcellaire* est en soi un élément distinctif de cette ontologie. Grâce à elle, explique Kratzer¹, qui défend une vision *possibiliste* de la sémantique des situations, cette dernière est une extension de la *sémantique des mondes possibles*. L'idée est d'évaluer les expressions sur des mondes *partiels* et non des mondes *complets*. Selon Kratzer, cette dimension *parcellaire* a permis d'apporter de nombreuses réponses originales à la sémantique des langages naturels².

Enfin, dans cette ontologie, il n'y a pas de *couche fondationnelle* : il est possible de « descendre » à n'importe quel niveau de granularité sur une sous-partie tout en restant à un autre niveau ailleurs. Devlin souligne que cette propriété est très utile dans les applications en ingénierie. Mechkour observe d'ailleurs que des développements informatiques récents valorisent la sémantique des situations, notamment lorsqu'il s'agit de modéliser des systèmes « conscients » du contexte³.

Comme Stojanovic le concède, si les travaux pionniers de Barwise et Perry ont eu beaucoup d'influence, le programme lui-même n'est plus aussi largement poursuivi et les chercheurs en sémantique des situations, comme Kratzer, sont dorénavant proches des points de vue « *mainstream* ». Les « pairs » avaient en fait d'emblée assez mal accueilli ces idées. Dès 1983, Higginbotham répondait dans le *Journal of Philosophy*⁴ à la publication de Barwise dans cette même revue⁵ : il était nul besoin des situations, la sémantique davidsonienne suffisait. Plus précisément, Higginbotham montre qu'une analyse « en termes d'événements individuels », peut rendre compte des exemples de Barwise et éviter sa thèse ontologique « plus indéterminée que douteuse. »⁶ Trente ans plus tard toutefois, Kraftzer refuse d'assimiler les situations aux événements

$s' = s'$. En fait, il est même utile de définir une méréotopologie, comme celle de Varzi (Achille C. VARZI (1996): "Parts, Wholes, and Part-Whole Relations: The Prospects of Mereotopology", *Data and Knowledge Engineering*, dorénavant [PWR]).

¹ Angelika KRATZER (2014): "Situations in Natural Language Semantics", in E. N. ZALTA (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, édition été 2014 dorénavant [SNLS].

² « attitude ascriptions, questions, tense, aspect, nominalizations, implicit arguments, point of view, counterfactual conditionals, and discourse relations...(...) austinian topic situations, domain restrictions, donkey sentences, exhaustive interpretations, and Davidsonian event predication (...), viewpoint aspect, gerunds, and implicit arguments. » (KRATZER [SNLS])

³ Saïd MECHKOUR (2007): "Overview of Situation Theory and its application in modeling context", *Seminar paper, University of Fribourg*, dorénavant [OST].

⁴ James HIGGINBOTHAM (1983) : "The Logic of Perceptual Reports: An Extensional Alternative to Situation Semantics", *The Journal of Philosophy*, dorénavant [LPR], traduit dans : James Higginbotham (1983) : « Les comptes rendus de perception: une alternative extensionnelle à la sémantique des situations », *Communications*, dorénavant [CRP].

⁵ BARWISE [S&OS].

⁶ Dans une critique de *Situations and Attitudes*, Lindström (Sten LINDSTRÖM (1991): "Review of Situations and Attitudes by Jon Barwise and John Perry", *Noûs*, dorénavant [RSA]) portait un jugement plus nuancé, mais aussi réservé sur la question ontologique. Dans ces premiers travaux, la théorie des situations restait actualiste et n'apportait pas de véritable alternative aux « mondes possibles » de Lewis, ce que Lindström regrettait. Surtout, ce qui manquait était une théorie sérieuse pour les propriétés et les relations utilisées dans l'ouvrage, et Lindström s'interrogeait : « (i) Which properties and relations are there? (ii) Which predicates of natural language correspond to genuine properties and relations in the world? (iii) When do two situation schemata determine the same property (or type) of situations? (iv) What is the intuitive difference between those properties and relations that are represented by urelements of the underlying set theory and those that are modeled by set-theoretic complexes like situation types and schemata? ». Il soulignait également la difficulté posée par l'hypothèse requise pour éviter qu'une séquence de situations abstraites ne soit pas circulaire. Si on la maintient – elle a d'ailleurs été abandonnée par Perry et Barwise – elle pose d'autres difficultés. Si on ne la maintient pas, on n'est pas à l'abri de contradictions...

Davidsoniens. Elle le montre au travers d'un exemple où la formulation davidsonienne reste ambiguë alors que la sémantique de situation minimale est précise.¹

Les néodavidsoniens et la sémantique formelle

Eventualités

Les *néodavidsoniens*, comme, notamment, Higginbotham², Parsons³ ou Dowty⁴, ont poussé l'argument davidsonien au plus loin. Plutôt que d'inscrire la référence événementielle au sein du seul élément verbal, ils l'inscrivent dans chaque composante de la phrase ; le verbe redevient dès lors monadique, avec comme seul argument l'événement. Formellement, on écrira : $\exists e$ [A frappé(e) & Agent(Shem,e) & Patient(Shaum,e)] plutôt que : $\exists e$ [A frappé(Shem, Shaum,e)], comme Davidson le suggère.

Un *agent* et un *patient* sont des *participants*. D'autres rôles dans la phrase ont été identifiés : le *thème*, le *but*, le *bénéficiaire*, l'*instrument*, et l'*expérienceur*. A la suite de Bach⁵, l'usage est également de parler d'*éventualité* plutôt que d'*événement* afin de couvrir les différents concepts de *process*, d'*événements* (*accomplissements* et *achèvements*), et de certains *états*.

Tout serait-il *événement* – ou *éventualité* ? Pour Maienborn⁶, une telle question ne peut être traitée qu'avec une approche *cognitive* de l'ontologie : l'ontologie ainsi comprise n'est pas concernée par le monde en tant que tel mais plutôt par le monde comme conçu et catégorisé par des êtres humains. En ce sens, elle est assez proche, nous le verrons, de notre approche en termes d'ontogénèse issue de Quine.

¹ Soit l'assertion non conjuguée « Ewan nager » formulée dans la sémantique davidsonienne : $\text{nager}(\text{Ewan}, e)$. De manière traditionnelle, elle est lue comme « e est une nage par Ewan » et n'est pas comprise comme « e est un événement qui contient une nage par Ewan » ou comme « e est un événement où Ewan nage ». Si on formule « Ewan a nagé pendant 10 heures » par $\exists e$ [$\text{nager}(\text{Ewan}, e) \ \& \ \text{fhour}(e) = 10$], alors e peut très bien être un événement de 10 heures où Ewan n'a nagé que pendant 10 mn mais pendant lequel il s'est passé beaucoup de choses (« il est venu en vélo, sa sœur a fait la sieste, sa mère a cueilli des échalotes, son père a irrigué le champ... »). A l'inverse, la sémantique des situations permet de bien formuler, car une « nage » est une situation « minimale » au sens où elle exclut les activités non liées à la nage elle-même. Pour Kratzer, « une nage par Ewan » est une situation qui exemplifie la proposition « Ewan nage (est en train de nager) ». La relation d'exemplification permet alors de définir les événements davidsoniens « basiques » à l'aide de la sémantique des situations. Et la bonne formulation devient : λs [$\text{past}(s) \ \& \ \exists e$ [$e \leq s \ \& \ \text{nager}(\text{Ewan}, e) \ \& \ \text{fhour}(e) = 10$]]. (KRATZER [SNLS]).

² James HIGGINBOTHAM (1985): "On semantics", *Linguistic inquiry*, dorénavant [OS]; James HIGGINBOTHAM (2008): "The English Perfect and the Metaphysics of Events", in J. LECARME and J. GUÉRON (Eds.), *Time and Modality*, Springer Verlag, dorénavant [EPME].

³ Terrence PARSONS (1989): "The progressive in English: Events, states and processes", *Linguistics and Philosophy*, dorénavant [ESP]; Terrence PARSONS (1990): *Events in the Semantics of English - A Study in Subatomic Semantics*, MIT Press, dorénavant [ESE] ; Terrence PARSONS (2000): "Underlying States and Time Travel", in J. HIGGINBOTHAM, F. PIANESI and A. C. VARZI (Eds.), *Speaking of Events*, Oxford University Press, dorénavant [USTT] ; Terrence PARSONS (2002): "Eventualities and narrative progression", *Linguistics and Philosophy*, dorénavant [ENP].

⁴ David R. DOWTY (1986): "The effects of aspectual class on the temporal structure of discourse: semantics or pragmatics?", *Linguistics and philosophy*, dorénavant [EAC]; David R. DOWTY (1986): "Thematic Roles and Semantics", *Proceedings of the Twelfth Annual Meeting of the Berkeley Linguistics Society*, dorénavant [TRS]; David R. DOWTY (1991): "Thematic Proto-Roles and Argument Selection", *Language*, dorénavant [PRAS].

⁵ Emmon BACH (1986): "The algebra of events", *Linguistics and Philosophy*, dorénavant [TAE].

⁶ MAIENBORN [LDA].

Si Maienborn convient que les *événements* sont des *choses* auxquelles s'appliquent quantification et référence, elle pense qu'on doit se demander de *quelle sorte* de chose il s'agit. Elle étudie spécifiquement la question des états, au travers notamment des propositions avec copules. Sur ce thème, Kratzer¹ avait fait la distinction entre prédicat *épisodique* et prédicat *individuel*. En simplifiant, les SLP (*Stage-Level Predicates*) expriment des propriétés accidentelles ou temporaires (« être fatiguée »), alors que les ILP (*Individual-Level Predicates*) expriment des propriétés permanentes ou intrinsèques (« être blonde »). Pour Kratzer, les SLP seraient les seuls à avoir pour argument supplémentaire une éventualité (en l'occurrence un état). Par exemple : « Carol was tired » se représente : $\exists e$ [tired (e) & theme (e, carol)] mais « Carol was blond » se représente : blond (carol).

Certains préfèrent faire porter cette différence aux *types* d'événements, en lien avec leur contextualisation spatiotemporelle². Maienborn rejette cette idée où les états restent davidsoniens quel que soit leur type. Pour elle, il y a bien deux *natures* d'états. Les expressions avec copules ont des formes communes avec les verbes statiques comme *savoir*, *haïr*, *ressembler*, qui, de leur côté, diffèrent complètement des verbes statiques comme *se tenir debout*, *se tenir assis*, *dormir*. Ces derniers passent avec succès les tests d'éventualité et sont des « états davidsoniens », mais pas les premiers. En s'inspirant de Kim, Maienborn propose de traiter les expressions avec copule et les verbes statiques du premier type d'« états kimien », considérant qu'ils introduisent un argument référentiel pour une exemplification de propriété. Ceux-ci ne sont pas une sous-catégorie d'événements davidsoniens, mais ils restent ontologiquement des *choses*. L'absence d'une dimension spatiale rend ces états plus abstraits comme entités que les éventualités. Ils partagent avec elles leur dimension temporelle et avec les faits la propriété d'être des objets abstraits, qui exemplifient une propriété *P* pour un « porteur » *X* à une date *t*.

On notera que Maienborn ne fait pas consensus sur ce point. Mittwoch³ en particulier maintient l'idée néodavidsonienne qu'un état est un événement, quel qu'il soit. On trouvera également une discussion de ce thème chez Martin⁴ ou Marín⁵.

La dimension aspectuelle et l'événement.

Les travaux néodavidsoniens sont autant sémantiques qu'ontologiques. Ils ont permis notamment d'avancer sur la dimension temporelle des événements et des prédicats verbaux associés, qu'il s'agisse de leur conjugaison ou de leur dimension *aspectuelle*. En linguistique, l'*aspect* des verbes est leur qualité intrinsèque, qui rend compte de manière interne du temps (commencement, déroulement, achèvement...). Le *perfectif*, l'*inchoatif*, la *télicité*, etc. sont des concepts qui renvoient à cette dimension aspectuelle.

Parallèlement, en effet, la sémantique événementielle travaillait à mieux classer les différents verbes. Vendler avait proposé dès 1957 une première classification et des *tests* permettant de

¹ Angelika KRATZER: "Stage-Level and Individual-Level Predicates", in G. N. CARLSON (Ed.), *The generic book*, University of Chicago Press, dorénavant [SILP].

² Par exemple, des propriétés *permanentes* (être grand, être agriculteur...) ne le sont que relativement à un contexte temporel donné.

³ Anita MITTWOCH (2005): "Do states have davidsonian arguments? Some empirical considerations", in C. MAIENBORN and A. WÖLLSTEIN (Eds.), *Event Arguments Foundations and Applications*, Walter de Gruyter, dorénavant [DSDA].

⁴ MARTIN Fabienne (2008) : *Les prédicats statifs*, De Boeck Supérieur, dorénavant [LPS].

⁵ Rafael MARIN (2013) : *La stativité dans tous ses états*, Université Paris VIII, dorénavant [LSTE].

décélérer l'appartenance d'un verbe à une classe¹. Le formalisme de Davidson et des néo-davidsonien fut alors naturellement utilisé dans les analyses linguistiques qui suivirent.

Vendler avait noté que les *accomplissements* et les *achèvements* n'étaient pas *homogènes*² car ils présentent un point *terminal*, et doivent donc être considérés comme *téliques*. Les états et les activités en revanche, homogènes, sont *atéliques*. La possibilité ou non de recourir à la forme progressive en anglais permet ensuite un autre découpage : d'un côté les *états* et les *achèvements*, de l'autre les *activités* et les *accomplissements*.

Parmi les travaux récents, Arsenijevic et alii³ ré-explorent cette classification aspectuelle, à l'aide notamment des outils méréologiques et des travaux de Krifka⁴. La redéfinition de la *télicité* à partir de la *scalarité*⁵ rouvre également la question. Il s'agit aujourd'hui surtout d'étudier non seulement le rôle aspectuel du verbe mais aussi celui des autres arguments prédicatifs, car, pour savoir si un prédicat est *télique* ou non, le verbe ne suffit pas. Ce n'est plus le verbe, ni même la proposition verbale, mais l'ensemble de la phrase, voire le discours entier, qui permet de conclure à la *télicité* : « je mange deux pommes » est (le plus souvent) *télique*, « je mange des pommes » est (le plus souvent) *atélique*.

L'analyse de la phrase a entraîné une réflexion sur la sémantique de la causalité et les liens entre états et événements. Baumgartner⁶ suit Asher⁷ et Croft⁸ pour qui un événement détruit un *pré-état*

¹ Zeno VENDLER (1957): "Verbs and Times", *The Philosophical Review*, dorénavant [V&T]. Vendler distingue les états, les activités, les accomplissements et les achèvements, sur la base de deux critères principaux : la compatibilité ou non avec certains adverbes temporels et la compatibilité ou non avec la forme progressive de la langue anglaise.

² Vendler teste l'*homogénéité* avec l'adverbe « for one hour » vs « in one hour ». La définition précise de la *télicité* en termes d'*homogénéité* est en fait postérieure à Vendler et est plutôt due à Dowty et à Krifka à l'aide des outils de la méréologie (Manfred KRIFKA (1998): "The origins of telicity", in S. ROTHSTEIN (Ed.), *Events and grammar*, Springer, dorénavant [TOOT]). Un prédicat est dit *homogène* s'il est *divisif* (s'il est le cas pour une entité, alors il est le cas pour une partie de cette entité, et s'il est le cas pour une partie, il est le cas pour son complémentaire) et *cumulatif* (s'il est le cas pour deux entités, alors il est le cas pour leur somme méréologique). Krifka définit les expressions *téliques* comme celles qui sont *quantifiées* : P est *quantifiée* si pour x et y tels que P est le cas alors x n'est pas une partie de y.

³ Boban ARSENIJEVIC, Berit GEHRKE, Rafael MARÍN (2013): "The (De)composition of Event Predicates", in B. Arsenijevic, B. Gehrke, R. Marín (Eds.), *Studies in the Composition and Decomposition of Event Predicates*, Studies in Linguistic and Philosophy, dorénavant [DEP].

⁴ KRIFKA [TOOT]. Si la mesure du temps est distribuée de façon homogène sur les parties de l'événement, l'événement présente une structure méréologique (parties-tout). L'idée originale de Krifka est de mapper l'événement et le temps. Par exemple une course n'est pas *quantifiée* parce qu'il y a beaucoup de parties qui sont elles-mêmes une course. Une « course jusqu'au parc » en revanche est *quantifiée* (pas de parties propres qui soient des courses jusqu'au parc).

⁵ Est *scalaire* ce qui admet un ordre en fonction d'une propriété permettant la gradation. L'échelle est un ensemble de degrés ordonnés par rapport à une dimension qui peut être quantitative ou qualitative (l'échelle de la « grandeur » par exemple). Les adjectifs, les adverbes, mais aussi les noms, les phrases peuvent être rangés sur une échelle ; dans ce cas, l'échelle est pragmatique et la dimension qui permet le classement est la *probabilité* ou l'*attente* (Alessandra BERTOCCHI et Mirka MARALDI : « La scalarité: application à certains phénomènes de la langue latine », *mimeo*, dorénavant [SLL]).

⁶ Annik Nora BAUMGARTNER (2008) : *Lexique et causalité : une analyse sémantique des noms et verbes d'événements causaux en français*, Thèse de doctorat, Université de Genève, dorénavant [L&C].

⁷ Nicholas ASHER (1997): "The Logical Foundations of Discourse Interpretation", *Logic Colloquium '96*, Springer-Verlag, dorénavant [LFDI].

⁸ William CROFT (1998): "The structure of events and the structure of language", in M. TOMASELLO (Ed.), *The new psychology of language: cognitive and functional approaches to language structure*, dorénavant [SESL]

et crée un *post-état*. La relation entre l'événement et le post-état est causale. De la même façon, un *pré-événement* crée (causalement) un état et un *post-événement* le détruit. Chez Croft, les structures causale et aspectuelle des énoncés sont modélisées conjointement. Toute structure d'événements est une chaîne causale entre *sous-événements*, certains, statiques, sont indirectement causaux, d'autres, dynamiques, le sont directement. Chaque sous-événement a un unique participant, et la modélisation de la relation entre événements, conjointement à une relation de *force dynamique* entre les participants, permet d'établir la structure aspectuelle¹.

Sémantique formelle du discours

Les travaux d'Asher s'appuient sur la SDRT (*Segmented Discourse Representation Theory*). Depuis Reichenbach², le *temps de l'événement* et le *temps de référence* doivent être complétés par le *temps du discours*³. En particulier, les phrases doivent être interprétées en fonction des phrases qui les précèdent (dans le discours). La SDRT est une modélisation de ce processus d'interprétation. Elle est issue des travaux de Kamp et Reyle⁴ qui ont introduit la DRT puis de ceux d'Asher et Lascarides⁵, créateurs de la SDRT en tant que telle. La DRT s'appuie sur le concept de DRS – des structures d'information partielles qu'on doit *enchâsser* dans un modèle du monde pour déterminer leurs valeurs de vérité⁶. L'apport de la SDRT est de segmenter les discours via des *relations rhétoriques* entre segments. Ces relations rhétoriques s'appuient sur les informations lexicales contenues dans les énoncés et donnent sa structure temporelle au discours.

Le point important est que SDRS et DRS sont élaborées de façon incrémentale. Il faut une fonction de « mise à jour » et « une logique non monotone » qui infère de manière incrémentale, quitte à défaire les diagnostics précédents. Comme le souligne Bras⁷, la cohérence du discours apparaît pour partie au travers des relations temporelles « que le récepteur d'un discours est capable de mettre en place quand il interprète le discours entre des entités, décrites par le discours, et ayant une certaine « substance temporelle » : des événements, des états, des temps (dates, périodes, etc.). » Le récepteur d'un discours va décoder les relations temporelles et les entités *progressivement*, au

ou William Croft (2009): "Aspectual and causal structure in event representations", in C. MUELLER-GATHERCOLE (Ed.), *Routes to language development: In honor of Melissa Bowerman*, Psychology Press, dorénavant [ACS].

¹ William CROFT (2014): "Force dynamics and directed change in event lexicalization and argument realization", in R. G. DE ALMEIDA and C. MANOUILIDOU (Eds.), *Cognitive science perspectives on verb representation and processing*, Springer, dorénavant [FDDC].

² Hans REICHENBACH (1947): "The Tenses of Verbs", in *Elements of Symbolic Logic*, Macmillan, dorénavant [TOV].

³ Voir Moeschler par exemple (Jacques MOESCHLER (1998) : « Introduction – Temps, référence et pragmatique », in J. MOESCHLER (Ed.), *Le temps des événements, Pragmatique de la référence temporelle*, Kime, dorénavant [TRP]). Selon lui, par ailleurs, au-delà des temps verbaux et de l'aspect des verbes, l'ordre temporel peut également provenir du type de texte : « typiquement, le temps avance dans le récit, et n'avance pas dans la description » ; c'est alors une logique « non-monotone » ou « logique des défauts » qui est en œuvre, postulant par exemple, le parallélisme temporel des événements et du discours.

⁴ KAMP and REYLE [FDTL] ou Hans KAMP and Uwe REYLE (1996): "A calculus for first order discourse representation structures", *Journal of Logic, Language and Information*, dorénavant [FODR], ou encore : Hans KAMP, Josef VAN GENABITH, and Uwe REYLE (2011): "Discourse representation theory", in D. GABBAY and F. GUENTHNER (Eds.), *Handbook of Philosophical Logic*, Volume 15, Springer Netherlands, dorénavant [DRT].

⁵ Nicholas ASHER and Alex LASCARIDES (2003): *Logics of Conversation*, Cambridge University Press, dorénavant [LOC].

⁶ Une DRS est vraie s'il existe une *fonction d'enchâssement* qui associe les référents du discours aux individus du modèle de telle façon que les conditions de la DRS soient vérifiées dans le modèle.

⁷ Myriam BRAS (2008) : *Entre Relations Temporelles et Relations de Discours*, Mémoire d'habilitation, Spécialité : linguistique, Université de Toulouse, dorénavant [RTRD].

travers d'un certain nombre d'*indices*, linguistiques ou non, que sont « des adverbiaux de localisation temporelle (le lendemain, dix minutes plus tard, depuis un mois), des adverbes « connecteurs » (puis, alors), des adverbes marquant à la fois une étape dans un déroulement et l'organisation du discours (d'abord). » Il s'agit donc d'un véritable processus d'*interprétation*. Le cadre ne peut plus être simplement *vériconditionnel* puisque le sens lui-même fait évoluer le contexte. Cette approche de sémantique dynamique allie « une vision référentielle et une vision instructionnelle du sens ».¹

On trouvera notamment chez Scherrer une présentation des derniers développements de la SDRT². Il rappelle les relations rhétoriques principales³, puis montre que la SDRT s'étend aux structures dialogiques et indique d'autres relations proposées ou utilisées dans des travaux récents. Il souligne le risque de mettre sur le même plan des relations d'importances hétérogènes et préconise une métaréflexion sur l'élaboration de critères visant à normaliser les relations rhétoriques et leur nombre.

Ontologie de l'événement en informatique

L'ontologie comme la sémantique sont devenues aujourd'hui des disciplines en informatique et en intelligence artificielle comme le montre Vieu ou les travaux de Wassermann et Ribeiro⁴. Les

¹ Une telle démarche est ambitieuse, indépendamment des questions temporelles, comme on peut le comprendre en étudiant la séquence suivante (proposée dans Matthias IRMER (2009): "Bridging Reference to Eventualities", *SinSpeC Working Papers*, dorénavant [BRITE]) : a. « John was murdered yesterday. » b. « The knife lay nearby. » Seule une connaissance additionnelle permet de faire le lien entre a et b et « implique de se construire incrémentalement une représentation mentale structurée du discours ». Il est en particulier nécessaire de disposer d'une « base de connaissances encyclopédiques » (pour les liens de causalité) et, d'une manière générale, d'informations non-syntaxiques.

² Yves SCHERRER (2006) : « Nouveaux développements de la SDRT », *TRANEL (Travaux neuchâtelois de linguistique)*, dorénavant [NDS]. Mais d'autres travaux récents affinent encore l'approche, par exemple : Laurent PREVOT, Laure VIEU and Nicholas ASHER (2009) : « Une formalisation plus précise pour une annotation moins confuse: la relation d'élaboration d'entité », *Journal of French Language Studies*, dorénavant [REE] ou encore Marianne VERGEZ-COURET, Myriam BRAS, Laurent PREVOT, Laure VIEU, and Caroline ATTALAH (2011): "Discourse contribution of Enumerative structures involving pour deux raisons", *Proceedings of the 4th Constraints in Discourse Workshop* (CID 2011), dorénavant [DCES].

³ *Narration*(e1,e2), relation par défaut (en présence de deux énoncés e1 et e2, la SDRT infère qu'ils constituent une séquence narrative). *Explication*(e1,e2) signifie que e1 explique e2; elle s'obtient lorsque le texte contient de l'évidence permettant d'inférer un lien de cause à effet entre les deux énoncés. Cette évidence peut venir de la présence d'un connecteur comme *parce que*, ou par des informations lexicales et encyclopédiques liés aux énoncés. *Résultat*(e1,e2) est équivalent à *Explication*(e1,e2). *Elaboration*(e1,e2) est inférée lorsque ce qui est décrit par l'énoncé e2 fait partie de ce qui est décrit par e1. La relation « faire partie de » dépend des définitions des mots contenus dans les énoncés ; elle présuppose donc une organisation arborescente du lexique. *Arrière-Plan*(e1,e2) est obtenue quand l'énoncé e1 décrit les circonstances de ce qui est décrit par e2. Par cette définition, e1 décrit un état, tandis que e2 décrit un événement. *Parallèle*(e1,e2) indique que les deux énoncés ont une structure et un contenu parallèle, et/ou qu'ils sont reliés par un connecteur de type aussi. *Contraste*(e1,e2) indique que les deux énoncés ont une structure parallèle mais des contenus contrastants, et/ou qu'ils sont reliés par un connecteur de type *mais*, etc.

⁴ Voir par exemple Laure VIEU (2009): *Representing Content: Semantics, Ontology, and their Interplay*, Mémoire d'habilitation, Spécialité Informatique, Toulouse III, dorénavant [RC] et Laure VIEU (2011) : "On the semantics of discourse relations", *Proceedings of the 4th Constraints in Discourse Workshop* (CID 2011), dorénavant [SDR] ou les travaux de Wassermann et Ribeiro (Renata WASSERMANN et Márcio Moretto RIBEIRO (2009): "Base revision for ontology debugging", *Journal of Logic and Computation*, dorénavant [BROD] ou Renata WASSERMANN et Márcio Moretto RIBEIRO (2006): "First Steps Towards Revising Ontologies", *WONTO*, dorénavant [STRO])

questions de lien causal entre événements et la dimension rhétorique du discours sont au cœur de ces avancées et l'articulation entre modélisation, logique et linguistique conduit les chercheurs à s'interroger sur l'ontologie sous-jacente à leurs travaux.

Certains travaux en intelligence artificielle ont recours à des systèmes multi-agents (voir *Introduction*) « qui permettent de simuler des mécanismes collectifs décentralisables. Il s'agit de modéliser la dynamique des représentations et des « réponses » des agents à de nouvelles informations. Ce « calcul d'événement »¹ spécifie pour chaque agent à chaque événement l'ensemble des capacités, permissions, obligations et sanctions. Il utilise les logiques temporelles, comme la logique modale et ses développements² en « logique hybride »³.

Le calcul des événements vise à reproduire des raisonnements du sens commun (croyances, émotions, planification...), mais est également utilisé dans des travaux comme la modélisation des circuits électroniques. Il a pour ontologie des actions / événements, et des propriétés variant dans le temps (*fluents*). Le calcul d'événements est *narratif*⁴ : Une *narration* est un ensemble d'événements actualisés. Dans sa version originelle, le calcul est formalisé par une fonction *Holds* avec pour seuls arguments un événement et un fluent, donc non indexée par le temps⁵.

Que retenir de la linguistique structurale ?

De ce rapide voyage dans le monde de la linguistique structurale, ou pour le moins dans la région qui s'interroge sur la modélisation de l'événement, nous ramenons plusieurs points.

¹ Robert KOWALSKI and Marek SERGOT (1986): "A logic-based calculus of events", *New Generation computing*, dorénavant [LBCE] ou Erik T. MUELLER (2005): "Event Calculus", in F. VAN HARMELEN, V. LIFSCHITZ and B. PORTER (Eds.), *Handbook of Knowledge Representation*, Elsevier, dorénavant [EC].

² La logique modale permet de raisonner sur le futur ou le passé mais relativement à un point de vue. Arthur PRIOR (1960) a développé une logique hybride qui permet à la logique modale de se décentrer et de parler du présent et du futur de différents « objets » ou « agents ». Elle est donc particulièrement pertinente pour la modélisation de systèmes informatiques dynamiques, comme en intelligence artificielle.

³ Certains travaux s'intéressent à des modélisations en sciences sociales comme, par exemple le Droit (par exemple : Clara SMITH, Antonino ROTOLO and Giovanni SARTOR (2010), "Temporal Reasoning and MAS", *EUI Working Paper LAW*, dorénavant [TR&M]), explorant les questions de « bonne foi » à l'aide d'une logique temporelle hybride. Ils peuvent ainsi nommer les points temporels et avoir recours au calcul d'événement et l'étendre aux objectifs et croyances des agents. D'autres encore investiguent l'ontologie sous-jacente aux modèles d'évolutions des croyances des agents, en particulier la question du statut des *observations* sources de mise à jour des croyances : s'agit-il de « véritables observations » ou sont-elles elles mêmes des croyances ? Le cadre AGP initial visait à modéliser la mise à jour des croyances d'agents idéalisés – parfaitement rationnels, bayésiens et à mémoire infinie. Les développements récents sont plus ambitieux en termes de complexité et concèdent une rationalité limitée aux agents (voir par exemple le numéro spécial du *Journal of Philosophical Logic* de 2011 ou la thèse de Wassermann, Chapitre 3 – repris dans Renata WASSERMANN (1999): "Resource bounded belief revision", *Erkenntnis*, dorénavant [RBBR]). Voir également KONIECZNY [DOB].

⁴ Contrairement au *calcul de situations* où tous les chemins hypothétiques sont représentés. Dans ce dernier, la réalisation d'une action dans une situation donne naissance à une situation-successeur. Le calcul de situation est hypothétique et le temps est un *arbre de décision*. Dans le *calcul d'événements*, le temps est linéaire, et les événements *actuels* s'y succèdent.

⁵ Kowalski a également développé une version dite simplifiée qui, notamment, remplace les périodes temporelles par des dates et les occurrences d'événements par des instanciations d'événements types. Ces derniers développements redonnent finalement la primauté à un index temporel et perdent l'idée originelle de l'événement. Nous ne pouvons décrire plus avant ces travaux ici.

D'une part, l'approche davidsonienne, éventuellement enrichie de celle de Barwise et Perry, résiste assez bien à une modélisation fine du discours.

Ensuite, nous avons noté l'obligation dans laquelle ces chercheurs ont été de développer des logiques non standard et des théories de la vérité qui soient contingentes au déroulé de l'histoire. La double fonction, référentielle et instructionnelle, du langage, ne peut que nous éloigner de toute pensée qui serait par nature statique, trop ancrée sur la seule notion d'essence. Surtout, elle rend toute ontologie contingente à l'observateur – ou, dans le cas présent, l'auditeur. Ainsi, s'il semble délicat d'inférer de l'approche davidsonienne une ontologie au sens strict, nous renforçons notre vision, partagée par Maienborn par exemple, que nous tenons bien là une *ontologie cognitive* au sens des *particuliers* auxquels nous avons recours catégoriquement pour *penser* le monde.

Tout est-il événement ? Le travail analytique en profondeur des linguistes permet de se représenter un univers plus proche de l'idée de Barwise et Perry, où tout, in fine, peut se construire ou s'abstraire à partir d'événements à condition d'ajouter des *relations rhétoriques* comme composants élémentaires. Il ne serait pas utile de conserver, comme Davidson le fait, des objets aux côtés des événements, mais l'événement *sans* relations rhétoriques ne permet pas de tout reconstruire, ce que n'avait sans doute pas bien vu Whitehead dans *Le concept de nature*. En revanche, les critiques de Davidson (Varzi, Kim, Chisholm, Verkuyl, Bennett, Strawson...) ne tiennent plus si l'on s'accorde d'enrichir l'ontologie événementielle des relations rhétoriques, même si, chacune à sa façon, propose une vision du monde alternative intéressante. Quoi qu'il en soit, la porte s'ouvre vers une ontologie d'histoires plus qu'une ontologie événementielle pure.

Autre élément qui aura son importance plus loin dans notre travail (*Chapitre 4* notamment), la nécessité de disposer d'une base de connaissance ayant historisé / accumulé des relations sous-entendues dans le discours événementiel et de postuler un travail incessant d'inférence séquentielle à partir de cette base de connaissance et des discours entendus, mettant d'emblée l'herméneutique au rang d'inférence inductive et d'apprentissage, comme nous le verrons.

L'approche que nous proposerons d'un tel apprentissage est *statistique*, ce qui nous permettra de reprendre les idées d'*uniformités* de Barwise et Perry en tant que *régularités statistiquement inférées*, et de réunir en un seul concept de *lois* les trois familles identifiées par ces auteurs (les *nécessaires*, les *nomiques*, et les *conventionnelles*).

Enfin, d'un point de vue conceptuel, ces travaux font la preuve qu'il est possible d'aller suffisamment loin dans la modélisation des séquences discursives pour qu'ensuite l'idée d'une *distance* entre discours ait du sens. Certes, et nous y reviendrons, la linguistique structurale, par essence, manquera toujours la richesse infinie du discours – et comme elle échouera toujours à énumérer l'ensemble des mondes possibles. Elle nous offre en revanche les outils pour pouvoir les manipuler conceptuellement, dès lors qu'on n'en oublie pas les limites.

La narration d'événement chez Ricœur

Pour finir cette première partie, nous nous intéressons à la réception faite par Ricœur aux travaux de Davidson. Borisenkova¹ présente et approfondit ces discussions que Ricœur avait engagées dans certains de ses ouvrages avec Davidson et qui se focalisaient notamment sur la question de l'agir. Davidson identifie la *raison* de faire quelque chose et l'*intention* avec laquelle quelqu'un fait quelque chose. Il met sur le même pied la rationalisation ou explication par les raisons et

¹ Anna BORISENKOVA (2010): "Narrative Refiguration of Social Events: Paul Ricœur's Contribution to Rethinking the Social", *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies*, dorénavant [NRSE].

l'explication causale. La raison d'une action prend ainsi le statut d'événement (mental) au même titre que l'action elle-même, et prend sa place dans la description ontologique du monde.

Ricœur aurait pu trouver là un support à son approche quasi-causale du récit. Mais il y voit également une désappropriation de l'agent de son action et une compréhension trop impersonnelle du concept d'action. Il cherche en fait une ontologie alternative, narrative, qui rende la « mienneté » de l'événement à l'agent. Pour lui, un événement en tant que tel est subordonné à l'intelligibilité et à la cohérence de l'intrigue d'une narration. La prise en considération d'un *personnage* dans le récit retire la neutralité impersonnelle de l'événement davidsonien et lui redonne une épaisseur humaine et sociale, ainsi qu'une liaison naturelle avec le contexte d'une histoire plus globale. Enfin, en faisant d'un événement une narration, on implique ontologiquement l'autre, celui à qui l'on raconte.

En fait, pour Ricœur, tout événement possède *a minima* une structure *pré-narrative*, celle d'une histoire « non-racontée » mais qui demande à être racontée, et qui offre des points d'ancrage à un récit. Cette configuration de l'événement au sein d'une *histoire* enrichit la vision linéaire de la flèche du temps, qui prend une dimension unitaire pour le *tout* de l'histoire, et le concept de causalité, plus proche d'une *quasi-causalité* au sens de Von Wright¹. Surtout, l'ontologie de Davidson est définitivement trop pauvre : certes aux côtés des choses, l'on peut dorénavant aligner des événements... Mais cela ne peut suffire. Comme nous l'avons vu, ce sont nos discours qui dévoilent le monde et, pour le penser, il nous faut *a minima* des événements et des relations rhétoriques. Ricœur semble chercher dans cette direction. Nous allons travailler cette idée narrative.

Narration et perception

L'ontogénèse de la référence

Existe-t-il une compréhension du monde qui soit événementielle ? Lorsque Maïenborn nous parle d'ontologie cognitive, ou Ricœur d'une structure pré narrative de tout événement, ou encore

¹ BORISENKOVA [NRSE]. Cox (Linda L. COX (2014): "The Convergence of Ricœur's and von Wright's Complex Models of History", *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies*, dorénavant [R&VW]) a étudié les proximités entre le modèle « historique » de Ricœur et celui de von Wright, auquel Ricœur emprunte le concept de *quasi-causalité*. Tous deux partagent l'idée d'interrelations entre les dimensions causales et téléologiques de l'explication historique, nécessitant une forme « d'explication compréhensive ». Pour l'intelligibilité en termes narratifs proposée par Ricœur, une histoire est expliquée (causalement) mais en même temps le résultat est téléologiquement compris. Compréhension et explication sont donc inextricablement liées dans le process narratif. « Le questionnement à rebours est la méthode que la refiguration utilise pour réviser et innover dans le monde de l'action préfigurée. » Cette approche permet de considérer des « quasi » événements en reprenant la quasi-causalité de von Wright où l'on intègre la conviction de l'agent dans la causalité. La faisabilité de l'acte revient à poser l'agent comme s'affirmant capable de cet acte. L'initiative de l'agent ouvre un cours d'événements mais permet la clôture du système et sa lecture causale – externe, mais également interne, i.e. par l'agent lui-même. « Les modèles herméneutique et analytiques d'explication et de compréhension convergent ainsi dans la notion de compréhension comme intelligibilité narrative. » (*ibid.*) Dans cette lecture de Cox, la forme inductive ricœurienne intègre bien une « modélisation » des agents concernés, ouvrant l'induction à la possibilité de corriger les biais issus des réactions des agents dans notre expérimentation du monde. De fait, pour Ricœur, cette prise en compte n'est pas séparable de l'inférence elle-même.

lorsque McIntyre¹ affirme que, pour un observateur, une action n'est intelligible que si elle peut être intégrée dans une narration, que faut-il envisager ?

Les travaux de psychologie avaient été délaissés par la plupart des écoles de pensées philosophiques, en particulier la philosophie analytique. Mais la psychologie est de retour, légitimée de plusieurs façons. Sans pouvoir ici détailler l'histoire de ce retour, nous pouvons indiquer au moins quatre raisons majeures. La première est une forme d'aboutissement physicaliste dans les neurosciences. La seconde est une mise en question du transcendantalisme et la multiplication de pensées *immanentistes* ou *holistes*. La troisième est la « fin de l'antipsychologisme » réclamée par Quine. Une quatrième symbolise ces trois premières : l'analyse logique est devenue analyse du discours et du langage ordinaire. Comme conséquence de ce retour de la psychologie, nous nous intéressons à la possibilité de penser « l'ontogénèse de la référence » et l'apprentissage, afin de mieux donner sens à toute ontologie.

La fin de « l'antipsychologisme » et le naturalisme

Le retour de la psychologie est celui du retour du concept de *représentation*. Maienborn et alii indiquent qu'un « nombre croissant d'auteurs suppose en outre que ces représentations sont de nature expérientielle ».² Laugier de son côté constatait en 2003 : « Après qu'on a, à plusieurs

¹ Alasdair MCINTYRE (1981): *After Virtue: A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, dorénavant [AV]. « It is not just that poems and sagas narrate what happens to men and women, but that in their narrative form poems and sagas capture a form that was already present in the lives which they relate. » (*ibid.*, p. 124). « To adopt a stance on the virtues will be to adopt a stance on the narrative character of human life. » (*ibid.*, p. 144). « in some important sense the community too is a dramatic character which enacts the narrative of its history. » (*ibid.*, p. 145). « a concept of a self whose unity resides in the unity of a narrative which links birth to life to death as narrative beginning to middle to end. » (*ibid.*, p. 205). « In each case the act of utterance become intelligible by finding its place in a narrative. » (*ibid.*, p. 210). « I am presenting both conversations in particular then and human actions in general as enacted narratives. Narrative is not the work of poets, dramatists and novelists reflecting upon events which had no narrative order before one was imposed by the singer or the writer; narrative form is neither disguise nor decoration. Barbara Hardy has written that 'we dream in narrative, day-dream in narrative, remember, anticipate, hope, despair, believe, doubt, plan, revise, criticize, construct, gossip, learn, hate and love by narrative' in arguing the same point. » (*ibid.*, p. 211). « all attempts to elucidate the notion of personal identity independently of and in isolation from the notions of narrative, intelligibility and accountability are bound to fail. » (*ibid.*, p. 218). « The unity of a human life is the unity of a narrative quest. » (*ibid.*, p. 219). « What is better or worse for X depends upon the character of that intelligible narrative which provides X's life with its unity. » (*ibid.*, p. 225). « to think of a human life as a narrative unity is to think in a way alien to the dominant individualist and bureaucratic modes of modern culture. » (*ibid.*, p. 225). Etc. Comme ces différents extraits le montrent, les idées de McIntyre et celles de Ricœur sont très proches. Celui-là néanmoins ne s'inscrit pas dans le cadre d'une phénoménologie herméneutique et par la suite nous nous appuyons essentiellement sur Ricœur.

² « ... dans la recherche sur la compréhension du langage, il est aujourd'hui communément admis que la compréhension d'une phrase ou d'un texte équivaut à se représenter l'état de choses que la phrase ou le texte décrit plutôt que la phrase ou le texte lui-même (...). Un nombre croissant d'auteurs suppose en outre que ces représentations sont de nature expérientielle, comme ils sont fondés sur la perception et l'action. La compréhension passe sans doute par une simulation mentale de ce vécu ou re-vécu de l'expérience (*simulate experiencing or re-experiencing the described states of affairs*), ce qui conduit à ce que les représentations de signification utilisées dans la compréhension du langage sont en principe du même type que ceux utilisées dans la cognition non-linguistique comme la perception, la visualisation mentale ou la planification d'action. Selon ce point de vue représentatif, il y a une plate-forme de représentation commune à la fois pour la cognition linguistique et non-linguistique. » (Barbara KAUP, Jana LÜDTKE, Claudia MAIENBORN (2010): "The drawer is still closed: Simulating past and future actions when processing sentences that describe a state", *Brain & Language*, dorénavant [SPFA]).

reprises, annoncé au siècle dernier la fin de l'ère de la représentation, il semble que le concept de représentation revienne en force aujourd'hui, comme cela a été régulièrement dans la philosophie classique, et certainement grâce à sa plasticité (...) ».¹ Dans son introduction d'un ouvrage de Quine, elle donne l'origine de ce mouvement : « « L'épistémologie naturalisée » est sans doute le texte le plus influent de Quine, et a été la référence de la philosophie analytique dans sa version naturaliste — il a été utilisé non seulement comme manifeste philosophique des sciences cognitives, mais aussi comme signal d'un renoncement à l'antipsychologisme des pères fondateurs de la philosophie analytique. »²

Ambroise et Laugier³ décrivent cette dérive vers un certain psychologisme. A partir d'Austin qui, sans abandonner l'ancrage au réel du *correspondantisme*, avait ouvert la voie à la prise en compte des dimensions non-langagières dans la communication et l'implication du langage lui-même dans le réel⁴, Searle et Grice ont repris autrement ces idées. Grice en particulier, vise à « offrir une explication fondationnelle de la signification non naturelle en termes d'intentions du locuteur. » Les intentions et les réponses peuvent être implicites au sens où le récepteur doit inférer du contexte et de la phrase ce qui est *dit*. La communication linguistique est conçue comme une pratique coopérative et permet ce type d'inférence. Sperber et Wilson aboutissent alors à des explications naturalistes et psychologiques d'une telle compétence : « les êtres humains seraient des systèmes complexes capables de traiter l'information d'une manière pertinente. (...) Le processus d'inférence vise à obtenir une efficacité cognitive (...). Ce qui est le plus efficace (ou le moins coûteux) est ce qui est le plus pertinent. »⁵ Pour Ambroise et Laugier « ce type de théorie est désormais devenu une sorte de nouvelle orthodoxie dans la philosophie analytique du langage. »⁶

Le mouvement vient en fait de plus loin. Le « second » Wittgenstein (celui des *Recherches*) ne croit pas qu'il y ait des règles exogènes donnant la signification de ce qui est dit, indépendamment de ce qu'il nomme « l'occasion ». Le concept de vérité dans ce cadre devient alors contingent aux locuteurs, comme l'indique Travis dans sa lecture de Wittgenstein : « L'idée est qu'une description est vraie lorsque les choses sont comme on attend légitimement qu'elles soient, étant donné cette description. Ce qu'il est légitime d'attendre peut, à son tour, dépendre du type d'outils qu'elle doit

¹ Sandra LAUGIER (2003) : « La perception est-elle une représentation ? », in J. BOUVERESSE et J.-J. ROSAT (Eds.), *Philosophies de la perception: Phénoménologie, grammaire et sciences cognitives*, Odile Jacob, dorénavant [PEER].

² Sandra LAUGIER (1977) : « Introduction », in W. QUINE (1969), *Relativité de l'ontologie et autres essais*, Editions Flammarion, dorénavant [IRO], pp. X–XI.

³ Bruno AMBROISE et Sandra LAUGIER (2011) : « Introduction générale », in B. AMBROISE et S. LAUGIER (Eds.) *Philosophie du langage 2 – sens, usage et contexte*, Librairie Philosophique J. Vrin, dorénavant [PL2].

⁴ John L. AUSTIN (1955): *How to Do Things with Words*, The William James Lectures Delivered at Harvard University in 1955, *Quand dire c'est faire*. Seuil, Point essais, dorénavant [QDCF].

⁵ AMBROISE et LAUGIER [PL2], pp. 29–30.

⁶ « Sperber et Wilson offrent une conception radicalement intentionnaliste de l'efficacité du langage et, suivant le chemin tracé par Searle et Grice, ils s'écartent résolument des aperçus austiniens. Avec eux, la signification se trouve ramenée à un usage du langage complètement déterminé par les intentions du locuteur, de telle sorte que les phénomènes linguistiques en viennent à dépendre de la psychologie. (...) Or, ce type de théorie est désormais devenu une sorte de nouvelle orthodoxie dans la philosophie analytique du langage, parfois matée d'un contextualisme modéré qui n'entend surtout pas aller à l'encontre de l'idée que l'esprit vient déterminer en dernière instance le langage. » Pour Ambroise et Laugier, il s'agit d'une rechute « dans l'illusion scolastique dénoncée par Austin (...). En ce sens, la pragmatique contemporaine est une sorte de revanche masquée de la sémantique (...). » (AMBROISE et LAUGIER [PL2], p. 31.)

ou prétend être. »¹ Les circonstances particulières du discours d'un locuteur font alors référence à « comment il le dit, quand et où »². Il serait naturel d'ajouter « à qui » et, surtout, « pourquoi », car la question *pourquoi ?* est la seule qui puisse résumer dans sa réponse l'ensemble des circonstances pertinentes (grâce à la puissance d'une réponse narrative, comme nous le verrons). Reste à savoir à qui l'on pose l'ensemble de ces questions... Wittgenstein abordait en fait déjà la question de l'*ontogénèse de la référence* (dès les premières pages des *Recherches*³), même si la « psychologie » reste un sujet évité : « Les enfants n'apprennent pas que les livres existent, que les fauteuils existent, etc., etc., — ils apprennent à aller chercher des livres, à s'asseoir dans un fauteuil, etc., etc. Plus tard bien sûr apparaissent les questions liées à l'existence des choses. »⁴ C'est Quine, qui par un autre chemin, va théoriser cette ontogénèse de la référence, cette fois en assumant pleinement des considérations de nature psychologique.

Le schème conceptuel sans l'idéalisme

Dans *Relativité de l'ontologie et autre essais*, Quine multiplie les appels à la psychologie suite à « l'échec » de l'empirisme logique.⁵ Avec sa thèse de « l'indétermination de la traduction radicale », Quine avait déjà chamboulé le questionnement sur la signification ; mais il en déduit également une indétermination de la référence – « l'inscrutabilité de la référence ». Pour lui, nous dit Laugier, il y a en fait une triple relativité de l'ontologie : « d'abord, on ne peut demander ce qui existe, seulement demander ce qu'une théorie affirme exister (...) ; ensuite, on ne peut demander ce qu'une théorie affirme exister que relativement à une théorie d'arrière-plan ; et enfin, on ne peut demander ce qu'une théorie dit exister que relativement à la traduction, forcément indéterminée, de la théorie « objet » dans la théorie d'arrière-plan. »⁶

Nous sommes prisonniers de notre *schème conceptuel*⁷, et ce schème conceptuel est issu de l'apprentissage du langage qui *naturalise* l'ontologie. Il n'y aurait donc aucun besoin de recourir au transcendantalisme de Kant pour une telle compréhension de la construction conceptuelle. McDowell suit d'ailleurs la même inspiration, s'appuyant sur une lecture de l'intuition chez Kant. « Dans l'expérience, on saisit, par exemple par la vision, *que les choses sont d'une certaine façon*, ce qui peut également être l'objet, par exemple, d'un jugement. »⁸ Toutefois, si les expériences sont déjà dotées d'un contenu conceptuel, « c'est pour mieux accueillir l'état dans lequel les choses

¹ Charles TRAVIS (2003) : *Les liaisons ordinaires — Wittgenstein sur la pensée et le monde*, Leçons au Collège de France — juin 2002, Librairie philosophique J. Vrin, dorénavant [LOO], p. 43.

² Charles TRAVIS [LOO], p. 51.

³ Ludwig WITTGENSTEIN (1953) : *Recherches philosophiques*, Tel Gallimard, dorénavant [RP].

⁴ Ludwig WITTGENSTEIN (1949-1951) : *On Certainty*, Basil Blackwell, dorénavant [OC], §476.

⁵ « L'impossibilité de ce type de réduction épistémologique [où chaque phrase serait égalée à une phrase libellée en termes observationnels et logico-mathématiques] a dissipé en fumée le dernier avantage qu'une reconstruction rationnelle faisait mine d'avoir sur la psychologie. » (QUINE [RO], p. 96), ou encore : « L'épistémologie, ou quelque chose de ressemblant, s'est simplement conquis droit de cité à titre de chapitre de psychologie et donc de sciences naturelles. Elle étudie un phénomène naturel, à savoir un sujet humain physique. Ce sujet humain est accordé à une certaine entrée que l'on contrôle expérimentalement — à certains patrons d'irradiations qui ont des fréquences convenables par exemple — et en la consommation des temps, ce sujet fournit comme sortie une description du monde extérieur tridimensionnel ainsi que l'histoire de celle-ci. » (*ibid.*, pp. 96-97).

⁶ LAUGIER [IRO], p. XXXII.

⁷ Il n'y a donc « pas de point de vue possible, de l'extérieur, sur notre point de vue. (...) Tous les objets sont théoriques. » (LAUGIER [IRO], p. XII).

⁸ John McDOWELL (1994) : *L'esprit et le monde*, Librairie philosophique J. Vrin, dorénavant [E&M], pp. 41-42.

se trouvent » et cet état est indépendant de notre pensée¹. Ce kantisme sans transcendantalisme propose une vision systémique, où nous sommes parties-prenantes de la dynamique, mais refuse l'*idéalisme*. Il s'agit de « reconnaître le contrôle rationnel que la réalité indépendante exerce sur notre pensée », sans tomber dans le *mythe du donné* : « un contenu conceptuel est d'emblée fourni aux impressions sensorielles »². Même si la pensée de McDowell est plus systémique encore que celle de Quine, les positions sont proches : comme pour Quine, il n'y a pas de point de vue possible de l'extérieur, ou d'à côté³.

Cette distance vis-à-vis de la possibilité d'accéder au réel est traitée selon les philosophes analytiques de façon diverses. Davidson propose par exemple le *cohérentisme*, où seule la cohérence entre nos croyances assure la possibilité de vérité, mais maintient que ce cohérentisme conserve la logique de la *vérité-correspondance*⁴. Nelson Goodman, dans *La structure de l'apparence*, propose une neutralité, voire une réserve, au sujet de ce réel. Il s'interroge d'ailleurs : le monde physique est-il celui « du sens commun et d'une science dépassée », ou celui « très ardu et continuellement révisé de la théorie physique la plus récente ? »⁵ Une clef dans tous ces développements, au-delà du psychologisme, puisque certains cherchent à s'en soustraire, est la dimension intersubjective des questions de langage et de vérité. Il est question d'apprendre, et d'apprendre ensemble.

L'ontogénèse et l'individuation

L'apprentissage du langage permet de mieux comprendre combien la question de l'individuation des objets est propre à une culture. Quine décrit cet apprentissage au travers d'« histoires de rencontres sporadiques, une portion dispersée de ce qui se produit » où n'est pas encore maîtrisé le « schème conceptuel adulte avec ses objets physiques mobiles et durables, identiques de moment en moment et de place en place » : « Nous, qui sommes adultes, nous en sommes venus à regarder la mère de l'enfant comme un corps autonome qui, selon une orbite fermée irrégulière, revient visiter l'enfant de temps en temps, et nous regardons le rouge d'une manière toute différente, à savoir comme éparpillé. L'eau, pour nous, est plutôt comme le rouge, mais pas tout à fait ; les choses sont rouges, seul le matériau est de l'eau. Mais la mère, le rouge et l'eau sont, pour l'enfant, tous d'un même type ; chacun d'eux est tout juste une histoire de rencontres sporadiques, une portion dispersée de ce qui se produit. Son premier apprentissage de ces trois mots se ramène uniformément au fait d'apprendre ce qui, dans ce qui se passe autour de lui, compte comme la mère, ou comme le rouge, ou comme de l'eau. Il n'est pas question pour l'enfant de dire dans le premier cas « tiens, maman à nouveau », dans le second cas, « tiens, une autre chose rouge », et dans le troisième cas « tiens, encore plus d'eau ». Les trois cas sont pareils : « tiens, plus de maman, plus de rouge, plus d'eau. » L'enfant peut apprendre les mots « maman », « rouge » et « eau » bien

¹ McDowell [E&M], p. 58.

² McDowell [E&M], p. 60 et p. 67.

³ « Nous sommes toujours déjà engagés avec le monde dans une activité conceptuelle qui prend place au sein d'un tel système dynamique. Pour qu'on puisse élaborer une compréhension viable de cette condition, alors il faut partir du sein du système. Et cela ne peut en aucun cas consister à décrire les ajustements du système au monde à partir d'une position marginale [*from sideways on*], c'est-à-dire, en circonscrivant le système à l'intérieur d'une limite, et en plaçant le monde à l'extérieur de cette limite. » (McDowell [E&M], p. 68).

⁴ Donald D. Davidson (1989) : « Une théorie correspondantiste de la vérité », in B. Ambrose et S. Laugier (Eds.), *Philosophie du Langage 1, Signification, vérité et réalité*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, dorénavant [PL1].

⁵ « Nous ne tenterons pas davantage de nous ajuster à la fois à la légende la plus tenace et à la conjecture la plus récente, que nous ne pourrions les réconcilier l'une avec l'autre. » (Nelson Goodman (1977) : *La structure de l'apparence*, Librairie Philosophique J. Vrin, dorénavant [LSA], p. 331).

avant de maîtriser les « finesses » de notre schème conceptuel adulte avec ses objets physiques mobiles et durables, identiques de moment en moment et de place en place. En principe, il peut faire la même chose avec le mot « pomme », le traitant comme terme de masse bénigne désignant de la matière indivise et sporadique de pommes. Mais il ne pourra jamais maîtriser pleinement le mot « pomme » dans son usage divisible, s'il n'a pas maîtrisé le schème des objets physiques durables et récurrents. »¹

Selon Quine, des phrases entières peuvent être apprises en lien avec des stimulations sensorielles.² La vraie question est triple : c'est celle de l'individuation, de la singularisation et de l'abstraction.

Pour Quine, l'*interprétation radicale* est impossible, mais, dans une communauté donnée, le travail d'individuation est plutôt simple, car il s'appuie selon lui sur « une norme innée de similarité »³ renforcée par la communauté langagière.⁴ Certes, il faut décider continuellement si nous interprétons « des rencontres particulières comme étant des rencontres répétées avec le même objet physique, ou comme des rencontres avec deux objets physiques distincts. » Notre critère de décision viserait à minimiser « le nombre des objets distincts, la brusquerie des changements de qualité et de position dans un intervalle de temps donné, et, de façon générale, le caractère irrégulier des lois de la nature. »⁵ Quine offre ainsi ce que Laugier nomme « une reprise physicaliste et naturaliste de la construction carnapienne »⁶.

Carnap dans *La construction logique du monde*⁷ avait pour sa part proposé un mécanisme formel d'individuation/abstraction. Il s'agissait, à partir d'un flux de données phénoménales⁸, de reconstruire « le monde » – les objets en particulier⁹. Les objets ont un statut de fonction, et vont

¹ QUINE [LMLC], p. 143. Quine reprend l'expression dans [RO], p. 19 : « Pour l'enfant au contraire, la mère, rouge, et eau sont tous du même type : chacun d'eux n'est qu'un récit de rencontres sporadiques, qu'une portion éparpillée de ce qui se produit. »

² « L'interjection « aïe » était une phrase d'un seul mot. Quant au mot « rouge » et « carré » employé isolément de la manière imaginée en dernier lieu, mieux vaut les considérer aussi comme des phrases. La plupart des phrases, il est vrai, sont plus longues. Mais une phrase plus longue peut aussi être apprise en tant qu'unité simple, de la même manière que « rouge » et « carré », par un conditionnement associant directement l'élocution tout entière à quelques stimulations sensorielles. » (QUINE [LMLC], p. 35.)

³ QUINE [RO], p. 141.

⁴ « Il n'est pas aisé d'imaginer une notion plus familière [l'acte de réunir en espèces] et plus fondamentale que celle-là, ou une notion plus omniprésente par ses applications. » (QUINE [RO], p. 134.)

⁵ QUINE [RO], pp. 48-49. Notre apprentissage lui-même fait évoluer « nos normes de similarité ou d'espèces naturelles en vertu d'induction du second ordre (...). Dans le domaine de l'induction, une réussite en entraîne une autre. » (*ibid.*, p. 146).

⁶ Sandra LAUGIER (2001) : « Introduction », in S. LAUGIER (Ed.), *Carnap et la construction logique du monde*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, dorénavant [CCLM], p. 9. L'ontogénèse de Quine vise effectivement une « reconstruction rationnelle de l'acquisition réelle, par l'individu et/ou l'espèce, d'une théorie responsable du monde extérieur. »

⁷ Rudolph CARNAP (1928) : *La construction logique du monde* Librairie Philosophique J. Vrin, dorénavant [LCLM]).

⁸ Ces « vécus » phénoménaux ne sont à proprement parler, pas encore « mes » vécus précise Carnap, puisque l'individu est reconstruit lui aussi (CARNAP [LCLM], p. 188).

⁹ « La recherche psychologique moderne a confirmé de plus en plus que dans les différents territoires sensoriels, l'impression globale était première pour la connaissance et que les sensations dites simples n'étaient obtenues que par abstraction, sensation dont on a coutume de dire après coup qu'elles « composent » la perception. L'accord est plus originel que les tons qui le composent, l'impression du champ visuel global l'est plus que ses éléments particuliers et à leur tour les formes particulières au sein du champ visuel davantage que les plages colorées qui les « composent ». (...) Si les vécus élémentaires sont retenus

pouvoir ainsi être construits si l'on construit leurs déterminants¹. Carnap se donne deux fondamentaux pour reconstruire ensuite à rebours les différents objets : les « vécus élémentaires » et la « ressemblance mémorielle » entre un vécu présent et un vécu passé. Le travail est ensuite ce qu'il nomme une « quasi-analyse » : il s'agit d'identifier des *qualia* (propriétés phénoménales) au sein du flux phénoménal pour construire les objets à partir d'eux. A cette fin, Carnap utilise des classes de ressemblances entre les vécus élémentaires.

Une telle démarche pose des difficultés méthodologiques, qu'a en particulier identifiées Goodman dans *La structure de l'apparence*.² Goodman, pour y échapper, construit ce qu'il appelle un système

comme éléments fondamentaux, il n'est pas admis pour autant que le flux du vécu soit constitué par des éléments discrets déterminés. On présuppose au contraire seulement la possibilité de propositions portant sur certaines portions du flux du vécu, indiquant que telle portion se trouve dans un rapport déterminé avec telles autres : on n'affirme pas que le flux du vécu puisse se décomposer de manière nette en ces portions. » (CARNAP [LCLM], p. 145).

¹ Carnap fait une hypothèse permettant d'identifier cette fonction qui est a priori multiple : « En toute rigueur, pour décider de la réductibilité d'un objet à d'autres objets, il faudrait étudier le nombre total et souvent incalculable des états de choses possibles dans lesquelles ces objets se trouvent impliqués. On peut cependant montrer qu'il existe, pour chaque objet, un *état de choses fondamental* et dans tous les autres états de choses dans lequel il est impliqué, c'est uniquement dans le cadre de cet état fondamental qu'il apparaît. » (CARNAP [LCLM], p. 120). Comme le souligne Granger, « cette réduction est l'équivalent d'une *définition* mais non nécessairement d'une définition explicite : il suffit qu'une définition implicite, ou « par l'usage », rende possible d'éliminer le concept à constituer de toute proposition où il entre. En pareil cas, l'objet introduit n'est à vrai dire qu'un *quasi objet*, dans la mesure où il n'est pas isolable d'un contexte, et où il ne lui correspond légitimement aucun *nom propre*, désignant un objet « un, déterminé et concret ». » (Gilles-Gaston GRANGER : *Forme opération objet*, Librairie philosophique J. Vrin, dorénavant [FOO], pp. 299-300).

² La « communauté imparfaite » et le « compagnonnage » ; Goodman fait une présentation très détaillée mais très critique de *La construction logique du monde* : « Le besoin de recourir à plusieurs reprises, à des suppositions extra-systématiques contestables est évidemment inacceptable. » (GOODMAN [LSA], p. 163). Il n'est pas le seul à faire une telle critique qu'on retrouve chez Granger et chez Yunez : « Comprendre le coup de force qu'installe cette détermination « arbitraire » dans le modèle, c'est découvrir au niveau constitutif un autre horizon formé de déterminations qui dépassent l'ensemble des règles explicites de construction. » (Norma YUNEZ (2001) : « L'usage des mathématiques dans l'Aufbau », in S. LAUGIER (Ed.), *Carnap et la construction logique du monde*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, dorénavant [UMA], p. 65) et, plus loin, citant Granger qui a : « justement remarqué que les conditions que doivent remplir les règles d'assignation « sont l'équivalent de principes transcendants » et de la perte de catégoricité de la Constitution. » (*ibid.*, p. 66). Certains, comme Granger ou Moulines minimisent les difficultés soulevées par Goodman : « Quelques auteurs comme Nelson Goodman et Rolf Eberle, soutiennent que cette procédure de singularisation d'entités qualitatives en partant d'une relation de ressemblance (c'est-à-dire d'une relation réflexive et symétrique, mais non transitive) est définitivement incapable de produire ce qu'on veut ; d'autres, comme moi-même, sont convaincus qu'en modifiant quelque peu les conditions, on peut obtenir un concept de quasi-analyse formellement cohérent et empiriquement plausible. » (C. Ulises MOULINES (2001) : « La (re) construction formelle de l'expérience », in S. LAUGIER (Ed.), *Carnap et la construction logique du monde*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, dorénavant [LRFE], p. 48). Granger souligne pour sa part que ces difficultés n'existent que si l'on présuppose que les qualités existent et sont effectivement présentes dans les objets (GRANGER [FOO], p. 313). Mais, dans le cas de Granger, c'est pour mieux stigmatiser un autre obstacle, lié au caractère arbitraire de la règle de discernement des recoupements essentiels (« C'est ici Carnap lui-même qui se montre infidèle au principe le plus fondamental de la Constitution. » (GRANGER [FOO], p. 320)).

réaliste, c'est-à-dire un système directement construit à partir des *qualia*¹. La question n'est plus alors celle de l'abstraction, mais celle de la *concrétion*.²

Qu'il s'agisse de Carnap ou de Goodman, le particulier de base n'est pas un événement et, même lorsque Carnap repart du flux phénoménal, il n'en fait rien en un sens événementiel. Chez Whitehead, le processus d'individuation des événements n'est pas formalisé. Dans l'esprit, il est proche de celui de Carnap : il y a reconnaissance par comparaison entre les objets et relations au sein d'événements présents et passés³. On peut alors reconnaître un même objet dans ces relations. Enfin, la théorie des situations est elle-aussi dotée de mécanismes pour définir des « types » par abstraction, les *situations-types* et les *objets-types*. Le mécanisme est voisin dans son principe de celui de Whitehead.⁴

A part celle de Quine, qui travaille explicitement l'*apprentissage* et une *ontogénèse de la référence* au travers des échanges interpersonnels, les approches rapidement présentées ci-dessus visent une identification d'emblée de la réalité. Quine laisse entendre qu'au sein d'une même communauté l'aboutissement de l'apprentissage correspond également à une identification totale. Mais il est possible d'en douter : cette communauté peut se réduire à une seule personne qui, parce qu'elle aura vécu les interactions qu'elle a vécues avec d'autres et qui formeront son histoire unique, disposera *in fine* de son propre lexique. L'intérêt de la *Théorie des situations* est de reconnaître que les fragments de réalité perçus sont parcellaires et que leur perception est elle-même parcellaire.

¹ C'est-à-dire un système où les unités de base « sont des éléments qualitatifs non concrets » : les *qualia*, par opposition à un système *particulariste* comme celui de Carnap (où les unités de base « sont des particuliers concrets temporellement et spatialement bornés – comme les événements phénoménaux »). Les deux sont pour Goodman des systèmes *phénoménalistes* (où les unités de base « sont des *qualia*, des présentations, etc. », par opposition à des systèmes *physicalistes* où les unités de base sont des « choses, des process, etc. »), et sont *nominalistes* (par opposition à *platoniciens*). Pour Goodman, ces trois choix sont indépendants. Il insiste d'ailleurs sur le côté arbitraire de ces choix (pas de priorité épistémologique notamment), aucune évidence selon lui ne permettant de les justifier, à part le choix du système lui-même.

² Celle-ci se fait à l'aide de la *méréologie* et du *calcul des individus*. « Un concret est une entité *pleinement* concrète au sens où, parmi ses qualités, il possède au moins un membre de chaque catégorie au sein d'un ordre sensoriel. » « C'est une unité concrète *minimale* au sens où elle ne contient pas plus d'un *quale* de chacune de ces catégories. Les autres entités concrètes comprennent plus d'un concret ; et tout ce qui est moins qu'un concret n'est pas pleinement concret. » (GOODMAN [LSA], p. 186.) « Un individu est « concret » si et seulement si il est exhaustivement divisible en concrets. » (*ibid.*, p. 223). Goodman utilise comme primitive la *conjonctivité* entre *qualia* (ou entre *qualia* et sommes méréologiques de *qualia* plus précisément) : sont conjoints par exemple une couleur et un lieu+moment. Le travail est alors « étant données des qualités, [de] définir des particuliers – plusieurs d'entre eux pouvant être des instances d'une unique qualité. » (*ibid.*, p. 183). La qualité et le qualifié sont dans l'ontologie de Goodman tous deux des *individus*. Tout complexe est une instance de chacune de ses parties propres. « Une couleur-spot est une instance de – ou a comme qualités – une couleur et une place. Les qualités d'une couleur-spot-moment sont les trois *qualia* et les trois bi-complexes qu'il contient. (...) Ainsi les concrets sont-ils des instances mais jamais des qualités, tandis que les *qualia* sont des qualités mais jamais des instances. Les complexes qui ne sont ni des *qualia* ni des concrets sont donc à la fois des instances (de leurs parties propres complexes) et des qualités (de complexes plus étendus qui les contiennent). » (*ibid.*, p. 210). Il faut ensuite à Goodman ordonner les *qualia* puis réussir à les discriminer. Nous ne détaillerons pas ici sa méthodologie.

³ Ce ne sont pas les événements en tant que tels qui sont reconnus, mais leur abstraction : « L'événement considéré comme une relation entre des objets a cessé d'être passage et sous cet aspect est lui-même un objet. Cet objet n'est plus l'événement mais seulement une abstraction intellectuelle. » (WHITEHEAD [CN], p. 168).

⁴ Les situations sont abstraites dans des situations-types pour un *infor* σ donné comme celles où σ est *factualisé* ($s \models \sigma$), l'objet contenu dans l'*infor* est alors défini par ces situations-types.

Dans un tel cadre une ontogénèse est partielle et propre à chacun. Les simulations réalisées dans les modèles multi-agents depuis Steels¹ permettent de comprendre comment il est possible de mettre en place une communication efficace sur la base d'un lexique *presque* commun. La propriété importante est de disposer du même appareil phonatoire, plus que de disposer des mêmes yeux. Comme le montre également les travaux de Varela sur la couleur, celle-ci ne peut être résumée à une question de longueur d'onde et c'est l'histoire de chaque espèce qui décidera de ce que sont ses yeux². Ces différents modèles postulent l'unité du réel au sens où tout le monde *pourrait* voir la même chose. Mais *ce* qui est vu dépend de façon endogène de *qui* le voit. L'idée d'ontogénèse de la référence nous paraît une bonne façon de prendre en considération cette endogénéité.

Psychologies

Sciences cognitives, représentations et narration

Les sciences cognitives ont radicalement évolué en un siècle, d'abord sur l'idée cybernétique, puis sur une sophistication des neurosciences et notamment la capacité des techniques d'imagerie. Une partie des débats, pour ceux qui acceptaient d'y entrer, s'est focalisée sur la nature des représentations. Nous avons vu avec les travaux de Varela combien est réducteur de se représenter le cerveau comme travaillant à partir de représentations. Nous allons voir néanmoins qu'il est possible de retrouver les intuitions de Varela en acceptant de simplifier la question et en regardant ce qui se forme dans le cerveau *comme* représentation. Vignaux³ présente une typologie encore hypothétique, à partir de trois types. Le premier serait constitué par les représentations *imaginées*, conformes aux structures spatiales propres à la perception visuelle. Le second type serait associé à *l'exécution des actions*, sous forme d'enchaînement d'états liés à des activités structurées dans le temps. Enfin, le troisième type concerne les *représentations propositionnelles*, en lien avec les modèles prédicatifs linguistiques. Au sein de ces dernières, il distingue deux sous-familles : les *réseaux relationnels*, fondés sur des relations d'inclusions entre concepts, et les *schémas*. Les schémas modélisent des organisations d'événements et de situations (comme des scènes qu'il nous arrive de vivre lorsque nous allons au restaurant, au supermarché...).⁴ Sous cette hypothèse, nous disposerions de *prototypes* de schémas, ou de scripts, mobilisés en fonction des contextes. La dénotation des objets n'y interviendrait pas centralement⁵. Gardons de cette typologie (les travaux sur ces thèmes poursuivent leur approfondissement) que les représentations – si ce terme a un sens – de type 2 (actions) et de type 3 en schémas renvoient à une structuration événementielle de la réalité perçue. Celles de type 1 donnent une priorité à la vue sur le reste de notre perception, de façon peu légitime a priori, tandis que les représentations de type 3 en réseau illustrent une capacité à catégoriser.

Vignaux poursuivait ainsi en 1994 : « L'ontogénèse de la référence a suscité de multiples recherches. C'est la question des étapes et processus par lesquels l'enfant va parvenir à produire des signaux référentiellement stables et à caractère intersubjectif. Les travaux les plus pertinents

¹ STEELS [EELS], voir le paragraphe sur l'émergence et les modèles multi-agents dans l'*Introduction*.

² FRANCISCO J. VARELA et EVAN THOMPSON (1990) : "Color vision : a case study in the foundations of cognitive science", *Revue de synthèse*, repris et traduit in F. J. VARELA, *Le Cercle créateur*, Seuil, dorénavant [CVCS].

³ GEORGES VIGNAUX (1994) : *Les sciences cognitives, une introduction*, Le livre de poche, dorénavant [LSCI].

⁴ Ils sont conçus comme : « des blocs de connaissances, à savoir des unités groupées en mémoire et récupérables comme tels, autonomes de ce fait vis-à-vis d'autres connaissances ; des objets complexes (...) ; des structures générales et abstraites applicables à des variétés de situations concrètes, lesquelles seraient censées s'y insérer directement. » (VIGNAUX [LSCI], pp. 213–214).

⁵ Certains patients peuvent devenir incapables de nommer les objets mais rester capables d'expliquer leurs usages et fonctions. (VIGNAUX [LSCI], pp. 178-179).

sur le sujet demeurent ceux de Bruner »¹. De fait, Bruner a renouvelé à la fin des années 80 la perspective en matière d'apprentissage, en ouvrant au recours à la forme narrative, non seulement pour représenter, mais aussi pour « constituer la réalité. »²

Ces années sont celles du *narrative turn*³, qui donnera lieu parfois à des excès, mais qui va mettre les compétences narratives au centre du cognitif. La narration peut rendre intelligibles de nombreuses configurations, elle permet de scénariser le futur et de communiquer en expliquant mieux. L'approche de Bruner se veut constructiviste⁴, dans une logique d'ontogénèse de la référence par des individus en société. Il propose quatre modes d'élaboration du sens⁵ : 1/ le mode

¹ VIGNAUX [LSCI], pp. 270–271.

² Jerome S. BRUNER (1991): "The Narrative Construction of Reality", *Critical Inquiry*, dorénavant [TNCR]). Les sciences cognitives ont poursuivi leurs avancées au travers d'expérimentations depuis. Les travaux de Zwaan notamment peuvent être étudiés tant ils décrivent aux fil des ans les progrès sur ce terrain, faisant progressivement apparaître une théorie de « l'*embodied cognition* ». Parmi de nombreuses contributions et expériences montrant la façon dont le cerveau se représente les scènes d'actions à l'écoute d'un récit, l'on peut citer notamment les suivantes. En 1995, avec Magliano et Graesser, il met en évidence que les « situations » élaborées par le cerveau à la lecture de récits intègrent à la fois une dimension spatiale, une dimension temporelle, et une dimension causale, ces deux dernières se révélant éventuellement clairement différenciées (Rolf A. ZWAAN, Joseph P. MAGLIANO, and Arthur C. GRAESSER (1995): "Dimensions of situation model construction in narrative comprehension", *Journal of experimental psychology: Learning, memory, and cognition*, dorénavant [DSMC]). Les modèles de *situation* sont des représentations mentales des états de chose (state-of-affairs) décrits dans le texte plus que du texte lui-même. Les différents travaux ont mis en évidence que la compréhension narrative se fait plus en s'imaginant vivre la situation qu'en l'observant de l'extérieur. Avec Magliano et Dijkstra en 1996, il montre comment le cerveau va prévoir la suite de récits (Joseph P. MAGLIANO, Katinka DIJKSTRA, and Rolf A. ZWAAN (1996) : "Generating predictive inferences while viewing a movie", *Discourse Processes*, dorénavant [GPI]). En 1999, il commente la prise en compte des symboles perceptuels dans les *situations* mentalement élaborées à la lecture ou à l'écoute de récits (Rolf A. ZWAAN (1999): "Embodied cognition, perceptual symbols, and situation models", *Discourse Processes*, dorénavant [ECPS]). (Avec Sundermeier et van der Broek, en 2005, il met en évidence que la mémorisation et le rappel en mémoire d'objets spatiaux dépend de leur rôle causal dans un récit (Brian A. SUNDERMEIER, Paul VAN DER BROEK and Rolf A. ZWAAN (2005): "Causal coherence and the availability of locations and objects during narrative comprehension", *Memory & Cognition*, dorénavant [CCAN]). Toujours en 2005, avec Dijkstra et Kaschak, il montre que la position du corps, si elle correspond à celle de l'événement à se rappeler, favorise cette remémoration (Katinka DIJKSTRA, Michael P. KASCHAK, and Rolf A. ZWAAN (2005): "Body posture facilitates retrieval of autobiographical memories", *Cognition*, dorénavant [BPFM]). Avec (Lawrence) Taylor en 2009, il met empiriquement en évidence que les régions motrices du cerveau sont activées par des phrases d'actions et en discute les configurations (Lawrence J. TAYLOR and Rolf A. ZWAAN (2009): "Action in cognition: The case of language", *Language and cognition*, dorénavant [AiC]). En 2012, il poursuit avec Fisher la mise en évidence de l'incarnation corporelle de la compréhension du langage (Martin H. FISCHER and Rolf A. ZWAAN (2008): "Embodied language: A review of the role of the motor system in language comprehension", *The Quarterly Journal of Experimental Psychology*, dorénavant [ELLC]). Enfin, l'on peut trouver en 2016 une synthèse récente de la compréhension des récits par le cerveau et le rôle imbriqué de la symbolisation et du sensorimoteur dans cette compréhension (Rolf A. ZWAAN (2016): "Situation models, mental simulations, and abstract concepts in discourse comprehension", *Psychonomic bulletin & review*, dorénavant [SMDC]).

³ Barbara CZARNIAWSKA (2004): "The 'narrative turn' in social studies", in B. CZARNIAWSKA (Ed.), *Narratives*, Social Science Research, Introducing Qualitative Methods, Sage Publications, dorénavant [NTSS], ou Matti HYVÄRINEN (2010): "Revisiting the narrative turns", *Life Writing*, dorénavant [RNT]).

⁴ « Philosophically speaking, the approach I shall take to narrative is a constructivist one—a view that takes as its central premise that "world making" is the principal function of mind, whether in the sciences or in the arts. » (Jerome BRUNER (1987): "Life as narrative", *Social research*, dorénavant [LAN]).

⁵ Jerome BRUNER (1995) : « Y a-t-il une fin aux révolutions cognitives ? » *Revue française de pédagogie*, dorénavant [FRC].

intersubjectif qui s'appuie sur notre représentation des états intentionnels des autres ; 2/ le mode *actionnel* qui organise l'action¹ ; 3/ le mode *normatif*, dans le monde intime du jeune enfant, et rapidement via des formes institutionnalisées : loi, religion, récits...² ; 4/ Enfin, le mode *propositionnel* qui permet à l'inverse de *décontextualiser* les trois modes précédents. Les histoires devenant *archétypales* permettent de transcender la réalité et de susciter une pensée propositionnelle « comme un moyen d'aller au-delà des particularités des modes intersubjectif, actionnel et normatif. »³

L'individuation événementielle et narrative en pratique

Un grand nombre de travaux ont approfondi ces pistes initiales, dans différents domaines. En se fondant sur des enquêtes et des expérimentations, (Barbara) Tversky⁴ montre par exemple comment chacun exprime son rapport au temps, à l'espace, et aux événements passés à l'aide de structures narratives. A partir d'un flux de sensations, l'esprit décompose les objets en des scènes et les actions en des événements. Afin de maintenir notre conscience du temps et de l'espace nous créons sans cesse des narrations⁵. Tversky refuse le point de vue de ceux pour qui la narration réclame un enchaînement causal, des émotions, la voix d'un narrateur... et élabore à partir d'expérimentations et d'enquêtes ce que peuvent être des « narrations minimalistes »⁶. Elle s'intéresse ensuite à des récits plus complets, des récits de vie.

Sur le plan spatial, Tversky observe que les narrations donnent une consistance temporelle à une description, comme celle que ferait un voyageur ou un visiteur (une des études concerne des descriptions d'appartements). Il apparaît d'un autre côté que les événements, qu'il s'agisse de décrire des observations ou des souvenirs, sont constitués par une série d'actions reliées causalement, avec des sous-objectifs qui se réunissent pour atteindre un objectif final plus large. Chaque nouveau segment correspond à une interaction avec un nouvel objet ; à un niveau plus fin, les segments sont ponctués par des actions articulées autour du même objet. L'expérience décrite propose des séquences plus causales que temporelles.

En ce qui concerne les récits de vie, Tversky arrive au résultat que les constructions narratives des enquêtés débutent en donnant du sens au monde, organisant l'espace dans lequel nous vivons, apportant une compréhension aux événements qui se déroulent autour de nous. Ce sont ici aussi des narrations minimales, faisant le lien entre les représentations de différents segments, temporellement dans le cas du spatial, causalement dans le cas des événements. L'esprit *discrétise* l'espace et le temps en objets et en actions. Sur cette structure, le récit s'enrichit de personnages, d'émotions, etc.

¹ Et qui apparaîtrait très tôt, « comme si la théorie de l'action du jeune enfant était une condition pré-linguistique préalable à la maîtrise du langage. » (BRUNER [FRC]).

² D'ailleurs, Bruner indique que les récits sont plus généralement « l'instrument par excellence permettant d'ancrer les trois premiers modes d'élaboration du sens dans un ensemble plus structuré. » (BRUNER [FRC]).

³ BRUNER [FRC].

⁴ Barbara Tversky (2004): "Narratives of Space, Time, and Life", *Mind & Language*, dorénavant [NOS].

⁵ « The mind constructs narratives from what would otherwise be chaos. » (TVERSKY [NOS])

⁶ Les narrations peuvent être minimalistes : depuis Lamarque (2004), la plupart des chercheurs s'accorde sur la nécessité d'un minimum de deux événements reliés entre eux d'une façon à définir : « at least two events must be depicted ... and there must be some more or less loose, albeit non-logical relation between the events. Crucially, there is a temporal dimension in narrative. » (Peter LAMARQUE (2004): "On not Expecting Too Much from Narrative", *Mind and Language*, dorénavant [NETM]).

Psychologie coutumière (Folk psychology)

Pour Bruner, la capacité narrative a une base innée¹. Hutto confirme dans ses travaux l'importance d'une telle capacité, mais offre un point de vue plus pondéré. Notre capacité de compréhension sophistiquée et quotidienne des actions en termes de *raisons* (psychologie *de sens commun* ou *coutumière*) est le mieux caractérisée par l'hypothèse d'une pratique narrative, certes issue d'un entraînement à la narration depuis l'enfance, mais pas forcément innée².

Dans les travaux de psychologie (appliquée, cognitive ou philosophique), une *narration* apparaît souvent comme l'impossibilité de réduire logiquement les liens propositionnels. La causalité est certes une des clefs de la narration : elle permet d'identifier une relation causale singulière, et de mettre en évidence les éléments pertinents pour comprendre ce qui relie divers événements ; mais ces liens ne sont pas des liens de causalité *nomologique* au sens strict : la compréhension narrative n'est pas de nature théorique et ne fait pas appel qu'à des lois générales³. Il s'agit plutôt d'un travail de contextualisation des particularités de chaque événement. Cette mise en relation de particuliers implique de comprendre différents points de vue sur ces particuliers, ceux des *personnages*, et donc les raisons des actions de chacun.

La *Theory of Mind* (TOM) postule une capacité formelle des êtres humains à prévoir les comportements des autres. Expliquer une action en invoquant une raison consisterait à subsumer ce lien sous une loi générale, de même nature que celle qu'on trouve dans les sciences naturelles. Nous serions capables de prévoir ce que les gens vont faire et d'expliquer leurs actions de façon systématique. Hutto ne croit pas à ce modèle formel⁴. Il suggère plutôt que notre compétence en

¹ BRUNER, Jerome (2010): "Narrative, Culture, and Mind", in D. SCHIFFRIN, A. De FINA, and A. NYLUND (Eds.), *Telling Stories: Language, Narrative, and Social Life*, Georgetown University Press, dorénavant [NCMS].

² HUTTO (2009): "Folk Psychology as Narrative Practice", *Journal of Consciousness Studies*, dorénavant [FPNP] ou HUTTO (2011): "Understanding Fictional Minds without Theory of Mind!", *Style*, dorénavant [UFM] ou encore HUTTO (2015): "Narrative Understanding", *forthcoming in* N. CARROLL and J. GIBSON (Eds.), *The Routledge Companion to Philosophy of Literature*, Routledge, dorénavant [NU]). Daniel Hutto développe une théorie non-représentationnelle de l'intentionnalité, la biosémiotique (HUTTO (2005): "Knowing What? Radical versus conservative enactivism", *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, dorénavant [KW]). Dans ce cadre, l'activité perceptuelle intentionnelle se construit de manière évolutionnaire en interagissant avec l'environnement, mais n'est pas médiatisée par des « contenus » intentionnels. Il ne faut pas penser les agents comme des « systèmes consommateurs de contenus », car cela sous-entendrait qu'il préexiste des contenus... Il vaut mieux parler de « systèmes créateurs de contenus ». Il s'agit, comme chez Bruner, d'un point de vue énaïvist.

³ On peut de nouveau citer HUTTO (2007): "Narrative and Understanding Persons", *Royal Institute of Philosophy Supplement*, dorénavant [NUP] ou HUTTO (2008): *Folk Psychological Narratives: The Sociocultural Basis of Understanding Reasons*, MIT Press, dorénavant [FPN].

⁴ Dans son travail avec Gallagher (Shaun GALLAGHER and D. HUTTO (2008): "Understanding others through primary interaction and narrative practice", in J. ZLATEV, T. P. RACINE, C. SINHA and E. ITKONEN (Eds.), *The shared mind: Perspectives on intersubjectivity*, John Benjamins Publishing Company, dorénavant [UONP]), Hutto va plus loin dans son travail de déconstruction des TOM, qu'il s'agisse de l'approche TT (*theory theory* de Gopnik et Meltzoff (Alison GOPNIK and Andrew N. MELTZOFF (1998): *Words, Thoughts, and Theories*, MIT Press, dorénavant [WTT])) ou ST (*simulation theory* d'Alvin Goldman notamment (Alvin I. GOLDMAN and Lucy C. JORDAN (2013): "Mindreading by simulation: The roles of imagination and mirroring", in S. BARON-COHEN, M. LOMBARDO and H. TAGER-FLUSBERG (Eds.), *Understanding Other Minds: Perspectives from developmental social neuroscience*, Oxford University Press, dorénavant [MBS])). Ces approches dominantes en matière de cognition sociale supposent que nous interprétons les actions des autres sur la base de leur propres processus mentaux, en essayant (consciemment) de « lire leurs pensées », leurs croyances, leurs désirs, leurs intentions. Pour Hutto, de telles hypothèses sont douteuses d'un point de vue phénoménologique. Un quotidien où nos

matière de compréhension des raisons est le fruit de notre engagement constant vis-à-vis du narratif, dès l'enfance¹. De plus, nous n'userions pas constamment de cette compétence, en particulier dans nos rapports avec les autres où les interprétations pragmatiques dominent. Ce sont les déviations par rapport aux schèmes standards qui appelleraient immédiatement à l'aide notre compétence narrative. Les travaux sur l'apprentissage des enfants démontrent en effet que ces derniers sont capables de saisir les intentions des autres au travers de simples mouvements corporels.²

Nous retrouverons cette discussion sur l'âge à partir duquel la compétence narrative devient prédominant, et notamment lorsque nous étudierons au *Chapitre 17* certaines études de psychologie expérimentales sur l'apprentissage. Auparavant nous nous serons quelque peu éloigné de la critique – trop sévère selon nous – que fait Hutto de la TOM. L'hypothèse spéculaire, qui consiste à anticiper les anticipations des autres, est en effet au cœur de notre travail et, si elle ne suppose aucunement le *mind-reading*, elle s'en approche.

Narratif jusqu'où ?

Le *narrative turn* a parfois été très loin, car la souplesse du concept de narration permet d'envelopper beaucoup de thèmes. Si Hutto rejoint Rudd³ ou Taylor⁴ dans l'idée que la narration appliquée de façon réflexive est une part entière de ce qui nous constitue, il ne croit pas à l'existence métaphysique d'un *narratif self*⁵. Du côté des réfractaires, on trouve surtout (Galen)

rapports avec les autres s'appuieraient sur des pensées à leur sujet à la « troisième personne » est peu plausible, là où l'interaction nous conduit à avoir recours à la première et à la seconde personne.

¹ HUTTO [NPH].

² Les travaux en neuroscience apportent également des arguments en faveur d'une approche pragmatique de l'intersubjectivité et de la cognition du social au travers des interactions corporelles. Pour Hutto « il est peu plausible que les humains ne jouissent que d'expériences personnelles temporellement structurées, une fois maîtrisées leurs capacités narratives – ce qui n'arrive normalement qu'autour de l'âge de 5 ans ». De notre façon d'expérimenter le monde comme enfant, non narrative, il nous reste forcément une part importante dans notre quotidien. A noter toutefois que selon Nelson la compétence narrative apparaît plus tôt, vers 2 ans (Katherine NELSON (2003): "Narrative and the emergence of a consciousness of self", in G. D. FIREMAN, T. E. J. MCVAY and O. FLANAGAN (Eds.), *Narrative and consciousness*, Oxford University Press, dorénavant [NECS]). Elle permet l'émergence d'une mémoire autobiographique, qui est le fruit d'interactions entre le social, le linguistique, et le culturel. Le processus est continu et ne remet pas en cause la mémoire épisodique (Katherine NELSON and Robyn FIVUSH (2004): "The Emergence of Autobiographical Memory: A Social Cultural Developmental Theory", *Psychological Review*, dorénavant [EAM]).

³ Anthony RUDD (2012): *Self, Value, and Narrative*, Oxford University Press, dorénavant [SVN].

⁴ Charles TAYLOR (1985): *Self-Interpreting Animals. Human Agency and Language*, Cambridge University Press, dorénavant [HAL].

⁵ Daniel D. HUTTO (2014): "Narrative self-shaping: a modest proposal", *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, dorénavant [NSS] ; Sur le narrativisme, on peut citer les travaux d'Herman : « Can stories not only encapsulate but also provide access to qualia, pace Nagel? That is, do stories in fact enable us to know "what it is like" to be someone else, and maybe also ourselves? More radically, could we even have a notion of the felt quality of experience without narrative? » (par exemple David HERMAN (2007): "Storytelling and the sciences of mind: Cognitive narratology, discursive psychology, and narratives in face-to-face interaction", *Narrative*, dorénavant [SSM]). RUDD [SVN] présente une version forte du narrativisme avec une thèse combinant diverses composantes, la *Narrative, Evaluative, Self-constitution and Teleology thesis* (NEST). Moins forte, la NSSH (*Narrative Self Shaping Hypothesis*) s'accorde sur l'idée que « pour comprendre quelqu'un – soi-même éventuellement – il est nécessaire de pouvoir élaborer une histoire cohérente rendant compte de ses actions. Dans la lignée de MacIntyre ou de Taylor, la NEST ajoute à la NSSH une dimension éthique et une dimension ontologique, où le soi se construit via l'histoire qu'on s'en raconte – il n'existe que raconté. Schechtman refuse pour sa part la quête téléologique du Bien suggérée par la NEST, et même le lien

Strawson¹ qui conteste la thèse narrativiste dans une version où notre vie serait vécue comme une histoire ou comme une collection d'histoires. Il défend une manière de vivre sa vie, et d'expérimenter qui nous sommes, qui repose plutôt sur des moments *épisodiques*, où, justement, on ne fait pas référence à qui on était ni à qui l'on sera, par opposition à une expérience diachronique de soi. Pour lui « *if making coffee is a Narrative that involves Narrativity, because you have to think ahead, do things in the right order, and so on, and that everyday life involves such narratives, then I take it the claim is trivial* ». Il accepte certes l'idée que certains d'entre nous vivent en faisant des histoires de leur vie, mais n'y voit pas une loi générale, d'autant que nous n'avons accès qu'à une mince couche de qui nous sommes, la partie consciente². Schechtman, en réponse à Strawson, accepte que certains actes de narration implicites n'impliquent pas d'avoir une compréhension narrative globale de sa vie. Ce n'est que lorsque nous nous envisageons comme des *personnes* que nous élaborons un tel récit de vie, non lorsque nous expérimentons notre *moi*³.

Ontogénèse : les questions en suspens

Si nous suivons Quine, le monde que nous apercevons est celui que nous apprenons à découvrir et que nous concevons au fur et à mesure. Nous n'avons pas besoin à ce stade des efforts de Quine ou McDowell pour ne pas abandonner l'hypothèse réaliste. Si réel il y a, il est nécessaire qu'il permette ce qu'effectivement nous percevons phénoménologiquement. Mais, selon nous, ce réel-là est inaccessible. De plus, lorsqu'on considère les façons dont phylogénétiquement nous nous sommes donné accès à certains aspects du monde qui caractérisent notre niche écologique, il paraît vain de débattre sur l'hypothèse réaliste / idéaliste. En revanche, nous considérons que ce à quoi nous avons accès est le fruit de notre élaboration collective, via en particulier le langage. Dire que cette ontogénèse est collective ne signifie pas hélas que le monde auquel nous avons accès est le même que celui auquel les autres ont accès. C'est essentiellement là que divergent certains réalistes et les idéalistes : in fine pour ceux-là, nous partageons le même monde, donc il est possible de faire l'hypothèse que les ancrages que sont les références de nos propositions touchent le même sol, et de pousser cette hypothèse jusqu'à supposer communes nos références « puisqu'il s'agit de la même réalité ». Quine, ou Peirce, ne maintiennent de telles hypothèses qu'en termes de convergence d'un processus (l'*ontogénèse* chez l'un, la *recherche* chez l'autre). Pour notre part, nous pensons que cette hypothèse est dans les deux cas sans conséquence sur l'essentiel de leur philosophie. Et, à ce stade, rien ne nous incite à la retenir.

entre vivre des expériences et les intégrer sans cesse dans une vision globale scénarisée de sa vie. Mais elle propose malgré tout encore une hypothèse très forte, où chaque expérience est vécue au travers d'une scénarisation implicite (Maria SCHECHTMAN (2007) : "Stories, Lives, and Basic Survival: A Refinement and Defense of the Narrative View", *Royal Institute of Philosophy Supplements*, dorénavant SLBS)). Enfin, Strawson rejette violemment l'hypothèse éthique selon laquelle nous ne pouvons être moralement responsable que si nous pouvons nous raconter dans un récit de vie. Un des enjeux est la question de la punition (Galen STRAWSON (2004) : "Against Narrativity", *Ratio*, dorénavant [AGN]).

¹ Strawson [AGN].

² Galen STRAWSON (2012) : "We Live Beyond Any Tale That We Happen to Enact", *The Harvard Review of Philosophy*, dorénavant [LBAT] ; Il cite William Blake, en changeant *love* en *life* : « Never seek to tell thy life / Life that never told can be / For the gentle wind does move / silently invisibly » (Ne cherche pas à raconter ta vie, la vie ne peut jamais être racontée ; Car la brise souffle silencieuse et invisible).

³ Maria SCHECHTMAN (2011) : "The Narrative Self", in S. GALLAGHER (Ed.), *The Oxford Handbook of the Self*, Oxford University Press, dorénavant [TNS]. Pour elle, le soi se différencie de la personne dans le fait que je m'approprie des actions ou des expériences et cela n'arrive que si j'ai besoin de m'y identifier ou de les prendre en considération.

Dans le processus ontogénétique, la question de l'individuation n'est pas simple. L'une des raisons nous semble-t-il, est la nécessité de disposer de deux niveaux conceptuels, dont l'un permet de concevoir les concepts de l'autre... l'on comprend immédiatement la difficulté : il est nécessaire d'un troisième niveau pour concevoir les concepts du second niveau, etc. Une autre solution serait de disposer d'objets permettant à la fois d'être des concepts et des outils pour concevoir des concepts.

Le développement en psychologie philosophique et expérimentale de théories narratives, qui n'entrent pas de façon majeure en contradiction avec les avancées des sciences cognitives, ouvre selon nous une piste pour penser l'ontogénèse et peut-être résoudre la question de l'individuation.

Une piste alternative

Narration et événement

Configuration

Dans notre hypothèse, l'accès au réel se limiterait à des éléments intelligibles, définis comme des *histoires* préfigurées, simplement parce que le *réel* serait lui-même de nature événementielle, comme dans l'approche de Whitehead ou de celle de la Théorie des situations. Comme dans cette dernière, les fragments perçus ne seraient que partiels. La question qui nous occupe est alors celle de l'ontogénèse, dans un monde partagé, d'une référence commune. L'option que nous allons explorer consiste à reprendre l'idée de Schapp, d'un monde d'histoires, car il va être alors possible d'agréger, d'individualiser, d'universaliser, les histoires tout en restant dans ce monde d'histoires.

Dans notre hypothèse en effet, les *histoires* perçues seraient assimilées progressivement à notre propre histoire, elle-même devenant un enchevêtrement d'histoires de toute nature. Un mécanisme d'*individuation* lors de l'*assimilation* des *nouvelles histoires* permettrait d'isoler les *objets* de notre perception et, par ailleurs, de reconfigurer éventuellement les histoires déjà *passées*. Un autre mécanisme, un mécanisme d'*universalisation*, serait également mis en branle, permettant de transformer des récits au présent continu en des propositions au présent *de vérité générale*, servant de *lois* réglant de façon simplifiée le monde au sein duquel nous nous trouvons.

Chaque nouvelle histoire perçue prend sens au sein d'une histoire plus globale, ou enrichie, au travers de sa mise en rapport avec les autres histoires « en » mémoire, elles-mêmes revisitées instantanément à la lumière de cette nouvelle perception : c'est en ce sens qu'il y a surgissement ou émergence. La circularité ici est celle d'un équilibre dynamique. Nous *saisissons* une histoire qui, instantanément, va d'une part servir d'élément de base pour reconfigurer les histoires existantes, mais également être *tamisée*, à l'aide d'autres histoires existantes, pour isoler des éléments de plus en plus fins. Ces derniers, ne sont isolés que si pragmatiquement ils apportent un surcroît de réalité (sachant qu'il nous faudra préciser quel sens a un tel critère). Ce processus d'abstraction/individuation est de fait commun aux différentes approches présentées plus haut. L'avantage ici est que les *opérateurs* que nous allons détailler opèrent de l'ensemble des histoires sur lui-même. Mieux, in fine, nous voulons pouvoir définir des règles et des lois décrivant tout opérateur comme des histoires d'un certain type.

Si notre approche voisine l'ontogénèse de la référence exposée par Quine, d'autres philosophes nous accompagnent : Ricœur et Heidegger, car nous souhaitons également nous inscrire dans une phénoménologie herméneutique et que les différents concepts qu'ils élaborent nous paraissent correspondre à nos propres hypothèses ; mais notre approche est aussi très inspirée de Peirce pour

qui *être, c'est être intelligible*¹. Le mécanisme d'*universalisation* que nous proposons est d'ailleurs très proche de la formation des *habitudes* que Peirce conceptualise.

A partir de Ricœur

Chez Ricœur, n'est intelligible que ce qui est racontable. Une part essentielle de notre activité consiste à *assimiler* l'ensemble d'informations qui nous submerge en le rendant intelligible, c'est-à-dire, à l'intégrer au sein d'histoires déjà connues ou à initier de nouvelles histoires. Chaque information discordante, au sens où elle ne s'intègre pas spontanément dans nos histoires, ne peut exister pour nous que si s'opère un travail spécifique, visant à l'assimiler. « Rien n'est événement qui ne contribue à la progression d'une histoire. Un événement n'est pas seulement une occurrence, quelque chose qui arrive, mais une composante narrative »². Les discordances peuvent être absorbées en devenant des causes ou des effets au sein d'un récit qui les met en intrigue. Des éléments obscurs peuvent s'éclairer par surprise ou bien jouer le rôle de pivot ré-éclairant les histoires passées. Notre perception est l'élaboration d'histoires qui assimile par congruence les discordances.

Ricœur a décrit la sophistication du rapport entre ce qui *préexiste* et la compréhension du nouveau avec le choc en retour de l'interprétation de l'*ensemble* nouvellement créé. C'est sa manière de décrire le cercle herméneutique et le *monde devant le texte* qu'en fait surgir une lecture et que le lecteur habite. Ma lecture, bien sûr, dépend de qui je suis, ce qui dans ce cadre se comprend comme les mondes que j'habite, les histoires déjà lues et sédimentées. Dès lors, chaque nouvelle histoire ré-éclaire les mondes de ces histoires déjà sédimentées qui me constituent. De nouvelles lignes de force s'agencent alors et restructurent cet ensemble d'histoires enchevêtrées. « Le récit a son sens plein quand il est restitué au temps de l'agir et du pâtir »³. C'est le temps de la refiguration, celui où se ré-éclaire le monde à la lumière de l'histoire nouvelle⁴.

Dans notre hypothèse, il serait donc impossible de percevoir/concevoir un fait, une action, ou un événement sans lui donner un sens, c'est-à-dire sans le lier causalement, téléologiquement ou par une autre forme de lien, à d'autres faits, actions, événements... Bref, sans en faire une histoire. Certes, avec une généralisation aussi lâche du principe de *mise en intrigue*, la plupart de ces intrigues risquent d'être minces et de ne relever que d'une simple description, comme le souligne avons-nous vu Strawson. Mais nous pensons productif de se limiter à un seul concept, celui d'histoire, quitte à ce que certaines apparaissent dégénérées. En posant une simple description, du type : « il a vidé son verre », et en en faisant *toute une histoire*, on donne à cet événement une dimension téléologique, avec un personnage (implicite), un début décidé, une éventuelle péripétie, etc. et surtout, avec une fin, éventuellement implicite également. Ce faisant, « il a vidé son verre » va intégrer l'histoire personnelle de celui qui (se) raconte et l'histoire qu'il cherche à partager avec d'autres pour vivre-ensemble.

¹ « Être, c'est être connaissable, et vue sous cet angle, toute chose envisagée dans sa phénoménalité est signe... » (Claudine TIERCELIN, *C.S. Peirce et le pragmatisme*, PUF, dorénavant [CSPP], p. 44).

² RICŒUR [DTAA], p. 16.

³ RICŒUR [TR1], p. 136.

⁴ L'enchevêtrement des histoires semble ainsi proposer une définition du passé et du futur. Le passé sera l'acquis, celui qui n'a plus de potentiel. Le reste sera encore à la disposition d'une réécriture, d'une re-compréhension (au sens de re-prendre ensemble, et donc de reconfiguration ou refiguration). Cette définition du passé est totalement contingente (c'est un des apports de l'herméneutique événementiale de Romano que d'en avoir proposé la théorie). La surprise – au sens d'un imprévisible – pourra faire réécrire ce qu'on croyait passé. Dès lors, le passé n'est qu'une approximation, chaque histoire passée étant implicitement dotée d'une mesure de son degré de sédimentation.

La réorganisation d'histoires afin d'accueillir un nouvel événement – une nouvelle histoire – va s'appuyer sur la quasi-causalité, permettant de prendre en considération les motifs/raisons et les causes, regroupant à la fois des « il mange pour se nourrir », des « il mange parce qu'il a faim », des « il mange parce qu'il est à table devant son assiette », etc. Il s'agit d'accepter l'hétérogénéité des formes de causalité et, sans les unifier, de les articuler grâce à la trame narrative, multidimensionnelle. Dans ce principe de réorganisation, l'absorption des péripéties non interprétées est un des moteurs du process. En simplifiant, il s'agit de leur trouver une place soit comme effet, soit comme cause (au sens large, donc) au sein d'une histoire. Les éléments d'information présents (histoires passées comme histoires potentielles) vont *s'ordonner*, mais au sens d'un ordre quasi-causal, pour donner le plus de sens possible. Ce dernier critère peut être considéré comme pragmatique : il s'agirait alors de réduire au maximum l'incertitude qui nous entoure. Face à la dimension lacunaire du pouvoir explicatif de sa connaissance, l'homme transférerait un principe d'imprévisibilité, qu'il expérimente, sur une question d'intelligibilité. Toutefois, d'autres moteurs peuvent nous pousser à la narration : la satisfaction rassurante de la concordance, des dimensions esthétiques ou encore éthiques. Seuls les récits offrent une épaisseur dont les dimensions ne sont pas que celles de l'espace et du temps. Nous y revenons dans les chapitres suivants.

A partir des principes de figuration, configuration, refiguration de Ricœur, nous imaginons différents mécanismes opérant sur les histoires : un mécanisme d'*absorption*, dont nous venons de décrire les grandes lignes et un mécanisme de *possibilisation*, que nous étudierons dans les chapitres suivants à partir du concept de variations imaginatives de Ricœur.

Le mécanisme d'*absorption* met en branle lui-même deux autres mécanismes, celui d'*individuation*, et celui plus général d'*universalisation*. Selon nous, le *présent progressif* de l'histoire que l'on perçoit se transforme avec la récurrence en un *présent d'universalisation*, structurant nos histoires au travers de *lois* : *Je nage* (je suis en train de nager) deviendra un *Je nage* (je sais nager) associé à une histoire suffisamment établie – par répétition et régularité – pour qu'elle devienne un référent, éventuellement commun avec ceux avec lesquels je partage le monde. Dans les travaux sémantiques, cette dimension nomologique du présent doit être soulignée, car elle retire au verbe son éventuelle *télicité*, en la renvoyant à une loi sur laquelle on pourra s'appuyer dans des élaborations interprétatives d'autres configurations.

Dans la métaphore statistique que nous avons en tête, l'ensemble des histoires *proches* vont conduire à une *inférence* qui correspond à extraire l'histoire *moyenne* ou, plus généralement, les histoires qui sont les *axes principaux* d'un ensemble d'histoires que l'on souhaite simplifier au travers d'une analyse factorielle. Les multiples histoires où « je nage » comportent chacune de multiples détails et péripéties, mais l'analyse statistique va souligner la redondance du fait que « je nage » et proposer ainsi une loi, comme l'un des facteurs propres de l'analyse des données faite métaphoriquement sur l'ensemble de mes histoires : « je nage » (je sais nager).

L'ontogénèse des objets se comprend de la même façon comme abstraction d'une régularité au sein de différentes histoires (c'est l'intuition qu'avait Schapp quand il disait qu'une table c'est le titre de toutes les histoires de tables).

Le concept d'histoire chez Ricœur est toutefois très peu linéaire, assez loin du structuralisme, et quasi *topologique*, au sens où il n'est pas simple chez lui de penser une distance entre histoires (justement parce qu'elles n'auraient pas une structure commune et prédéfinie), même si la proximité entre histoires semble avoir un sens. Dans l'ensemble de notre travail, nous postulons néanmoins qu'un travail de simplification de nos représentations se fait par extraction d'axes principaux de notre ensemble de connaissances, et que, celles-ci étant constituées d'histoires, une mesure existe chaque fois qui permette de donner sens à la distance entre deux histoires.

L'avantage de cette approche par rapport à celle de Carnap, ou de Whitehead, par exemple, est qu'il ne semble pas nécessaire de postuler préalablement l'existence des objets à individuer ou les qualités permettant de le faire (postulat qui gênait grandement Granger, par exemple), puisque ces qualités ou ces objets émergent de façon endogène comme régularité statistique. Bien sûr, nous avons conscience qu'une description analytique plus complète de ces opérateurs ferait sans doute apparaître d'autres hypothèses, ici implicites.

En compagnie de Peirce

L'élaboration des *lois* que nous suggérons rappelle la formation des *habitudes* de Peirce. Celles-ci, par leur récurrence, sont à l'origine selon Peirce des croyances, qui sont l'ingrédient essentiel à l'action comme à la pensée (« L'essence de la croyance, c'est l'établissement d'une habitude. » (...) « une véritable croyance ou opinion est quelque chose sur la base de quoi un homme est prêt à agir » (...) Toute la fonction de la pensée est dès lors de « produire des habitudes d'action » »¹). La pensée également, car, pour Peirce, le concept lui-même est pragmatiquement une *habitude* (« Interprété ou traduit dans une habitude, le concept peut exercer sa véritable fonction, celle d'une règle de comportement »²).

Trois autres idées essentielles (pour nous comme pour la philosophie de Peirce) doivent être notées : d'une part, le pragmatisme de Peirce et la formation des habitudes réclament un recours à l'inférence et plus particulièrement à l'*abduction*. L'abduction est une des trois formes d'inférence avec la déduction et l'induction. Elle consiste, à partir d'occurrences observées, à *pré-énoncer* une théorie et à la valider empiriquement. L'abduction est la seule inférence créatrice de nouveau : il s'agit de « l'opération consistant à adopter une hypothèse explicative ».³ Ce qui est clef alors dans la philosophie de Peirce, c'est qu'elle met sur le même plan l'abduction et la perception⁴.

Ensuite, pour Peirce, toute pensée est *signe*⁵. Son concept de signe est tridimensionnel, avec comme composantes : la *priméité*, la *secondéité* et la *tiercéité*. Comme l'indique Tiercelin, la *priméité* d'un signe, ce sont les « *qualia* de l'expérience sensible »⁶ (« le rouge, le vert, l'harmonie d'un accord, la qualité d'un mal de dents, indépendamment de son caractère insistant, l'élan

¹ TIERCELIN [CSPP], p. 84.

² Christiane CHAUVIRE : *Peirce et la signification*, PUF, dorénavant [P&LS], p. 81. Elle poursuit ainsi : « L'habitude (la loi, la règle) est en quelque sorte la pensée opérant dans la nature à la manière d'une cause finale et qui, en agissant de façon quasi intentionnelle, rend cette nature intelligible, l'imprègne de rationalité. » (*ibid.*, p. 84).

³ PEIRCE [CSP1], p.425. Puis de la tester, ce qui alors est le propre de l'induction.

⁴ « L'inférence abductive vient se fondre dans le jugement perceptuel sans qu'il y ait une nette ligne de démarcation entre eux ; ou en d'autres termes, nos premières prémisses, les jugements perceptuels, doivent être considérés comme un cas extrême d'inférences abductives, dont ils diffèrent en ceci qu'ils sont absolument à l'abri de toute critique (...). De son côté le jugement perceptif est le résultat d'un processus, (...). Si nous devons soumettre ce processus subconscient à l'analyse logique, on s'apercevrait qu'il se termine en ce que cette analyse représenterait comme une inférence abductive, reposant elle-même sur le résultat d'un processus similaire, et ainsi de suite ad infinitum. [...mais ce processus de formation du jugement] n'a pas d'actes d'inférence séparés à faire, mais accomplit son acte en un seul processus continu. » (PEIRCE [CSP1], pp. 418-419).

⁵ Avec comme conséquence qu'elle s'adresse à une autre pensée et qu'elle instaure ainsi une succession temporelle, mais avec une série de temps infinie puisque « tout ce sur quoi on réfléchit a du passé » (PEIRCE [CSP1], p. 31).

⁶ Claudine TIERCELIN, *La pensée-signe*, Editions Jacqueline Chambon, dorénavant [LPS], p. 150).

inhérent à toute situation que l'on envisage, comme simple qualité. »¹ La *secondéité*, elle, est la catégorie du particulier. C'est l'élément « tel qu'il est mais relativement à quelque chose qui s'y oppose (...) l'effort, qui ne peut exister que s'il rencontre une résistance. (...) Le choc occasionné par une surprise est aussi de cette nature. (...) l'élément cognitif que le cours de la vie m'a, par une force brutale, imposé, sans raison. »² S'il y avait la moindre *raison*, ce serait de la *tiércéité*. Celle-ci en effet « est synonyme de généralité et de médiation. Sans elle les deux autres catégories seraient peut-être en relation l'une avec l'autre, mais cette relation serait totalement dépourvue de sens. »³ C'est la *tiércéité* qui donne le caractère d'*intelligibilité* à toute chose.

Peirce s'oppose ainsi à toute philosophie qui postule la possibilité d'une connaissance directe. Pour lui, on ne peut pas penser hors du monde, car penser est un acte qui implique le monde. Par ailleurs, l'accès au monde n'est pas immédiat, mais inféré. Cela implique qu'il n'y a sensation que s'il y a du *sens* ou une recherche de sens. La présence de la *tiércéité* dans la perception revient à refuser une granularité trop fine, qui serait antérieure à toute rationalisation : « dès le *percipuum*, nous sommes au plan de la *tiércéité*, de l'interprétation. »⁴ C'est donc une hypothèse très proche de celle que nous faisons, de poser que ce que nous percevons est déjà configuré sous forme d'histoire et que le narratif est la seule forme qui soit intelligible.

Enfin, pour Peirce, la conscience de soi ne peut naître que des autres. Tout est apprentissage partagé, « à tel point que le témoignage d'autrui est une marque plus forte du fait que *les faits eux-mêmes*. »⁵ Tiercelin ajoute : « Loin d'être le point de départ, le plus privé et le plus personnel, la conscience de soi est le point d'arrivée, le résultat d'interactions publiques. »⁶ Il y a là une grande proximité avec Ricoeur, de même lorsque Peirce dit : « notre relation avec le monde réel n'est donc pas immédiate, mais d'emblée discursive : c'est une relation d'*interprétation*. Connaître le réel supposera un travail de lecture et de traduction de signes publics. Loin donc qu'il faille supposer un principe d'individuation antérieur à mon utilisation du langage, c'est le langage qui construit ce principe d'individuation. »⁷

Et de Heidegger

L'idée que l'individuation consiste à reconnaître les histoires propres à un objet et à en abstraire une *valeur propre*, une forme d'invariant, statistiquement selon la métaphore que nous souhaitons employer, est cohérente avec la représentation du monde que propose Heidegger. En particulier, l'idée de *renvois* entre les objets du monde sous la main⁸, que nous avons croisé sous une forme voisine avec Schapp et les *choses-pour*, consiste à définir chaque étant particulier par ses histoires.

¹ Charles Sanders PEIRCE, *Œuvres II*, C. TIERCELIN et P. THIBAUD (Eds.), CERF, collection Passages, dorénavant [CSP2], p. 200.

² PEIRCE [CSP2], pp. 198-200.

³ TIERCELIN [LPS], p. 155.

⁴ TIERCELIN [LPS], p. 172.

⁵ PEIRCE [CSP1], pp. 25.

⁶ TIERCELIN [CSPP], p. 23.

⁷ Cité par Claudine Tiercelin dans TIERCELIN [CSPP], p. 24.

⁸ « La forêt est réserve de bois, la montagne est carrière de pierre, la rivière est force hydraulique, le vent est vent « dans les voiles ». Avec la découverte du « monde ambiant » vient à notre rencontre une « nature » ainsi découverte. (...) L'ouvrage produit ne renvoie pas seulement au pour... de son employabilité et à ce dont il est constitué : dans les conditions les plus simples de sa fabrication, il contient en même temps un renvoi à celui qui le portera et l'utilisera. L'ouvrage est taillé à sa mesure, il « est » co-présent dans la naissance de l'ouvrage. » (Martin HEIDEGGER (1926) : *Etre et temps*, traduction Martineau, édition numérique, dorénavant [E&T], pp. 74-75).

Le monde selon Heidegger n'est pas simplement une collection d'étants, qui eux-mêmes seraient définis par leur substance. D'une part, chaque étant n'est rencontré qu'au travers de son lien à d'autres étants, et, ce qui le définit, c'est cet ensemble de renvois de lui aux autres. D'autre part, ces renvois donnent du sens à chaque étant au travers d'une forme de finalité¹, qui réclame la présence potentielle d'un *Dasein*. D'une certaine manière pour Heidegger, l'accès au monde est déjà configuré : « nous n'entendons jamais des bruits et des complexes sonores, mais toujours la voiture qui grince ou la motocyclette. Ce qu'on entend, c'est la colonne en marche, le vent du nord, le pivert qui frappe, le feu qui crépite. En revanche, il est déjà besoin d'une attitude fort artificielle et compliquée pour « entendre » un « pur bruit ». »² Greisch confirme ce point dans son ouvrage sur *Sein und Zeit* : « Le crayon, ce n'est pas un objet oblong de couleur noire, affuté à une extrémité, ayant un certain poids, volume, etc. Non : c'est un « machin pour écrire », de même l'ordinateur, etc. L'être du crayon, de l'ordinateur, c'est ce que je découvre en les « pratiquant », en m'en servant. »³ Sémantiquement, les mots recèlent les expériences qui sont liées à leur référence, comme une individuation commode. Dulau nous en convainc : « Le mot est plus que le substitut de la chose (...) il est révélateur d'un « monde » comme unité totale de toutes les expériences possibles. (...) La « forêt » comme telle n'est pas un espace boisé fruit du travail humain d'appropriation de la nature, elle n'est pas non plus un simple signe pour désigner un espace boisé, c'est d'un coup et d'un seul, toutes les légendes liées à un domaine qui demeure hors de la ville, qui inquiète par ses dangers potentiels, et qui charme par ses douces rêveries qu'il suscite. La « forêt » c'est ici une histoire tout entière qui survient du seul fait que le terme se donne à entendre. »⁴

Le monde ambiant ne s'individualise pas via les objets, mais par des *complexes* : « L'étant qui fait rencontre dans la préoccupation, nous l'appelons l'outil. (...) Un outil, en toute rigueur cela n'existe pas. À l'être de l'outil appartient toujours un complexe d'outils au sein duquel il peut être cet outil qu'il est. L'outil est essentiellement « quelque chose pour... ». »⁵ Là, Heidegger est ambivalent, sans vraiment le préciser. Tantôt l'objet va être son histoire passée (en quoi, comment, il a été fabriqué), tantôt sa finalité (ce pourquoi il a été fabriqué), tantôt encore sa contingence élargie à là où le *Dasein* l'utilise, ou pense à lui, ou envisage de l'utiliser ; enfin, il est également partie prenante de l'histoire de chacun, et instrument de la co-découverte de la nature dans son ensemble.⁶ La

¹ « Ce que nous nommons cause, ce que les Romains appelaient *causa*, se disait chez les Grecs αἰτία : ce qui répond d'une autre chose. Les quatre causes sont les modes, solidaires entre eux, de l'acte dont on répond ». (Exemple de la coupe d'argent : l'argent est co-responsable ; la forme de coupe aussi ; la finalité d'une coupe et l'orfèvre enfin.) L'orfèvre considère et il rassemble les trois modes mentionnés de l'acte dont on répond ». » (Martin HEIDEGGER (1954) : *Essais et Conférences*, Gallimard, tel, dorénavant [E&C], pp.13-14)

² HEIDEGGER [E&T], pp. 140-141. Il poursuit ainsi : « Mais que nous entendions de prime abord des motocyclettes et des voitures, c'est la preuve phénoménale que le *Dasein* en tant qu'être-au-monde séjourne à chaque fois déjà auprès de l'à-portée-de-la-main intramondain, et non pas d'abord auprès de « sensations » dont le « fouillis » devrait être préalablement mis en forme pour confectionner le tremplin permettant au sujet d'atteindre enfin un « monde ». En tant qu'essentiellement compréhensif, le *Dasein* est de prime abord auprès de ce qu'il comprend. »

³ GREISCH [O&T], p. 130.

⁴ Pierre DULAU, *Heidegger Pas à Pas*, Ellipses, dorénavant [HPAP], pp. 160-161.

⁵ HEIDEGGER [E&T], p. 73. A noter que Vezin a recours au néologisme « util » dans sa traduction publiée chez Gallimard (Martin HEIDEGGER (1926) : *Être et temps*, nrf – Gallimard (traduction Vezin), dorénavant [E&TV]).

⁶ « Ce auprès de quoi séjourne d'abord l'usage quotidien, ce ne sont pas les instruments de travail eux-mêmes : c'est l'ouvrage, c'est l'étant à chaque fois à produire qui est l'objet primaire de la préoccupation, donc aussi l'à-portée-de-la-main ; c'est l'ouvrage qui porte la totalité de renvois au sein de laquelle l'outil fait

tournure d'un outil est la façon dont le *Dasein* peut le percevoir. Cette tournure renvoie d'emblée à un *en-vue-de-quoi*, et l'*en-vue-de-quoi* réclame un contexte. Dans notre interprétation, c'est une protohistoire qui doit être pour qu'elle soit intelligible, charge ensuite au travail de tamis de faire apparaître l'outil en tant qu'objet – pur, mais gardant dans sa définition la multiplicité de ses histoires constitutives.

Elaboration

C'est avec ce triple compagnonnage, de Ricœur, de Peirce et d'Heidegger, que nous cherchons à penser une *ontogénèse narrative*.

Penser un monde sans fond

Il n'est pas question de proposer une construction formelle, ni du réel, ni du mécanisme de perception. La complexité de ces mécanismes est une richesse qui, par nature nous échappera toujours. Nous souhaitons en revanche trouver une façon d'illustrer nos hypothèses. Pour cela, nous faisons les simplifications suivantes :

Un schéma narratif est supposé ternaire¹ ; nous n'alternons pas événements et états, car toutes ces éventualités sont potentiellement des histoires, ce qui permet de n'avoir qu'un concept : $h = H(h_1, h_2, h_3)$. Chaque élément h_i pour $i = 1, 2$ et 3 est lui-même une structure ternaire du type : $h_i = H(h_{i1}, h_{i2}, h_{i3})$, et ainsi de suite : $h_{ij} = H(h_{ij1}, h_{ij2}, h_{ij3})$, etc. La régression à l'infini n'est pas un souci. D'une part, pour une personne donnée à un moment donné, un niveau de granularité est déterminé : il s'arrête sur une perception finie. Le fait qu'il puisse *zoomer*, ne veut pas dire qu'il le fera à l'infini, mais cela permet de disposer en même temps d'une approche purement phénoménale et d'une approche théorique où les atomes, les quarks, etc. sont formellement accessibles².

La fonction H , est l'ordonnancement d'un triplet (h_1, h_2, h_3) . C'est une fonction organisatrice de narration (du type des *relations rhétoriques* en SDRT). Ici, elle est supposée ne pouvoir prendre qu'une forme causale : h_1 en vue de h_3 est à l'origine de h_2 qui permet h_3 . C'est une description quasi-causale. C'est-à-dire qu'on impose une clôture pour que les raisons deviennent des causes. Cette première fonction est dite assimilable/assimilée en tant qu'histoire dès que h_1 , h_2 et h_3 sont perçus. En effet, la succession d'événements est intelligible car *narrativement* configurée. On comprend que seule l'expérience (ou la connaissance) de h_3 permet cette configuration à rebours.

Exemple : h_1 : *mes parents font la cuisine* ; h_2 : *nous mangeons à table* ; h_3 : *je n'ai plus faim*.

Autres exemples : (*J'ai faim, je mange, je n'ai plus faim*). (*Je travaille, j'ai la grippe, je ne travaille plus*). (*J'ai la grippe, je me soigne, je retravaille*).

Que le réel soit constitué de telles histoires, comme le pense Schapp, n'est pas notre point. Notre hypothèse est que les parcelles de réalités que nous saisissons ne sont réellement perçues – au sens d'assimilées – que si nous sommes capables de les inscrire dans un tel schéma narratif. Ce qui, finalement, rend le réel auquel nous avons accès déjà configuré.

encontre. L'ouvrage à produire, en tant qu'il est ce pour-quoi sont le marteau, le rabot, l'aiguille a lui aussi le mode d'être de l'outil. (...) Dans l'outil dont on se sert et par le fait de s'en servir est codécouverte la « nature ». » (HEIDEGGER [E&T], pp. 74-75).

¹ Comme dans les travaux de Baumgartner, Asher ou Croft.

² La mise en abyme ne signifie pas néanmoins que l'on va toujours vers plus petit. D'une part, il s'agit d'histoires, d'autre part, il n'y a aucune hiérarchie dans ces structures enchâssées. L'on retrouve ici l'absence de « fond » supposée par la sémantique des situations.

Qu'en est-il d'une séquence d'événements non configurée donc non assimilable ? En particulier un événement au sens de Romano est un événement en attente de narration. Cette attente peut être celle d'un h_3 qui bouclera et ré-éclairera à sa lumière h_1 et h_2 , mais, pendant cette attente la séquence (h_1, h_2, h_3) à laquelle je fais face est du type : *Tout est calme, un éclair, tout est calme*. Aucune quasi-causalité n'ordonne les composantes. En fonction de mes connaissances – mes habitudes –, le son du tonnerre, ou la pluie, ou la mesure des déplacements d'airs et de leur charge en ions, ... ou l'attente d'un signe du destin, ou la culpabilité vis-à-vis de dieux, etc. donneront peut-être à la séquence une dimension narrative qui apaisera l'attente. Il nous paraît naturel de faire jouer ici l'imagination qui va « entourer » l'événement, en amont ou en aval, d'événements plausibles. Si aucune variation imaginative ne permet de boucler un schéma intelligible, alors, comme l'indique Romano, nous sommes *mal*.

Deux remarques s'imposent vis-à-vis de cette illustration simplifiée. Les différents événements peuvent avoir d'autres rôles que ceux requis dans la formulation quasi-causale. Une histoire, c'est aussi un ou des personnages, des éléments clefs du décor, etc. La seule véritable hypothèse que nous souhaitons maintenir est que l'individuation des rôles ne remet pas en cause la constitution propre de ces éléments de l'histoire en tant qu'histoire eux-mêmes. La seconde remarque vise la numérotation 1,2,3, qui ne doit pas nous tromper. En particulier, on peut avoir simultanément un événement non assimilable et un événement assimilé. De plus, les événements peuvent se recouvrir, ou empiéter les uns sur les autres. En bref on n'a pas un fil d'événements, même si un ordre temporel semble s'inscrire progressivement.

Prenons maintenant l'exemple de l'événement : h_1 : *mes parents font la cuisine*. C'est une succession d'événements que je peux éventuellement percevoir (ce qui fera de h_1 lui-même une histoire assimilable) comme : *ils allument le four* (pour mettre un plat au four pour le faire cuire), *ils mettent un plat au four* (pour le faire cuire), *ils sortent le plat du four parce que c'est cuit*. Il existe un très grand nombre de possibilités. Simplement il faudra que j'ai (avec le temps) identifié les régularités pour savoir que « mes parents font la cuisine ». La décomposition de h_1 viendra sans doute du rapprochement de telles séquences avec la séquence où le plat est sur la table, ou bien celles où l'on est allé au jardin chercher les aliments ensuite préparés, etc, etc.

La métaphore statistique à laquelle nous avons recours consiste à voir dans ces multiples histoires quotidiennes suffisamment de matériau pour permettre des inférences qui isolent des régularités et autorisent donc d'affiner le grain des histoires. Lorsque le matériau devient véritablement riche, les plus régulières de ces régularités extraites dans notre métaphore comme les facteurs propres du système dynamique de ces histoires vont devenir des lois, des universaux, et, au niveau le plus fin, un lexique.

Quels peuvent être les critères d'identification/reconnaissance d'une séquence configurable ? Sachant de plus que celle-ci peut être assimilable (saturée) ou inassimilable (insaturée). Il semble que l'on mémorise les séquences événementielles à un niveau de granularité qui les rend assimilables *en tant qu'histoires* et que la question se pose ensuite à un niveau plus large de leur assimilation *en tant que composants* d'autres histoires. Nous serions sensibles à la dimension *variantielle* des événements – au sein des événements déjà historisés, et au sein même de l'événement considéré en tant qu'histoire. Il conviendrait de définir une notion de contraste et de variance, peut-être à l'aide des travaux existants sur les distances textuelles¹. La difficulté est que

¹ Par exemple : Pavlos PEPPAS, Samir CHOPRA and Norman Y. FOO (2004): "Distance Semantics for Relevance-Sensitive Belief Revision", in D. DUBOIS and C. WELTY (Eds.), *Proceedings of the 9th International Conference on the Principles of Knowledge Representation and Reasoning (KR2004)*, dorénavant [DSBR]. Il est intéressant de noter que la compréhensibilité d'un texte va définir une aune de complexité permettant ensuite de

les seuls éléments sur lesquels peuvent être construites de telles notions sont issus du langage au sens strict, qui n'est qu'une traduction très linéaire de ces « narrations ». D'autres approches sont envisageables, visant à mesurer directement la quantité d'informations ou la réduction d'incertitude induite par cette information — mais quelle quantité d'information est-elle universalisable dans une nomographie qui établit des *lois* ? Bref, dans le cadre de notre travail, la métaphore statistique restera métaphore.

Les opérateurs d'individuation et d'universalisation

Si chaque jour la séquence du repas à table se reproduit, et si je zoome sur la table, supposée déjà individuée statistiquement, la table devient l'un des éléments de l'histoire, mais elle est donc elle-même une histoire. On met la table, on s'assoit à table, on mange à table. Plus grand je comprendrai qu'on construit la table, ou qu'on achète une table qui a été construite, que si elle est en bois, on a

mesurer des écarts entre textes, tandis que d'autres approches vont chercher à définir des mesures susceptibles de définir sa compréhensibilité (voir par exemple Stefan L. FRANK (2013): "Uncertainty reduction as a measure of cognitive load in sentence comprehension", *Topics in Cognitive Science*, dorénavant [MCL]) ! Dans ce dernier cas, l'on suppose (et l'on teste) la difficulté d'accomplir un processus cognitif pour un mot dans le contexte d'une phrase par la réduction d'incertitude sur la phrase qu'apporte ce mot (hypothèse de réduction de l'entropie considérée comme une mesure d'information). Dans le premier cas, Condoravdi et alii donnent par exemple deux critères de compréhensibilité : « understanding a text implies two abilities. (i) You can relate the text to the world, and know what the world would have to be like if the text were true or if you followed instructions contained in it. (ii) You can relate the text to other texts, and can tell where texts agree or disagree in what they say. » (Cleo CONDORAVDI, Dick CROUCH, Valeria DE PAIVA, Reinhard STOLLE, Daniel G. BOBROW (2003): "Entailment, intensionality and text understanding", in *Proceedings of the HLT-NAACL 2003 workshop on Text meaning* - Volume 9, Association for Computational Linguistics, dorénavant [ECDI]). Cet article se limite à explorer la seconde condition au travers d'une approche ECD (*entailment and contradiction detection*). Les mesures de similarité entre mots ont été les premières à être explorées : il s'agit d'une part de mesurer la cooccurrence de mots (par un simple comptage au sein d'un corpus de textes, éventuellement affiné par une « fenêtre » autour des mots (de 10 mots par exemple) ; une autre approche s'appuie sur une analyse de données à partir d'une matrice d'occurrence entre textes et mots, que l'on orthogonalise pour trouver les corrélations entre mots), puis de similarité sémantique (à partir d'analyse en réseaux thématiques de type thésaurus hiérarchisés : une des distances utilisées s'appuie par exemple sur le nombre de nœuds permettant de passer d'un concept à un autre) (Rada MIHALCEA, Courtney CORLEY, and Carlo STRAPPARAVA (2006): "Corpus-based and knowledge-based measures of text semantic similarity", *Proceedings of the 21st national conference on Artificial intelligence-Volume 1*. AAAI Press, dorénavant [MTSS]). « L'Analyse de Données Textuelles (A.D.T.) regroupe aujourd'hui de nombreuses méthodes, et de nombreux outils, qui visent à découvrir l'information « essentielle » contenue dans un texte. (...) De quoi parle-t-on ? C'est le domaine de l'analyse lexicale. Comment en parle-t-on ? Il s'agit alors d'analyse linguistique. Comment structurer une pensée ? C'est l'ambition de la cartographie cognitive. Et enfin comment interpréter un contenu ? Il s'agit de l'assistance à l'analyse thématique. » (Bernard FALLERY and Florence RODHAIN (2007) : « Quatre approches pour l'analyse de données textuelles: lexicale, linguistique, cognitive, thématique », *XVIème Conférence de l'Association Internationale de Management Stratégique AIMS*, dorénavant [ADT]). Enfin, notons qu'il existe trois grandes familles de mesures séparées sous l'angle de la structuration supposée des phrases dans les textes : *bag-of-words models*, où les phrases et leurs représentations sont indépendantes de l'ordre des mots, *sequence models*, qui s'appuient sur des fonctions intégrant l'ordre des mots, et les *tree-structured models* qui composent les phrases à partir de sous-phrases et donnent ainsi une réelle structure à la phrase (Kai Sheng TAI, Richard SOCHER, and Christopher D. MANNING (2015): "Improved semantic representations from tree-structured long short-term memory networks", *arXiv preprint*, dorénavant [ISR]). Nous ré-abordons la question de la distance entre textes dans le chapitre *La pensée du miroitement*. C'est peu dire que cette recherche est en pleine accélération.

travaillé ce bois, etc. Le mot *table* ne désignera jamais l'objet lui-même mais l'ensemble des renvois dont parle Heidegger.

D'ailleurs, le même objet mais dans une autre pièce avec des papiers dessus – un ordinateur... – sera un « bureau » et non plus la table « à manger ». Mais d'abord, la table sera *cette* table, celle sur laquelle chaque jour nous mangeons. Ce n'est qu'au fur et à mesure où d'autres histoires enrichiront mes connaissances que je constaterai que d'autres tables existent, et que j'inférerai (peut-être) que, en France, on « mange à table » ou quelque chose comme ça.

Ce process d'individuation est le dual de celui d'une ré-écriture des histoires passées. Le « tamis » qui donne de nouveaux sens à des histoires passées ne concerne pas en effet que l'individuation d'objets. En individuant d'autres histoires passées, je peux recomposer d'autres histoires. Ainsi de la séquence : *Tout est calme*, un éclair, *tout est calme*, naîtra peut-être, avec la multiplication des expériences, le regroupement d'autres histoires suite à leurs individuations et la séquence reconstruite : *le temps est lourd*, un éclair, *il pleut*, pourra être assimilée comme une narration avec une succession causale et même recevoir le « nom » d'orage.

L'opérateur d'individuation n'est qu'un cas particulier de l'autre opérateur, qui permet d'identifier les régularités et les lois par universalisation. Une *loi* au sens d'une *habitude* peircienne, va gagner en plausibilité au fur et à mesure que la projection d'une histoire insaturée via cette loi sera confirmée par l'apparition d'un événement recouvrant l'événement attendu. La mesure à retenir dans notre métaphore statistique n'est donc pas un simple comptage des occurrences d'événements, mais est également reliée à la notion de prévisibilité, que nous étudierons dans les prochains chapitres, et qui encapsule, nous le verrons, les schémas de lois quasi-causales dans sa définition.

Dans notre perspective, il n'y a pas de différence entre les lois *physiques* et les lois *humaines*. Pour certains, ces dernières n'auraient de sens que « toutes choses égales d'ailleurs », alors que les premières seraient des vérités inconditionnelles. En pratique, toute « théorie physique » est également construite « toutes choses égales d'ailleurs », et, dès que les systèmes sont complexes – pensons à la météorologie, par exemple – les lois physiques vraies inconditionnellement n'existent plus. Nous ne pouvons ici développer le rôle de l'inférence statistique et de ses rapports avec la falsification d'une proposition. Constatons juste le travail de narration face à l'inexplicable-inexpliqué. On montrera ailleurs que ce process d'explication que nous aimerions mettre en branle chaque fois engendre un incessant travail d'inférence (abductrice) et donc de *nomographie* qui vise à construire des *lois*, qu'il s'agisse des lois du monde physique se limitant à des explications en termes de causalité efficiente ou qu'il s'agisse de lois humaines au sens le plus large qu'on puisse imaginer.

Le statut ontologique de ces *lois*, universalisation d'histoires initialement au présent progressif, ne peut plus être celui d'un *particulier concret*. Il ressemble au « mode propositionnel » de Bruner, l'un des quatre modes d'élaboration du sens, celui qui permet de *décontextualiser*. Il vient enrichir la capacité narrative¹, puisque ce sont ces lois qui nous permettent d'interpréter et de donner le

¹ La *primitive de conjonctivité* de Goodman ne peut plus suffire comme outil méréologique, même si nous ne cherchons pas ici à modéliser le monde. Comme chez Whitehead, les événements s'incluent les uns dans les autres, mais là encore, il manque l'essentiel, que défend Davidson lorsqu'il suggère de considérer le « réseau causal » comme « schème global » d'identité des événements. La plausibilité d'une loi pourrait définir une proximité entre événements. Si la plausibilité de chaque histoire potentielle exemplifiant une loi avec *h* comme un de ses arguments est proche de celle de la même histoire en remplaçant *h* par *h'*, alors *h* et *h'* peuvent être considérés proches. Une histoire minimale – contenant l'essentiel de l'argument – requis pour que la configuration garde sa plausibilité pourrait alors être définie, comme le fait Kratzer pour exhiber des

sens quasi-causal aux séquences d'événements. Il permet également notre propre action et sa rationalisation. La dimension systémique et dynamique de l'ontogénèse apparaît ici clairement : pour donner du sens – raconter une histoire quasi-causale – il nous faut nous appuyer sur des lois, issues de l'expérience répétée de telles histoires. L'apprentissage passe certes par l'acquisition auprès des autres de « lois toutes faites », mais le mécanisme général est celui de l'abduction et du renforcement de la plausibilité de notre inférence, avec le temps.

En conclusion, s'agit-il d'une ontologie ?

Sommes-nous en droit de parler d'ontologie dans notre approche ? Reformulons-la brièvement : 1/ nous n'avons accès phénoménalement qu'à des événements configurés ou en attente de l'être ; 2/ nous formulons cette compréhension du monde qui nous entoure au travers de nos échanges, notamment langagiers, avec les autres. 3/ Nous élaborons des *lois* de tout type sur les régularités du monde, et nous utilisons celles que nos échanges avec les autres nous fournissent (y compris les *théories* relatives au monde physique¹. 4/ Nous n'avons accès que partiellement à cette compréhension des autres et du monde en général, et, plus ou moins, nous sommes conscients de cette limite, comme nous sommes conscients que le langage ne nous permet pas de « tout » exprimer. 5/ Nous ne saurons jamais ce « qu'est » le monde indépendamment de nous, si jamais cela a un sens, mais nous le supposons d'une nature ressemblante à celle que nous décrit Whitehead, cohérente avec les accès que nous avons sur ce monde.

Naturalisme, écologie, systémisme et monde partagé

Le langage donne des accès au monde qui sont configurés. Mais le langage ne doit être compris que comme une *projection* (au sens mathématique du terme) de ce que nous élaborons mentalement, déjà en réduction par rapport à un éventuel réel commun. Le langage permet de reconstruire collectivement des ancrs de points de vue partagés, sans jamais disposer de garantie totale. La dimension parcellaire est ici, comme dans la théorie des situations, importante : l'accès au monde est partiel et ce que nous en formulons l'est plus encore. La base semble forcément solipsiste et subjective, mais il est impossible de ne pas penser le monde sans penser que les autres le pensent aussi, il est impossible qu'émerge ce monde sans échanges, sans l'autre. Le processus de

situations minimales à l'aide de la méréotopologie. Ici toutefois, c'est *relativement* à une loi donnée que nous pourrions l'identifier. Soit l'histoire suivante universalisée sous forme de loi : *les chats aiment manger du poisson*. Cette loi a, pour une personne donnée, un degré de plausibilité, fonction de son expérience et de ce qu'elle a appris de façon générale. C'est-à-dire que son instanciation (ou exemplification) par un chat précis et un morceau de poisson fixé va entraîner une conséquence (le chat mange le poisson, le chat ronronne, le chat s'endort quand l'assiette est vide...) à laquelle je serais prêt à attacher une probabilité, ou un niveau de plausibilité. Je peux alors mesurer la proximité entre « boire du lait », « manger de la viande », « manger du ronron », etc. avec « manger du poisson », en comparant la différence de probabilité pour ce chat donné en faisant « varier » le poisson et en intégrant sur cette variation. Je peux ensuite de même « moyenner » sur le chat. Reste la dimension liée à la loi. L'intuition serait alors de raisonner dans un espace effectivement engendré par les lois, et de construire ainsi une méréotopologie où le voisinage serait considéré au sein de cet espace multidimensionnel. Mais cela dépasse l'ambition de notre travail.

¹ Sur ce point, l'on peut également s'inspirer de la proposition de Gallais de penser les théories comme des fictions à partir des concepts de mondes possibles d'Hintikka : « Le sujet qui associe à une prescription de propriété un ensemble d'éléments, une ligne de monde, se trouve entièrement pris dans une démarche épistémique. Il « prétend » en effet qu'un objet actuel satisfait les propriétés prescrites. Il sait que, « selon le modèle », certaines vérités s'appliquent à l'objet modèle. Il applique donc ces vérités à l'objet actuel en prétendant une satisfaction des propriétés prescrites, « comme si » ces propriétés idéalisées et abstraites étaient satisfaites par cet objet actuel. » (Matthieu GALLAIS (2012) : « Modèles scientifiques comme fictions : Propriétés et fonctions hintikkiennes », *Klesis – Revue philosophique*, dorénavant [MSCF]).

compréhension du monde est dès lors dynamique et collectif et passe par l'intersubjectif, notamment le langage dans une communauté de langue.

Carnap appelle ce solipsisme le « solipsisme méthodique ». Il y a recours afin de « représenter avec ce système de constitution non seulement un ordre constitutif logique des objets, mais en plus leur ordre cognitif. (...) Mais on ne se fonde pas ce faisant sur la conception même du solipsisme selon laquelle seul un unique sujet et ses vécus seraient réels et non les autres sujets. (...) Choisir pour base le psychisme propre, c'est seulement prendre la forme du solipsisme, en adopter la méthode et non adhérer au contenu même de sa thèse ; aussi parlerons-nous ici de « solipsisme méthodique ». »¹ Cette forme de solipsisme est la seule démarche rationnelle², dès lors qu'on accepte 1/ que le sujet est une question en soi, 2/ que rationaliser le monde ne peut se faire sans postuler que les autres font de même.³ Bref, que ce solipsisme n'en est pas un.

Mon seul accès au monde reste certes ma subjectivité, en un sens à préciser, et qui réunit sans doute aussi bien mon corps que mon esprit. Le rôle de l'échange interpersonnel est majeur dans cet accès, avec notamment l'hypothèse, répandue dans la philosophie analytique, du langage comme témoin via sa fonction référentielle des particuliers comme ameublement du monde. Mais cette absence d'immédiateté concerne également ma propre subjectivité et le monde « partagé » tel que nous le reconstruisons collectivement. Si mon accès au réel est imparfait, contraint par mes capacités notamment sensuelles et ma capacité interprétative, cela n'impose logiquement pas l'existence d'un schème me séparant du monde. Nous sommes ce schème, y compris corporellement. Séparer le réel de son accès n'a rien d'évident. La fracture est plutôt entre ce que je comprends du monde et le monde partagé, construction collective et fruit des projections langagières de la communauté.

De plus, dans l'univers que nous suggérons, comme dans la phénoménologie événementiale de Romano, il n'y a pas de « sujet » dans la durée, puisque le système d'interprétation de ce dernier, qui le caractérise, change à chaque événement. Le sujet étant *dans* le système de la nature, l'émergence du sujet est co-émergence de la nature et surtout des autres sujets, nos interlocuteurs. Le langage est en effet au cœur de cette ontogénèse. Cette dimension anthropologique ne peut être réduite à la dimension psychologique, si, comme pour Putnam, par exemple, psychologie veut dire signification privée par opposition à signification publique. Il est en effet nécessaire d'avoir recours à des concepts comme celui de *connaissance commune*⁴ ou celui du *principe de charité* (de Davidson), où l'on accorde aux autres la même rationalité qu'à soi. Mais jamais nous ne pourrions garantir la communauté de nos représentations.

Quelle réalité physique spatiotemporelle sous-jacente ?

Mon système interprétatif sensualiste n'a pas de raison de remettre en cause le monde réel et la théorie physique. Mais mon accès au monde reste macroscopique. Une représentation ondulatoire de la réalité, ou une autre à base d'énergie, ne sont que des fictions pour tous ceux qui n'expérimentent pas ce type de réel. Certes, le réel pour les physiciens travaillant autour d'un

¹ CARNAP [LCLM], pp. 138–139.

² « La tentation solipsiste de la philosophie analytique est d'autant plus forte qu'elle montre en quoi le solipsisme est une attitude logique quasiment incontournable pour tout honnête homme qui reconnaît à ses croyances et à ses affirmations leur part de postulation rationnelle. » (Ali BENMAKHLOUF (2008) : « Préface », in B. LECLERCQ, *Introduction à la philosophie analytique*, Editions De Boeck Université, dorénavant [IPA], p. 8).

³ Ce dernier point est d'ailleurs au cœur du projet carnapien : « valable pour n'importe quel homme (...), par conséquent indépendamment du choix contingent de ses observations fonction de son itinéraire dans le monde. » (Carnap [LCLM], *Préface de la seconde édition*, p. 49).

⁴ Le *common knowledge* : je sais, tu sais, je sais que tu sais, je sais que tu sais que tu sais que je sais...

accélérateur à particules ne sera peut-être pas une fiction comme il l'est pour nous. Mais pensons aux évolutions radicales observées en un siècle y compris au plan macroscopique : nous sommes dorénavant dans un monde d'ondes où il est possible d'écouter/regarder deux programmes radio/télé différents au même endroit (ou presque) ... La portion spatiotemporelle qui servait à localiser les particuliers concrets conserve-t-elle la même puissance d'individuation ? Quel est le réel macroscopique qu'il nous faut considérer ? Peut-on construire un monde commun sur la base d'éléments qui ne sont que très approximativement dans les représentations de chacun ?

Ces questions restent à débattre. De même, il convient de mieux cerner ce qu'est le temps dans une telle ontologie. Les événements étant premiers, la plupart des travaux que nous avons parcourus relèguent le temps à une abstraction¹. Mais il reste trois points peu éclaircis, même si Ricœur offre des analyses de ces thèmes : la convergence des temps privés en un temps partagé d'une part, que travaille particulièrement *Temps et récit*, mais aussi la flèche du temps dans un monde où un nouvel événement peut réécrire le passé d'autre part, et l'articulation entre mondes possibles et temps qui passe, deux thèmes que Ricœur aborde sans s'y affronter véritablement.

Ricœur plaide en faveur d'une phénoménologie herméneutique. Ne serait-ce que parce que la question (herméneutique) du sens réclame une phénoménologie. « L'expérience peut être dite. Elle doit être dite. La porter au langage, ce n'est pas la changer en autre chose, mais, en l'articulant et en la développant, la faire devenir elle-même. »² Mongin dans son analyse de la « voie longue

¹ Dans l'ontologie de Davidson, le temps perd de sa primauté et la compréhension de la dynamique du monde ne nécessite pas d'avoir recours à l'indice temporel : « l'économie ontologique s'impose d'elle-même » (DAVIDSON [A&E], p. 206 ou encore : « les temps sont comme des longueurs : ce sont des abstractions commodées que nous pouvons éliminer au profit des choses concrètes auxquelles nous les attribuons. » (*ibid.*, p. 190)). Chez Whitehead, le temps est construit à partir du vécu premier qu'est l'événement de la nature que nous fractionnons en événements et sur lesquels nous établissons une relation méréologique qui nous permet d'indexer des durées et d'en dériver le temps (« La mesurabilité du temps dérive des propriétés des durées. De même le caractère sériel du temps. » (WHITEHEAD [CN], p. 94) ou encore : « L'espace et le temps sont seulement des manières d'exprimer certaines vérités touchant les relations entre événements. » (*ibid.*, p. 214)). La difficulté de ces approches est qu'elles évitent la question du temps privé de chacun, et restent sur une métaphysique partagée – ça ne devrait pourtant pas être le cas du cohérentisme de Davidson. Dans la construction logique, Carnap hésite en une évidence phénoménologique du temps et sa volonté de le reconstruire à partir de sa relation primitive de ressemblance mémorielle. Il bute en fait sur une difficulté liée à son solipsisme méthodique : en premier lieu, du fait de l'incomplétude temporelle à laquelle un individu seul ne peut que parvenir, comme l'explique Granger (GRANGER [FOO], pp. 321–322) ; en second lieu, du fait que la relation de ressemblance est susceptible de changer dans le temps, comme s'en inquiète d'ailleurs Goodman (GOODMAN [LSA], p. 160) ; ensuite, car les vécus élémentaires et les constructions qui en sont abstraites ne peuvent pas assurer une cohérence globale (« Une série temporelle sans lacune (...) qu'il faut compléter ultérieurement, après la constitution des choses physiques et en ayant recours aux régularités nomiques des processus physiques », dit Carnap au paragraphe 87 de la construction logique... ce qui semble bien optimiste) ; enfin, simplement parce que le cadre spatio-temporel est finalement un a priori de la construction même, comme le met en évidence Yunez (YUNEZ [UMA], pp. 63-64). Goodman pour sa part se range au plan phénoménal à une analyse voisine de celle de Whitehead, les durées étant premières, et les choses n'étant finalement que des « événements monotones » (« D'après notre analyse, un individu phénoménal concret, dont on dit d'ordinaire qu'il est dans le temps, est plutôt considéré comme quelque chose qui contient lui-même du temps ; et sa grandeur temporelle — ou sa durée — dépend de la quantité de moments qu'il contient. (...) Ce que nous concevons comme une chose phénoménale n'est distinct de ce que nous concevons comme un événement ou un procès phénoménal que par le motif des différences entre ses parties temporelles. Une chose est un événement monotone ; un événement est une chose instable. » (GOODMAN [LSA], p. 313).

² RICŒUR [DTAA], p. 62.

de l'herméneutique » de Ricœur, par opposition à la « voix courte » de Heidegger, indique que c'est là le chemin d'une ontologie : « Ricœur propose de partir des signes de la compréhension dérivée, du plan du langage : l'herméneutique n'intervient pas contre l'ontologie, elle est le détour obligé, la voie d'accès à l'ontologie. »¹

Pourquoi la narration ?

Pour conclure cette conclusion, reste cette question : Pourquoi faut-il avoir recours au concept de narration ? Ne peut-on en rester à l'événement, d'autant que dans l'approche proposée rien ne permet véritablement de décrire ce qui est perçu comme des « histoires ». En fait, notre ontologie refuse le quadridimensionnalisme spatio-temporel ou le constructivisme des cinq sens de Carnap. L'idée de récit ou d'histoire permet d'ouvrir la possibilité à d'autres dimensions de la nature humaines, comme, éventuellement, la dimension éthique. Existe-t-il au sein des événements une composante intrinsèquement éthique ? esthétique ? Moore dans ses *Principia Ethica* a proposé le concept de *valeur intrinsèque*.² Introduire *objectivement* la valeur ouvre la porte à une vision transcendante du bon qui devrait s'imposer à tous, ce que nous ne souhaitons pas.

En prenant comme élément atomique des fonctions narratives, nous évitons la difficulté d'avoir à imaginer ce concept de valeur intrinsèque objective, tout en enrichissant le spectre de la réalité perçue aux dimensions éthiques et esthétiques. Reste ensuite à confronter intersubjectivement ces « ressentis » formulés narrativement pour faire éventuellement émerger une « valeur intrinsèque partagée », concept quelque peu paradoxal mais bien plus attrayant.

¹ Olivier MONGIN (1994) : *Paul Ricœur*, Seuil, Point-essais, dorénavant [PROM], p. 50)

² D'autres, comme Zimmerman, soulignent toutefois l'absence chez Moore de référence à « ce qu'est » la valeur intrinsèque et préfèrent l'approche de Chisholm. Pour ce dernier, seuls les états de choses peuvent avoir une valeur intrinsèque. Par exemple, « si quelqu'un affirme que le plaisir (ou de vertu, ou de connaissance, etc.) est intrinsèquement bon, nous pouvons interpréter une telle affirmation comme l'effet que l'état de chose [someone is pleased] (ou [someone is virtuous], ou [someone knows something], etc.) est intrinsèquement bon. » Si Chisholm stipule que tous les états de choses ont une valeur intrinsèque, Zimmerman pour sa part explore la possibilité que ce ne soit pas le cas, et définit les états de choses « évaluativement complets » et les états de choses « évaluativement incomplets » (Michael ZIMMERMAN (1983): "Evaluatively Incomplete States of Affairs", *Philosophical Studies*, dorénavant [EISA]).

Chapitre 3 : Ergodicité et Mit-Sein

« Imaginer, ce n'est pas seulement se représenter une chose absente, mais aussi se mettre à la place d'un autre être humain, proche ou lointain. »¹

Qui philosophe ? – un philosophe ? – un homme quelconque ? – tout être pensant ? – le philosophe capable de conduire une *epochè* véritable ? – celui qui parle ? Comment penser la place du philosophe dans sa propre philosophie ? Pour y parvenir, une pensée systémique, au sens d'écologique, est requise. La pensée écologique est celle des systèmes, où le sujet, quelle que soit sa situation privilégiée, n'est jamais indépendant du contexte, et assume de plus sa responsabilité d'agent sur ce contexte. *Penser* y prend d'emblée une dimension réfléchie, les miroirs y étant multiples. Une pensée systémique ne peut se satisfaire du *Cogito*. Ou plutôt il lui faut d'emblée penser qu'un tel mouvement réflexif est celui de tous : chacun doit être potentiellement le « penseur » et se considérer lui-même comme l'un des éléments du monde qu'il rencontre et conçoit, imagine, selon les différentes philosophies réflexives à disposition. Pour une telle *pensée* du monde, nous retenons le terme de *modélisation*, au sens le plus simple du mot, qui sous-entend certes celui de représentation, mais qui sera commode pour mieux caractériser ce travail d'une pensée configurative².

Nagel se pose ces questions dans *The View from Nowhere*³, sans finalement y répondre, hélas⁴. Nagel veut réconcilier un point de vue subjectif avec un point de vue objectif, en présupposant l'existence de ce dernier. Par abstraction, à partir du point de vue subjectif, d'un « moi objectif », supposé a-centré, il imagine la convergence de tous les « moi » objectifs vers une forme

¹ Paul RICŒUR (1995) : *Le Juste I*, Editions ESPRIT, Série philosophie, dorénavant [LJ1], p. 157.

² Il nous faut pouvoir nous raconter une histoire qui *illustre* ce que l'on pressent : c'est le propre de toute modélisation. L'on peut reprendre l'une des définitions proposées par le TLF dans la dimension épistémologique du terme : « On parle de modèle, en science, chaque fois qu'il y a renvoi d'une réalité concrète à une réalité idéale avec exploitation de leurs analogies descriptives. Analogie ne signifie nullement identité ; il existe même une différence de nature entre le modèle et le réel qu'il représente, le modèle ayant une valeur symbolique. »

³ « Ce livre parle d'un seul problème : comment combiner le point de vue d'une personne particulière à l'intérieur du monde avec une vue objective de ce même monde susceptible d'inclure la personne et son point de vue. » (Thomas NAGEL (1986) : *Le point de vue de nulle part*, Editions de l'Eclat, dorénavant [PVNP], p. 7).

⁴ « En un sens, notre problème ne comporte aucune solution, mais reconnaître ce fait, c'est s'approcher aussi près que nous le pouvons de la possibilité de vivre à la lumière de la vérité. » (NAGEL [PVNP], p. 276)

d'objectivité.¹ Le réalisme dont sont empreintes les analyses de Nagel, y compris son réalisme des valeurs, est peut-être à l'origine de ses difficultés à résoudre le problème.

Nagel est l'un des philosophes analytiques qui parmi les premiers a pris position contre une philosophie de l'esprit trop enfermée dans le physicalisme. L'un de ses articles est resté comme un manifeste (*Quel effet cela fait-il d'être une chauve-souris ?*²) : l'approche physicaliste à la troisième personne sera toujours incomplète, puisque il est nécessaire d'y ajouter une approche à la première personne. Nagel garde un optimisme plus grand encore que celui de Peirce, qu'un jour nous comprendrons mieux notre cerveau et le monde et qu'il sera possible de renouveler radicalement nos points de vue (ce qu'il appelle l'éveil)³ mais d'ici là nous devons selon lui faire l'effort de se décentrer pour gagner en impartialité⁴.

Ce qui est troublant dans l'approche de Nagel est sa façon d'accepter qu'une chauve-souris voit le monde différemment de lui, tout en menant un combat aussi féroce face aux philosophes idéalistes⁵. Ce qui est gênant c'est que cela le conduit selon nous sur de fausses pistes. Son point de départ, il le reconnaît lui-même, est biaisé : « Le problème qui consiste à réunir les conceptions subjectives et objectives du monde peut être abordé de l'un ou l'autre côté. (...) C'est la deuxième version du problème qui m'intéresse plus particulièrement, c'est l'inverse du scepticisme, car c'est le *donné* qui est la réalité objective – ou l'idée d'une réalité objective –, et c'est la réalité subjective qui, par contraste, devient problématique. »⁶ Il nous semblait que l'expérience individuelle était première, mais acceptons l'idée que ce soit différent pour Nagel.

Néanmoins, l'insert que fait Nagel dans cet extrait : « ou l'idée d'une réalité objective » aurait pu lui offrir d'autres solutions que celles qu'il explore. Mais son anti-idéalisme l'aveugle quelque peu. De même, dans une note de bas de page, il constate que son concept clef pour avancer, le « moi objectif »⁷, ressemble quelque peu à l'ego transcendantal des phénoménologues⁸, mais il n'en fait

¹ « Parce qu'une conception a-centrée du monde est une conception vers laquelle différentes personnes peuvent converger, il existe un lien étroit entre l'objectivité et l'intersubjectivité. » (NAGEL [PVNP], p. 78).

² Thomas NAGEL (1974): "What is it like to be a bat?", *The philosophical review*, dorénavant [ABAT]. Pour Nagel nous n'avons absolument aucun moyen de savoir quelle expérience du monde fait un être (une chauve-souris par exemple) sans être soi-même cet être. Certes, l'on peut imaginer ce que ça fait de voler, de naviguer à l'aide d'un sonar, d'être pendu la tête en bas, etc. mais ça ne nous dira jamais ce qu'il en est du point de vue d'une chauve-souris.

³ NAGEL [PVNP], p. 101.

⁴ NAGEL pense que l'intersubjectivité de l'expérience tend vers l'universel, que nous ne pouvons comprendre aujourd'hui, mais qu'il affirme.

⁵ Il y consacre un chapitre entier (pp. 109-132), mais l'ensemble du livre est, selon nous, une polémique contre le physicalisme et contre l'idéalisme.

⁶ Il poursuit : cette version « s'accorde bien avec un parti pris pour la science physique considérée comme un paradigme de la compréhension. Mais si nous admettons, sous l'influence du réalisme, qu'il y a des choses qu'on ne peut pas comprendre de cette façon, il faut alors rechercher d'autres manières de les comprendre. L'une d'elles consiste à enrichir la notion d'objectivité. Mais tenir absolument à ce que dans chaque cas l'analyse correcte d'un phénomène soit la plus objective et la plus détachée possible, risque fort de nous conduire à des conclusions réductrices. J'ai soutenu que la séduction qu'exerce la réalité objective est fondée sur une erreur. Il ne s'agit pas du donné. La réalité n'est pas simplement la réalité objective. Parfois, dans la philosophie de l'esprit, mais également ailleurs, on ne trouve pas la vérité en s'éloignant aussi loin que possible de son point de vue personnel. » (NAGEL [PVNP], pp. 35-36).

⁷ « Comment abstraire le moi objectif de la personne T.N. ? » (NAGEL [PVNP], p. 76).

⁸ « Le moi objectif est la dernière étape du sujet qui se détache, avant qu'il ne se réduise à un point dépourvu d'extension. Il ressemble aussi pour une bonne part à l'ego transcendantal de Husserl, bien que je ne partage

rien, au contraire. Il tourne la question de départ d'une façon qui le condamne à n'obtenir qu'un monde sans point de vue, existant, unique, inaccessible, mais qu'on peut approcher, sans trop de biais, si on fait un effort... « Comment est-il tout simplement possible que je sois une personne particulière ? (...) comment il est seulement possible que je sois quelque chose d'aussi spécifique qu'une personne dans le monde ». ¹ Selon nous, sauf à avoir subi un lavage de cerveau idéologique, cette question n'est pas naturelle, au sens où elle présuppose le monde physique extérieur et découvre presque par surprise le « je ». Pour le moins, elle n'est empiriquement attestée par aucune étude de psychologie appliquées. Travailler ensuite de manière détaillée à répondre à une telle question sans jamais la remettre en cause nous semble dommage.

Si nous souhaitons garder l'idée principale – très généreuse au demeurant – qu'une « conception a-centrée du monde doit inclure tous les innombrables sujets de conscience en les plaçant à peu près sur un pied d'égalité », nous ne pensons pas que « lorsque nous concevons le monde comme a-centré, nous le concevons tel qu'il est. » ² Aussi haute soit l'idée scientifique, par essence, une conception reste une conception, et elle émane du point de vue de quelqu'un. Ce n'est pas du solipsisme selon nous, ni de l'idéalisme, c'est de la rigueur. Le souci, c'est que les résultats en sont radicalement modifiés. ³

Ainsi, malgré son ouvrage dédié à la question, il nous faut donc chercher ailleurs que chez Nagel des pistes pour résoudre la question du philosophe dans une philosophie écologique. Dans le chapitre précédent, nous avons vu que Quine et McDowell offraient une pensée de nature systémique, interdisant tout point de vue *extérieur* (Quine) ou tout point de vue *de côté* (McDowell). *L'enaction*, que nous avons discutée dans *l'Introduction*, repose également sur l'ambition de rapprocher comme Nagel les deux points de vue de la première et de la troisième personne. Dans la cybernétique de deuxième ordre, qui, avec les travaux de von Foerster, vont influencer Bateson comme Varela, l'observateur s'inclut lui-même dans le système observé. Notre préoccupation est bien de même nature, puisque nous posons la question du *modélisateur* dans le système qu'il modélise.

Dans ces différentes philosophies nous n'avons toutefois pas trouvé de conceptualisation satisfaisante de notre question. Souvent, sans même prendre le temps d'aboutir à une absence de résultat comme Nagel, il est annoncé l'impossibilité logique de résoudre cette question. Il nous faut pourtant la travailler si nous souhaitons avancer et proposer un cadre pour une philosophie politique et morale. Dans la première partie de ce chapitre nous étudions une piste, offerte par *l'individualisme méthodologique complexe* de Dupuy, les travaux de Guesnerie et l'appui des analyses de Peirce et d'une hypothèse statistique, *l'ergodicité*. Cette partie vise à définir les contraintes qui pèsent sur une pensée qui se veut systémique. Nous montrons dans une seconde partie comment la phénoménologie herméneutique, pourvu qu'elle accepte d'emprunter à la fois à Ricœur et à Heidegger, peut être une philosophie systémique.

pas « l'idéalisme transcendantal » auquel est liée sa phénoménologie. » (NAGEL [PVNP], note de bas de page pp. 76-77).

¹ NAGEL [PVNP], p. 68.

² NAGEL [PVNP], p. 70.

³ Ricœur avait cherché à reprendre le concept de *point de vue impersonnel*. Toutefois « L'impartialité comme capacité de transcender le point de vue individuel reste à fonder dans d'autres capacités humaines » (Paul RICŒUR (2001) : *Le Juste 2*, Editions ESPRIT, Série philosophie, dorénavant [LJ2], p. 80). D'ailleurs, pour Ricœur, elle est de l'ordre de la croyance : « Je crois que je suis capable d'impartialité au prix du conflit entre les deux points de vue dont je suis également capable. » Elle relève de l'attestation plus que du « vrai » (RICŒUR [LJ2], p. 81).

Ce qu'impose une pensée systémique

L'individualisme méthodologique complexe

Comme nous l'avons vu dans l'*Introduction*, Dupuy propose un paradigme issu d'une vision élargie de l'économie et du concept d'équilibre de marché. Il s'agit de penser l'auto-organisation et l'émergence du nouveau dans un système existant. Les systèmes autonomes, à l'équilibre, présentent des *comportements propres* que l'examen de leurs éléments constitutifs ne pouvait laisser prévoir. Des *points fixes* émergent de manière *endogène* que Dupuy, à la suite d'Hayek, associe à une forme d'*autotranscendance*. Les modèles *spéculaires*, où sont modélisées les anticipations des anticipations des autres, sont propices à une telle émergence de régularités que chaque agent, individuellement, considère comme une donnée qui lui est transcendante.

Avec Hayek, Dupuy souligne l'opacité du monde, due à sa complexité. Le libéralisme de Hayek l'associe à une forme de progrès qui redonne l'autonomie aux acteurs. Les individus possèdent *collectivement* un savoir considérable, mais cette information ne peut être rassemblée en un point. La régulation du système ne peut pas être centralisée, elle est « distribuée dans le système tout entier, irréductiblement. » Des ordres sociaux émergent spontanément et sont des formes non manipulables par les individus : ils sont « produits de leurs actions, mais non de leurs desseins. »¹ Dupuy ne partage pas totalement l'optimisme d'Hayek. Il voit dans cette autonomie une illusion. Son propre objectif est de développer une pensée de la complexité qui « doit pouvoir rétablir le monde humain dans sa dignité et son autosuffisance, sans pour autant confondre celle-ci avec la maîtrise. »²

Dupuy donne en exemple la *théorie de la foule* de Freud, où la foule fait émerger un leader qui peut ensuite disparaître avec la panique. La pensée de Smith est un autre exemple revisité par Dupuy. La *main invisible* est la traduction d'une *autotranscendance*, « cette main de Dieu qui n'intervient

¹ « Ces connaissances prennent la forme de règles, d'institutions, de conventions qui résultent de l'habitude, de la tradition, de la culture. Elles sont non explicites, non conscientes, incorporées dans l'esprit et non produites par lui, et nous permettent de nous repérer dans un monde de faits particuliers trop complexe pour être maîtrisé par la raison constructive. » (DUPUY [ISS], p. 215).

² DUPUY [ISS], p. 216. D'autres économistes partagent les idées de Dupuy, notamment la famille des économistes de la régulation ou de celle des conventions. Parmi ceux qui le formulent le mieux, l'on peut citer Chanteau : « La distinction entre individualisme méthodologique et holisme méthodologique a eu une portée heuristique incontestable, notamment pour l'analyse macroéconomique. (...) Cet article (...) défend la thèse selon laquelle la compréhension de l'action individuelle est indispensable à une théorie institutionnaliste – et réciproquement – dans la mesure où rationalité des acteurs et efficacité des institutions se construisent de façon dialectique et diachronique. L'article montre d'abord que cette approche qualifiée de holindividualiste peut constituer une proposition commune aux développements de la théorie de la régulation, de l'économie des conventions ou de l'économie cognitive. (...) un paradigme CSP (constructionnisme ; subjectivisme ; phénoménologie) qui n'évacue ni la réalité de la nature ni celle de la culture. On peut en tirer les propositions méthodologiques suivantes : — (C) la rationalité de chaque individu se construit (ce n'est pas une « dotation initiale ») dans ses interactions socialisées avec la nature et la culture ; — (S) la rationalité n'est pas une opération cognitive objective, c'est-à-dire indépendante de la personne : les objets ou les problèmes traités n'acquièrent une valeur qu'en fonction des projets de l'individu ; ces valeurs ne sont que rarement cardinales, même en économie, car rarement unidimensionnelles (elles mettent en jeu l'intérêt, l'identité, l'éthique...) ; — (P) la rationalité n'opère pas sur la réalité mais sur des représentations de la réalité (savoirs scientifiques ou non), représentations soumises à un principe de plausibilité qui se valide à la fois aux niveaux symboliques et matériels. » (Jean-Pierre CHANTEAU (2003) : « La dimension socio-cognitive des institutions et de la rationalité: éléments pour une approche holindividualiste », *L'Année de la régulation*, Presses de Sciences, dorénavant [UAHI]).

pas dans le fonctionnement du système, mais qui l'a au départ conçu de telle sorte que soit assurée la compatibilité entre un fonctionnement purement causal et une exigence téléologique. »¹ Le modèle d'équilibre de marché témoigne en effet de ce mécanisme d'*autotranscendance* : « L'ensemble des prix, qui est pour le théoricien le point fixe d'un opérateur de totalisation, apparaît aux agents comme un donné transcendant. »²

Les modèles à anticipations rationnelles élargissent ce cadre en faisant émerger à l'équilibre *et* le système de prix *et* les anticipations des agents. Cette théorie conceptualise, aux côtés d'une fonction d'utilité, un ensemble d'informations³, propre à chaque agent, sur la base duquel l'agent va calculer l'espérance de son utilité⁴. Les ensembles d'informations peuvent être enrichis pour intégrer des lois posées a priori. En particulier, sont intégrées les rationalités des autres agents et le fonctionnement même du marché : cette rationalité-là n'est plus alors un solipsisme. L'équilibre peut faire émerger des liens entre les variables qui ne sont pas forcément ceux posés par les agents dans leurs représentations initiales⁵. Le paradigme systémique peut alors donner une impression d'indétermination (les équilibres à tâches solaires⁶), voire de chaos (sensibilité aux conditions initiales). Surtout, les équilibres avec anticipations rationnelles sont associés à une idéologie individualiste aux conséquences politiques et sociales qui ont marqué le siècle passé. Ils ont toutefois favorisé la réflexion sur tous les thèmes liés à la spécularité. Depuis *Forecasting the forecasts of others*⁷ de Townsend et la formalisation du concept de *common knowledge* grâce à Aumann⁸, la thématique n'a cessé de s'enrichir.

Le *common knowledge*, c'est l'hypothèse que « je sais, tu sais, je sais que tu sais, je sais que tu sais que je sais, etc. ». Ce concept est très puissant : la connaissance d'un fait par tous est différente de la connaissance *commune* du même fait et la révélation publique d'une information que tout le

¹ DUPUY [ISS], p. 183.

² DUPUY [ISS], p. 243.

³ Le temps dans les modèles d'économie mathématique est scandé par les moments où « l'information » est découverte : publication de comptes d'entreprises, d'indices statistiques, déclaration d'hommes publics, etc. Le calendrier lui-même pouvant être endogénéisé... Ainsi, le hasard qui bruite ces modèles est finalement la condition même d'émergence des lois à l'équilibre. Certaines de ses occurrences vont certes *in fine* avoir écrit l'histoire, mais, *in fine*, au vu de la loi qui aura émergé, ces réalisations d'occurrence ne seront plus des hasards, ne seront plus du « bruit ».

⁴ Que ces fonctions d'utilités, comme le principe de maximisation de l'espérance de l'utilité, soient critiquables, n'est pas le sujet qui nous importe ici.

⁵ Par exemple, avec Bruneau, nous avons mis en évidence ces *paradoxes* dans un article sur le marché pétrolier : selon qu'était présumée la causalité du prix du pétrole brut sur celui des produits pétroliers (comme l'essence) ou l'inverse, les causalités (au sens statistique du terme) constatées à l'équilibre étaient différentes (et pas forcément celles présumées !). De même, il est traditionnel d'observer des causalités des taux à long terme sur les taux à court terme alors que la formation de ceux-là se fait à partir de ceux-ci. Etc. (Catherine BRUNEAU et Jean-Paul NICOLAÏ (1991) : « Comportements, croyances et lois causales : l'exemple du marché à terme du brut », *Annales d'économie et de statistique*, désormais [CCLC]).

⁶ Voir par exemple Costas AZARIADIS et Roger GUESNERIE (1986) : "Sunspots and cycles", *Review of Economic Studies*, dorénavant [SS&C]. Il s'agit de modèles avec anticipations rationnelles où les croyances des agents sont complètement « arbitraires » (les tâches solaires qui déterminent le futur) mais qui se révèlent justifiées à l'équilibre.

⁷ Robert M. TOWNSEND (1983) : "Forecasting the forecasts of others", *The Journal of Political Economy*, dorénavant [FFO].

⁸ Robert J. AUMANN (1976) : "Agreeing to Disagree", *The Annals of Statistics*, dorénavant [ATD].

monde connaît déjà (en la faisant *connaissance commune*) peut se traduire par un changement radical de l'organisation du monde.¹

Dans les travaux de Guesnerie sur les *équilibres rationalisables*², n'est considéré comme pertinent qu'un équilibre de marché où il est possible de raconter une histoire qui permette d'atteindre cet équilibre : c'est ce que Guesnerie nomme l'*éductif*, qui vise à ne retenir d'anticipable que ce qui est racontable. De fait Guesnerie traque l'*autotranscendance* de Dupuy. Là où une imprévisibilité liée à la complexité du système fait naître du « nouveau » par surprise, Guesnerie veut aller, non pour prévoir, mais pour raconter.

Ces travaux nous convainquent qu'il est possible de penser un cadre où chacun est à la fois modélisateur et agent. En théorie des jeux (non coopératifs), l'équilibre de Nash est un équilibre où chacun joue en modélisant la réponse de l'autre comme une fonction de sa propre action. En économie, la théorie de la concurrence imparfaite a commencé ainsi, avec les travaux de Cournot sur le duopole. Chaque entreprise décide de son niveau de production en sachant que le prix sera déterminé par les offres de chacun et en maximisant son critère où est explicitée la fonction de réponse du marché. Ce niveau de complexité ne nous satisfait pas totalement, puisque c'est nous qui modélisons les comportements des joueurs et la possibilité d'un équilibre. L'équilibre de Stackelberg³ décrit un jeu avec un niveau de complexité plus intéressant : l'un des joueurs en effet

¹ Dans la classe, tous les élèves ont un chapeau rouge, et chacun peut voir la couleur du chapeau des autres. En revanche, il ne connaît pas la couleur de son propre chapeau. Les élèves ne peuvent parler entre eux. Le maître prend alors la parole et dit : « celui qui a un chapeau rouge peut se lever et partir en vacances. Je repasserai la question tous les matins. Pour information, il y a au moins un chapeau rouge dans la classe. » A noter que cette information, tous les élèves l'ont. Le maître ne fait que la rendre « connaissance commune ». S'il y a 10 élèves dans la classe, il ne se passe rien pendant 9 jours. Le dixième jour, tous se lèvent et sortent. On peut avoir l'intuition de la démonstration avec deux élèves, X et Y. X se dit le deuxième jour : « Y n'est pas sorti le premier jour alors qu'il sait qu'il y a au moins chapeau rouge. C'est qu'il ne pouvait pas être sûr que c'était le sien, donc, que j'en ai un. » Avec trois élèves, il faut une dimension spéculaire supplémentaire, mais le mode de raisonnement reste le même. AUMANN [ATD] a montré par exemple que si on a deux agents disposant de la même distribution de probabilité a priori, « ceux-ci aboutissent à la même évaluation a posteriori de la probabilité d'un événement donné, dès lors qu'ils se communiquent leurs évaluations respectives, les rendant par-là même connaissance commune. Ces informations continuent à se fonder sur l'information particulière dont chacun dispose et qui reste inaccessible à l'autre, mais leur affichage public (l'affichage public de ce qu'ils font de ces informations, i.e. leurs évaluations a posteriori), les entraîne dans un processus de révision mutuelle qui converge finalement vers la même valeur. Or le résultat n'est pas atteint si chaque agent connaît simplement l'évaluation a posteriori de l'autre. On perçoit ici la différence entre un savoir partagé et un savoir public. Seul le savoir public permettrait en principe d'atteindre l'idéal problématique d'une communauté dans laquelle, comme l'écrit Aumann, il serait impossible de « s'accorder sur ses désaccords », sans que ceux-ci disparaissent. » (DUPUY [ISS], p. 78).

² Voir par exemple Roger GUESNERIE (2002): "Anchoring economic predictions in common knowledge", *Econometrica*, dorénavant [APCK], et son prolongement avec Evans (George W. EVANS and Roger GUESNERIE (2005): "Coordination on saddle-path solutions: the eductive viewpoint—linear multivariate models". *Journal of Economic Theory*, dorénavant [TEV]). Ou son article s'intéressant à la rationalité de l'hypothèse d'anticipations rationnelles (Roger GUESNERIE (1992): « Est-il rationnel d'avoir des anticipations rationnelles ? », *L'Actualité économique*, dorénavant [RdAR]).

³ Les travaux de von Stackelberg datent de 1934. On en trouve une analyse assez peu connue dans Michel HOLLARD (2000): « La théorie de Stackelberg : équilibre et politique économique », *Cahiers d'économie politique*, dorénavant [LTDS].

est supposé modéliser le comportement d'optimisation des autres¹. Autrement dit, l'un des joueurs est le modélisateur.

Certes, mais l'asymétrie est alors patente, ne retombe-t-on pas dans le solipsisme ? Pas forcément selon nous. En effet, qu'est-ce qu'un équilibre avec anticipations rationnelles ? La limite de situations où chaque joueur a recours à l'ensemble de l'information disponible, y compris les règles de fonctionnement du marché (le jeu est dit *connaissance commune*). Le concept d'équilibre avec anticipations rationnelles est donc, d'une certaine façon, le paradigme que nous cherchons. Le travail de Guesnerie vise justement à s'intéresser à la réalisabilité processuelle d'un tel *équilibre*.

Il n'y a pas ici d'impossibilité logique. Simplement parce que nous avons le temps avec nous : chacun peut mettre en œuvre un niveau de rationalité fini, puis réfléchir à l'affiner encore, notamment du fait de ce qu'il apprend en retour, etc. tout en sachant chaque fois que les autres vont également chercher à améliorer leurs représentations du *jeu*. Sommes-nous sûrs d'arriver ainsi à un « équilibre », ou à une quelconque stabilité ? Sans doute pas.² Mais ce n'est pas réellement notre question. Ce que nous souhaitons, c'est penser un système où chacun se pense le modélisateur et où chacun se représente avec les autres au sein de ce système.

L'ergodicité : apprendre ensemble

L'inférence statistique (l'induction) consiste, muni d'une hypothèse préalable, à en tester la validité en la confrontant à l'observation empirique. On ne conclut jamais *vrai* ou *faux* ; on accepte ou rejette l'hypothèse en fonction d'un seuil de tolérance d'erreur, ce qui suppose qu'il existe un critère pour définir une telle tolérance³. Dans une pensée systémique, le processus qui mène à un éventuel équilibre et donc, d'une certaine manière, à la *construction* du monde, se fait au travers d'un va et vient inférentiel, qui consiste à poser une hypothèse, la tester, la reformuler, bref, en des allers-retours entre moi-même comme *agent* du modèle, et moi-même comme *modélisateur*.

Une pensée systémique est une ontogénèse. L'apprentissage, c'est celui des premiers échanges avec les parents. C'est aussi celui de la chasse, qui impose la *spécularité*. Il faut pour attraper la proie (ou pour échapper au prédateur) anticiper ses décisions. Pour prévoir, il faut connaître les raisons qui vont fonder l'action de l'autre, pour le moins les envisager. La spécularité, c'est imaginer que l'autre ne sera pas passif dans cette situation, et qu'il va prendre en considération mes propres règles de décision. Il y a certes peu d'espoir de disposer de manière déterministe d'une transparence de l'esprit, mais l'établissement de règles empiriques est inévitable.

La pensée systémique assume des raisonnements circulaires, chaque mouvement d'un élément entraînant une rétroaction d'un autre, en vue d'un équilibre. L'équilibre conceptualisé est celui où le système s'est auto-organisé, c'est-à-dire où sa dynamique a fait émerger ses structures au long

¹ Il est possible de trouver une logique semblable dans le cas de la recherche de l'intérêt général par l'optimisation de tarifs dans le cas d'un monopole public.

² C'est d'ailleurs le point de von Stackelberg à propos de l'équilibre asymétrique qu'il décrit (Hollard [LTDS]).

³ Une façon féconde de poser la problématique générale de ce type de modèle serait la suivante : puisque la théorie statistique peut être conçue comme une théorie de la décision (théorie des tests), et que l'apprentissage est une forme d'estimation d'une « vraie » valeur inconnue prise par une statistique, il convient de mettre sur le même plan le problème de choix de l'action et celui de la distribution de probabilité représentant le futur. Les modèles de *learning by doing* montrent combien l'apprentissage conditionne les représentations aux actions, mais s'arrêtent à la difficulté d'une totale équivalence des deux programmes d'optimisation (estimation/action). C'est pourtant une telle approche qu'il faudra bien un jour construire pour mieux poser cette dualité de l'action et des représentations sans postuler la primauté des unes sur l'autre. Nous y revenons dans le chapitre suivant.

du chemin vers ce point d'équilibre. L'apprentissage fait que les représentations et concepts qui le permettent se structurent au cours-même de l'apprentissage. Il peut y avoir plusieurs équilibres, ou aucun. Surtout, même s'il en existe un, on peut ne jamais l'atteindre. Nous restons à distance du réel postulé lorsque nous cherchons à faire se correspondre le *monde* avec ce *réel*.

Cette complexité est renforcée par la présence des autres, supposés aussi complexes que soi. Le point de vue du modélisateur, conscience au travail, est sur le fil du solipsisme. Le concept probabiliste d'*ergodicité* permet de *nommer* l'hypothèse grâce à laquelle le solipsisme est évité. L'*ergodicité* pose que chaque trajectoire individuelle nous dit quelque chose sur les trajectoires des autres ; autrement dit, l'émergence de *lois* au niveau individuel (temporelles) nous permet d'inférer des *lois* au niveau de l'ensemble de la population (transversales), et réciproquement¹. Il est possible alors d'inférer des *lois* de ma propre expérience comme de l'enseignement tiré de l'expérience des autres, sans pour autant jamais nous identifier les uns aux autres. Sous cette hypothèse, chacun peut être celui qui décrit l'histoire de l'apprentissage, qui devient un enjeu collectif. Mieux, chacun pose potentiellement que chaque autre ouvre cette possibilité aux autres.

L'hypothèse d'*ergodicité* fait disparaître la singularité de la perspective par sa généralisation à d'autres perspectives que peuvent alors occuper en toute symétrie les autres. Il s'agit d'un concept autant que d'un outil statistique. À la différence de la proie que l'on imagine peu coopérative, *apprendre ensemble* relève d'une double stratégie : celle du *partage d'expérience* et celle de l'*être prévisible*. En se rendant prévisible, on comble le désir de concordance de l'autre, on se met en situation de partager son expérience plus efficacement. En se rendant prévisible, en agissant en cohérence avec les attentes de l'autre, on conforte (on renforce dit-on dans un contexte d'apprentissage) les efforts de l'autre... et la validité de l'hypothèse ergodique.

La réalité du monde

Ces différents éléments propres à une pensée systémique ont une conséquence importante. Nous sommes dans un cadre d'ontogénèse de la référence sans jamais être certains d'un réel sous-jacent, ou, pour le moins, d'un réel en accord avec notre conceptualisation. Sans l'imposer de façon axiomatique, comment pouvons-nous être assurés de la convergence de cette ontogénèse vers un réel qui nous est inconnu ?

Dans le camp des optimistes, Peirce est le plus systémique. Selon lui, notre perception du monde reste imparfaite, mais il y a « une réponse vraie, une conclusion finale, vers laquelle gravite constamment l'opinion de chaque homme. » Tout est une question de temps : « il y a un résidu d'erreur dans les opinions de tout individu. Peu importe ; il reste qu'il existe une opinion définie vers laquelle, dans l'ensemble et à long terme, tend l'esprit de l'homme. »²

Peirce ne peut démontrer l'exogénéité de « l'opinion finale » et concède que l'existence d'un réel exogène comme point de convergence n'est finalement qu'une hypothèse de travail³. D'ailleurs,

¹ L'hypothèse que nous retenons ne reprend que l'idée du concept probabiliste d'*ergodicité* et... son nom. Ce concept est essentiel en mécanique statistique : les trajectoires individuelles des atomes sont supposées reposer toutes sur le même processus. Lorsque le processus est ergodique, l'analyse statistique de l'une des trajectoires individuelles rend compte de celle des autres. Autrement dit, de l'émergence de *lois* au niveau individuel (par exemple la moyenne empirique de la série statistique se stabilisant autour d'une estimation de l'espérance mathématique de la loi du processus), nous pouvons inférer une *loi* relative à toute la population. Cette hypothèse est très forte et présente de nombreuses variantes.

² PEIRCE [CSP1], p. 141.

³ « Qu'est-ce que la réalité ? Peut-être n'y a-t-il rien de tel du tout. Comme je l'ai dit et répété, ce n'est qu'une hypothèse de travail que nous essayons, notre seule tentative désespérée pour connaître quelque chose.

lorsqu'il raisonne au niveau de chaque individu, où il décrit également un mécanisme d'apprentissage, il fait le constat d'une impossibilité de conclure sur un réel exogène¹. L'amélioration de la prévisibilité permet peut-être d'approcher ce réel qui ne sera jamais qu'*un à-peu-près-ça* temporaire. Il y a « irréductibilité de l'indétermination à l'œuvre dans la connaissance », une incertitude toujours présente quant à la réalité des choses.²

Notons la proximité, sur certains points pour le moins, entre le pragmatisme de Peirce et la phénoménologie herméneutique de Ricœur, du fait notamment du rôle imparfait de la médiation des signes. Tiercelin analyse la relation au monde chez Peirce : elle « est non pas immédiate, mais d'emblée discursive : c'est une relation d'interprétation. (...) Connaître le réel, ce sera donc se livrer à un travail de lecture et de traduction de signes publics et s'employer à vérifier et justifier les croyances que nous entretenons sur le monde. »³ La vérification – par le corps essentiellement (mettre la main sur le poêle chaud alors qu'on m'a dit que le poêle est chaud) – ne nous renseigne pas tant sur la réalité du fait, que sur la vérité de ce qu'on m'a dit du fait. La démarche cartésienne qui voudrait prendre conscience de soi en faisant abstraction des autres est donc radicalement à l'opposé de celle de Peirce, où le témoignage d'autrui intervient « comme une sorte de transcendantal qui règle mon rapport avec le réel. »⁴

Une telle approche est bien aux limites d'une ontologie. Nous émergeons comme habitants de ces mondes que notre interprétation construit et nous ne sommes rien d'autre que ces habitants toujours au travail de leur propre individuation. Elle est de fait une anthropologie.

La phénoménologie herméneutique comme pensée systémique

De la phénoménologie à la phénoménologie herméneutique

De manière emblématique, Husserl propose une philosophie qui n'est pas accessible à tous. Dans les méditations cartésiennes, il décrit une philosophie qui nécessite une technique, donc a priori disponible pour qui veut bien apprendre, mais il la situe explicitement comme une démarche qui n'est pas celle du quotidien. Sans surprise, il lui est alors bien difficile de rendre compte de l'intersubjectivité⁵. Ricœur a cherché au plus près à donner cohérence à la démarche husserlienne

Encore une fois, et il serait téméraire d'espérer quelque chose de mieux, il se peut que l'hypothèse de la réalité, bien qu'elle marche plutôt bien, ne corresponde pas parfaitement à ce qui est... » (cité par TIERCELIN [LPS], p. 383).

¹ « À tout moment, nous sommes en possession d'une certaine information, c'est-à-dire de cognitions qui ont été logiquement dérivées par induction et hypothèse de cognitions antérieures moins générales, moins distinctes et dont nous avons une conscience moins vive. Celles-ci à leur tour ont été dérivées d'autres cognitions encore moins générales, moins distinctes et moins vives ; et ainsi de suite en remontant à un terme idéal (Peirce indique en note : Par « idéal », j'entends la limite que le possible ne peut atteindre), qui est tout à fait singulier et tout à fait en dehors de la conscience. Ce premier terme idéal est la chose en soi particulière. Il n'existe pas comme *tel*. Autrement dit, il n'y a aucune chose qui soit en soi au sens où elle ne serait pas relative à l'esprit, bien que des choses qui sont relatives à l'esprit existent sans doute indépendamment de cette relation. » (PEIRCE [CSP1], p. 68).

² Cet *à-peu-près-ça*, Peirce le théorise via le concept de « vague ».

³ TIERCELIN [LPS], p. 102.

⁴ TIERCELIN [LPS], p. 104.

⁵ Edmund HUSSERL (1929) : *Méditations cartésiennes, Introduction à la phénoménologie*, Librairie philosophique J. Vrin, dorénavant [MCIP]. Dans la première méditation Husserl demande à réfléchir « en philosophes qui méditent de façon radicale » (*ibid.*, p. 43), dans la deuxième méditation, il oppose clairement

des méditations, en particulier de celle traitant de l'intersubjectivité¹. Mais si l'*appariement* permet d'avancer vers l'alter ego, il est impossible de faire disparaître l'asymétrie originelle, et, sans réciprocité, il y a l'ego et « les autres ». « Aussi réelles que soient ces « communautés », elles ne feront jamais un absolu, au sens où l'est seul, dans la réflexion, l'ego cogito. »²

Dans le rapport à l'autre, il faut parler d'un « principe supérieur d'analogie »³. Mais c'est l'herméneutique qu'ajoute Ricœur à la phénoménologie husserlienne qui lui permet d'avancer vers l'idée d'histoire commune et du vivre-ensemble. Pour sortir de l'idéalisme husserlien il est besoin de médiations entre nous et les autres.⁴ Lorsque Ricœur présente sa *greffe* de l'herméneutique sur la phénoménologie, il pose d'emblée l'herméneutique comme un holisme, qui relie sujet et objet, événement et histoire d'une vie⁵. L'enchevêtrement des niveaux, le fameux *cercle herméneutique*, joue alors un rôle clef dans ce travail de la complexité.

La phénoménologie herméneutique de Heidegger propose une vision formelle de ce holisme, en ayant recours au *Dasein*⁶ et en lui faisant jouer le double rôle du modélisateur et de l'agent. L'ensemble de ce système est pensé d'emblée : « aucune question métaphysique ne peut-être questionnée sans que le questionnant – comme tel – ne soit lui-même *compris* dans la question, c'est-à-dire *pris dans cette question*. (...) C'est nous qui interrogeons, ici et maintenant, pour nous. »⁷

Le cadre heideggérien semble bien correspondre à notre recherche. Nous souhaitons y greffer certains aspects de la philosophie ricœurienne et montrer qu'une phénoménologie herméneutique

la vie courante et la réflexion phénoménologique transcendantale (*ibid.*, p. 66). A noter toutefois qu'il ambitionnait esquiver le solipsisme : « La réduction au moi transcendantal n'a peut-être que l'apparence d'un solipsisme ; le développement systématique et conséquent de l'analyse égologique nous conduira peut-être, bien au contraire, à une phénoménologie de l'intersubjectivité transcendantale, et – par là même – à une philosophie transcendantale en général. » (*ibid.*, p. 61).

¹ Paul RICŒUR (1986) : *A l'école de la phénoménologie*, Librairie Philosophique J. Vrin, dorénavant [AEDP].

² RICŒUR [AEDP], p. 255.

³ RICŒUR [DTAA], p. 252.

⁴ « Il n'est pas de compréhension de soi qui ne soit médiatisée par des signes, des symboles et des textes ; la compréhension de soi coïncide à titre ultime avec l'interprétation appliquée à ces termes médiateurs. En passant de l'un à l'autre, l'herméneutique s'affranchit progressivement de l'idéalisme avec lequel Husserl avait tenté d'identifier la phénoménologie. » (RICŒUR [DTAA], p. 33).

⁵ « La première déclaration de l'herméneutique est pour dire que la problématique de l'objectivité présuppose avant elle une relation d'inclusion qui englobe le sujet prétendument autonome et l'objet prétendument adverse. C'est une relation inclusive ou englobante que j'appelle ici appartenance. » (RICŒUR [DTAA], p. 49).

⁶ Le *Dasein*, c'est Heidegger, c'est toi, c'est moi : « Cet étant que nous sommes toujours [Vezin traduit par « chaque fois »] nous-mêmes et qui a entre autres la possibilité essentielle du questionner, nous le saisissons terminologiquement comme *Dasein*. » (HEIDEGGER [E&T], p. 28).

⁷ Martin HEIDEGGER (1948-55) : *Questions I et II*, Gallimard, tel, dorénavant [Q1&2], pp. 47-48.

peut être effectivement systémique¹. Selon notre propre lecture de Heidegger², ces ajouts paraissent compatibles. Nous souhaitons notamment importer de Ricœur, via l'explicitation de médiations, la nécessité quasi-ontologique du dire³. De fait, le *dit* et l'*énoncé* jouent un rôle important dans la philosophie d'Heidegger⁴, mais le recours à la *fonction narrative* dans le rapport au réel est propre à Ricœur. Surtout, ces médiations clarifient le processus d'inférence que nous voulons identifier dans le cadre heideggerien. De cette fonction narrative dérivent deux autres concepts que nous retiendrons également : les *variations imaginatives*⁵ et l'*identité narrative*.

Le *Dasein* est le concept qui permet de décentrer la question ontologique. Le *Dasein* est un *étant*, mais c'est celui qui se pose la question de l'être. C'est celui qui interprète le monde tout en en faisant partie. Le *Dasein* fait se rejoindre les deux niveaux : le niveau *ontique*, le monde ambiant, et le niveau *ontologique*, la conception du monde. Il est à la fois le modélisateur et l'instrument de l'apprentissage, via son *existence*, du cadre ontologique et de ce qu'il est lui-même. Cette existence est une aventure, une histoire, dans un monde qui est configuré / reconfiguré inlassablement. Les autres sont eux aussi des *Dasein* modélisateurs en totale symétrie supposée par le *Dasein*. Leurs propres histoires sont un levier pour l'apprentissage de ce dernier. Le *Dasein* n'a accès qu'à un à-

¹ Ricœur a beaucoup discuté les idées de Heidegger dans ses ouvrages (notamment *Temps et récit* ou *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, ainsi, forcément, *Qu'A l'école de la phénoménologie* ou *Du texte à l'action* qui concernent directement la phénoménologie et l'herméneutique), chaque fois de manière constructive (sauf dans *La métaphore vive*, où sa critique est virulente...), même s'il reste en désaccord sur de nombreux points avec l'*ontologie fondamentale* : En particulier, Ricœur reproche l'absence de l'idée de corps propre ou bien la dérivation de l'historialité « trop rapide » à partir de la temporalité, l'instant heideggerien qui manque le concept de « présent d'initiative », etc. D'un point de vue plus axiomatique, les lignes de fractures nous paraissent être : 1/ L'enchevêtrement de trajectoires individuelles chez Ricœur / une trajectoire commune de la communauté chez Heidegger ; 2/ Une émergence des valeurs communes, implicite chez Ricœur / des valeurs originaires chez Heidegger ; 3/ La notion de destin que Ricœur trouve naturellement trop fermée chez Heidegger par rapport à ses concepts d'identité narrative et d'initiative. Ces fractures, une partie de notre travail vise à les réduire.

² Proche en de nombreux points de celle de Greisch dans [O&T]. En revanche, en ayant recours au terme *modélisation*, notre lecture d'*Etre et temps* fait de l'*ontologie fondamentale* une pensée « calculante » malgré elle – Heidegger oppose la pensée *calculante*, « inauthentique », et la pensée *méditante*, « authentique ». Nous ne sommes pas particulièrement convaincus par ce découpage. Surtout, la modélisation à laquelle nous faisons référence reste une illustration, qui ne pourra jamais être un cadre formel du fait de l'imperfection irréductible des médiations.

³ « L'expérience peut être dite. Elle doit être dite. La porter au langage, ce n'est pas la changer en autre chose, mais, en l'articulant et en la développant, la faire devenir elle-même. » (RICŒUR [DTAA], p. 62).

⁴ « Le parler « fait voir » (...) à partir de cela même dont il est parlé » (HEIDEGGER [E&T], p. 45) ou « Le parler est l'articulation de la compréhensivité. » (*ibid.*, p. 139). Steiner souligne que le questionnement du *Da-Sein* se fait par « le moyen unique et nécessaire du langage. Ainsi, d'une manière que seul le dernier Heidegger élaborera, *Da-Sein* et *Sprache* se déterminent mutuellement. » (George STEINER (1978) : *Martin Heidegger*, Flammarion-Champs, dorénavant [MHGS], pp. 109-110) ; citons également le concept d'*énoncer* : « une mise en évidence communicativement déterminante. (...) Le plus souvent, l'anticipation toujours déjà impliquée elle aussi dans l'énoncer ne s'impose pas, parce que la langue abrite à chaque fois déjà en soi une conceptualité élaborée. » (HEIDEGGER [E&T], pp. 135-136). Greisch souligne qu'il n'y a donc aucune priorité de la pure intuition par rapport au langage, mais l'inverse : « Nous n'exprimons pas en mots ce que nous voyons, mais inversement, nous voyons ce qu'on dit de la chose. » (GREISH [O&T], p. 54).

⁵ « Variations imaginatives, jeu, métamorphose – toutes ces expressions cherchent à cerner un phénomène fondamental, à savoir que c'est dans l'imagination que d'abord se forme en moi l'être nouveau. Je dis bien l'imagination et non la volonté. Car le pouvoir de se laisser saisir par de nouvelles possibilités précède le pouvoir de se décider et de choisir. » (RICŒUR [DTAA], p. 148).

peu-près-ça du réel – éventuellement¹ préexistant. Le jeu spéculaire entre les *Dasein* n'offre pas mieux. La seule *vérité* est celle du process de dévoilement et non celle d'un étant. Ce système est complexe et susceptible de faire émerger *et* le monde *et* le soi du *Dasein*, comme valeurs propres (au sens mathématique) de sa dynamique.

Les moteurs qui mettent en branle le process d'inférence seraient liés à une recherche d'unité. Le process d'inférence conduit en premier lieu le *Dasein* dans une ouverture au monde et donc au *On*. Face à ce mouvement d'absorption par le monde, le besoin d'identité suscite en retour un appel à l'authentique. La confrontation avec l'empirique – ce que le *Dasein* expérimente dans le monde – propose une grande diversité de réagencements possibles de l'avenir, du présent et de l'étant-été. La résolution est d'être ce *Dasein* qu'il « est sur un mode authentique ». La résolution est *devançante*, car elle nécessite de *choisir* un des avènements plausibles, sans pour autant qu'il ne se dessine dans le détail des événements futurs, mais qui définisse *qui* nous avons décidé d'être à l'avenir.²

Nous allons à présent mieux détailler en quoi cette pensée est systémique.

Le *Dasein* modélisateur

L'herméneutique fait de l'interprète un modélisateur au sens où le monde qui se déploie est configuré par lui. Le *Dasein* est un « configureur de monde ». Ce monde interprété de l'intérieur est le monde du *Dasein* dans lequel il « est » au sens de l'être-au-monde qu'Heidegger nous propose comme un mode d'*habiter* le monde. Mais ce monde est, pourrait-on dire, le fruit-même de cet *habiter*. Heidegger refuse l'idée d'un *sujet* au sens du *Cogito* sur cet argument de la *cooriginarité* du monde et du soi³. Le monde n'est pas subjectif, il est un caractère du *Dasein* lui-même⁴. La représentation modélisateur/modélisation est utile ici pour suivre Heidegger.

Pour simplifier, imaginons qu'il existe d'emblée un temps comme succession de *maintenants*, que le *Dasein* poserait comme temps du monde, et qui offrirait une succession de dates. Ce temps daté n'est pas posé a priori dans le modèle par le *Dasein* (c'est la *databilité* qui lui permettra d'inférer ce temps) mais cela clarifie la lecture à *l'équilibre* que nous en faisons, i.e. une fois qu'ont émergé ses différentes composantes endogènes. A chaque *maintenant*, le *Dasein* *existe*. Une

¹ « La question de savoir si en général un monde est et si son être peut être prouvé est, en tant que question que le *Dasein* comme être-au-monde pose lui-même — et qui d'autre pourrait-il la poser ? — dépourvue de sens. » (HEIDEGGER [E&T], p. 166).

² Les *variations imaginatives* Ricoëuriennes permettent de modéliser le *choix* qui s'opère dans le moment de la résolution. Le projet de soi est en effet une existence non pas virtuelle mais plausible. De même, la spécularité est mieux décrite chez Ricoeur dans notre rapport à l'autre : « Déjà, mes propres motifs demandent, pour être clarifiés, une sorte de réeffectuation imaginaire. Ceux de mes partenaires également : quand je vous adresse une question, j'imagine au futur antérieur ce que vous allez m'avoir répondu. En ce sens, la relation sociale réputée directe est déjà symboliquement médiatisée. » (RICOEUR [TR3], p. 206).

³ « (...) l'analyse de l'ouverture du *Dasein* [qui] a montré qu'avec celle-ci, le *Dasein*, conformément à sa constitution fondamentale d'être-au-monde, est cooriginellement dévoilé du point de vue du monde, de l'être-à et du Soi-même. » (HEIDEGGER [E&T], p. 165)

⁴ « Mais le « monde » ne devient-il pas ainsi quelque chose de « subjectif » ? Ou comment dans ces conditions peut-il y avoir encore ce monde « commun » « dans » lequel nous sommes pourtant bel et bien ? (...) Le « monde », au sens ontologique, n'est pas une détermination de l'étant que le *Dasein* n'est essentiellement pas, mais un caractère du *Dasein* lui-même. » (HEIDEGGER [E&T], pp. 70-71)

existence *authentique* transforme ce maintenant en un *instant*¹ où se déploie la temporalité, où elle se *temporalise* : à *chaque instant* la tension des trois *ek-stases*, initiée par l'avenir, emplit ce présent. Le *Dasein* a à-être et se projette dans un avenir, en se saisissant d'un passé (un être-été) et emplissant le présent de cette *existence*. Le présent, l'avenir, l'être-été, ne sont pas à comprendre comme succession de *maintenants*. « L'« avenir », ici, ne désigne pas un « maintenant » qui *n'est pas encore* devenu « effectif » et qui ne le *sera* qu'un jour, mais la venue en laquelle le *Dasein* advient à soi en son pouvoir-être le plus propre. »²

Le *Dasein* est projet. Il *existe* et devient ce qu'il a à être. Ce devenir n'est pas une actualisation future. Le *temps* ici est celui configuré entièrement à chaque variation imaginative d'un instant. L'*histoire* que le *Dasein* se choisit – compte tenu de ce qu'il est déjà et de ce qu'il choisit d'être dans un futur (au sens vulgaire pour lui en cet instant) ou ce qu'il choisit d'être tout court (dans un présent d'universalisation plus authentique) – le détermine en cet instant-là, ce là d'où il est ; ce là qui « demain » (une autre fois) l'ouvrira éventuellement sur une autre histoire...

Le monde, le soi, apparaissent via un mécanisme d'inférence qui, réclamant un critère, est fondé sur l'avenir. Cet avenir est la possibilité du *Dasein*. Et ce qui jaillit de ce possible futur présentifié est l'*histoire*, l'*aventure du vécu*, associées à ce possible et reconstituant chaque fois l'être *jeté* pour donner sens à cette histoire. La mort est la clôture mais aussi l'ouverture de chaque possible, le point final de chaque histoire qui en re-déroule à l'envers le sens, comme le souligne Françoise Dastur.³ Cette constitution de soi est initiée par la *résolution devançante*, qui met le *Dasein* en situation de se projeter jusqu'à sa fin, pour mieux en retour reconfigurer l'ensemble de son histoire, à partir de ce qu'il a été, quitte à réécrire ce passé qu'il est. Il faut bien comprendre que ce temps est celui de nos histoires et qu'il est donc mécaniquement fini ; qu'il n'a toujours rien à voir à ce stade avec le temps qui, éventuellement, se déroule en parallèle.

Cette *ex-tension* est de chaque instant⁴. A *chaque fois* que le *Dasein* opère un authentique retour sur soi il engendre cette *historialité* via la temporalité. Peut-on faire le lien entre les deux dimensions temporelles : l'*intratemporalité* – les « dates » que nous avons posées a priori dans le monde ambiant – et l'*historialité* – l'histoire configurée à chaque instant ? De fait, il ne peut y avoir convergence entre ces deux dimensions. L'historialité est propre au *Dasein* et le travail de recherche historique restera toujours entaché de cet ancrage. A chaque instant, le *Dasein* se raconte la même histoire, ou une histoire voisine, jusqu'à ce qu'une nouvelle rencontre majeure avec le monde l'oblige à réécrire significativement son histoire. Ces instants – les indices temporels que nous avons « confondus » initialement avec la succession de *maintenants* – doivent, via l'historialité, trouver leur articulation avec la datation. Mais les histoires relatives à l'historialité sont elles-mêmes indexées par ces instants. Il y a une *succession* d'histoires qui émergent, chacune associée à un

¹ « Dans la résolution, le présent n'est pas seulement ramené de la dispersion dans ce dont on se préoccupe de prime abord, mais encore il est tenu dans l'avenir et l'être-été. Le *présent* tenu dans la temporalité authentique, donc *authentique*, nous le nommons l'*instant*. » (HEIDEGGER [E&T], p. 259).

² HEIDEGGER [E&T], p. 251.

³ « L'horizon, en tant qu'il constitue la *fin* du mouvement ekstatique, est en même temps le *commencement* de l'ouverture de l'étant. L'horizon, pas plus que la mort, ne constitue donc une limite externe pour le *Dasein*. (...) l'horizon constitue la limite de principe inhérente à tout projet en même temps qu'il en ouvre la possibilité. » (Françoise DASTUR : *Heidegger et la question du temps*, PUF, Philosophies, dorénavant [HQT], pp. 102-103).

⁴ De fait, dans chaque « situation », ou dans chaque événement, le temps d'un clin d'œil dit malicieusement Heidegger.

instant, à une expérience, et en chacune, il y a un récit du monde et de soi avec des références temporelles qui n'ont aucune garantie d'être en lien avec la succession supposée des mainteneants.

La cohérence temporelle de ces histoires vient par la *répétition*. A l'extrême, elles peuvent être imaginées comme chaque fois la même : « c'est parce qu'il est historial en tant que temporel qu'il peut, en répétant, s'assumer dans son histoire. »¹ Il est certes impossible d'avoir une répétition à l'identique, mais, le *Dasein* peut se choisir des *héros* qui reviennent et assurent la cohérence, « la possibilité d'existence passée »², « l'être-été authentique »³ et se définir un *destin*.

Il y a là une dialectique, une lutte entre répétition – qui assure la consistance temporelle du *Dasein* – et temps qui passe. Mais cette expérience du temps qui passe ne peut relever que de l'inauthentique, d'une expérience vulgaire, qui « oublie » l'instant passé et attend aujourd'hui « l'instant futur »^{4,5}.

La répétition et la permanence de *qui je suis* est une question souvent considérée comme éthique. Pour m'affranchir de ce déploiement jamais contrôlable ni contrôlé du temps, il est nécessaire de faire l'hypothèse d'ergodicité et de pertinence de ma mesure de ce que me renvoient les autres comme respect de mon engagement qui, de fait, est d'être avant même de *promettre*. La confiance que m'accordent les autres, je ne la mesure que dans la reprise de l'étant-été et non dans un « temps réel révolu ».

Lorsque Heidegger fait usage du « chaque fois » (Vezin et Martineau ont recouru aussi à « toujours » comme traduction), comment faut-il le comprendre ? Est-ce un intertemporel ? ou un transversal ? Est-ce qu'il renvoie au « même » *Dasein* à d'autres moments ou est-ce une vérité générique « pour tout *Dasein* » ? Le concept d'ergodicité permet justement de faire le lien entre ces deux dimensions temporelle et horizontale et d'esquiver l'impasse solipsiste.

Les autres sont de prime abord sous la forme intelligible du *disponible pour quelqu'un pour faire quelque chose dans un contexte donné*.⁶ Mais le *comprendre-autrui* est en premier lieu nécessaire au plan de la modélisation, afin de permettre le fonctionnement même du processus de l'apprentissage : « la compréhension d'être un *Dasein* inclut d'emblée, puisque l'être du *Dasein* est être-avec, la compréhension d'autrui. »⁷ Ces autres sont reconnus comme étant également des

¹ HEIDEGGER [E&T], p. 291

² HEIDEGGER [E&T], p. 290.

³ HEIDEGGER [E&T], p. 260.

⁴ « Le *s'attendre* présentifiant-oublieux de l'existence inauthentique est la condition de possibilité de l'expérience vulgaire d'un passage du temps. » (HEIDEGGER [E&T], p. 317).

⁵ Il est délicat sous cette hypothèse de faire émerger une histoire commune au sens ricœurien du terme, sauf à reprendre au niveau collectif le concept de destin. Dastur a une lecture optimiste de cette possibilité au travers de l'idée de *communauté de destin*. (DASTUR [HQT], p. 85). Comme nous l'étudierons *Chapitre 7*, cette communauté de destin reste toutefois à définir, comme destin de la communauté ou comme destins communs. Rien n'assure hélas un singulier collectif fondé sur des destins individuels. D'ailleurs, Heidegger ne le suggère possible que par le partage et la communication (HEIDEGGER [E&T], p. 290) qui obligent à reconsidérer l'intersubjectivité, comme le réclame Ricœur.

⁶ Les autres sont « en action » : « C'est dans la préoccupation du monde ambiant que les autres font rencontre comme ce qu'ils sont ; ils *sont* ce qu'ils font. » (Heidegger [E&T], p. 114).

⁷ « Ce comprendre, tout comme le comprendre en général, n'est pas une connaissance acquise, née d'un acte cognitif, mais un mode d'être originellement existentiel qui rend tout d'abord possible l'acte de connaître et la connaissance. » (HEIDEGGER [E&T], p. 113).

modélisateurs : « l'étant « pour » (envers) lequel le *Dasein* se comporte en tant qu'être-avec n'a pas le mode d'être de l'outil à-portée-de-la-main, il est lui-même *Dasein*. »¹

Nous faisons, en tant que *Dasein*, l'hypothèse d'ergodicité que les autres sont des *Dasein* également, faisant la même hypothèse vis-à-vis de moi que moi vis-à-vis d'eux, et que – sans pourtant l'énoncer – ce fait est *connaissance commune*². Chaque structure existentielle est ainsi partagée et je peux inférer de ce que je vis des règles que les autres pourraient également inférer s'ils vivaient ce que je vis... Partant, je tire leçon de ce que j'interprète de ce qu'ils vivent et apprennent.

Mais si l'autre est un « doublet du soi-même », le niveau de compréhension de chacun de l'être du *Dasein* conditionne la connaissance réciproque. Celle-ci « croît sur le sol de l'être-avec » et de fait est elle-même la mesure de cette compréhension de chacun du *Dasein*.³ Le *Dasein* partage un processus d'apprentissage avec cette « communauté de Dasein » souligne Greisch : « C'est en étant avec autrui que j'apprends à me connaître en même temps que j'apprends à connaître autrui. Ce sont deux compréhensions qui s'engendrent réciproquement ». ⁴ C'est le va-et-vient avec le monde y compris avec autrui qui permet l'inférence. « Le monde est à chaque fois toujours déjà celui que je partage avec les autres. Le monde du *Dasein* est *monde commun*. L'être-à est *être-avec* avec les autres. L'être-en-soi intramondain de ceux-ci est *être-Là-avec*. »⁵ Cette herméneutique où vivre c'est apprendre/comprendre réclame le partage sur le terrain ontique d'un monde supposé commun de consciences visant à constituer le même monde.

Ontogénèse d'un réel

Le *Dasein* se modélise *existant*, son existence étant la modélisation elle-même, sa *substance*. Mais si le niveau existentiel est celui de l'analytique, celui-ci est inséparable de la constitution ontique du *Dasein* – la compréhension que le Dasein a à chaque fois, existentiellement, de son existence⁶.

¹ HEIDEGGER [E&T], p. 111.

² « Loin donc de penser que le mécanisme de « projection » (Dilthey parlait de *Hineinversetzen*, se mettre dans la peau de l'autre) soit la condition de possibilité de la compréhension d'autrui, il faut inverser ce rapport : quelque chose comme un rapport « intropathique » à autrui n'est possible que si l'existence est déjà constituée comme être-avec. » (GREISCH [O&T], p. 164).

³ « L'« autre » a lui-même le mode d'être du *Dasein*. Dans l'être avec et pour les autres est donc contenu un rapport d'être de *Dasein* à *Dasein*. (...) L'autre est un doublet du Soi-même. (...) Non seulement l'être pour autrui est un rapport d'être autonome, irréductible, mais, en tant qu'être-avec, il est déjà étant avec l'être du *Dasein*. Sans doute on ne peut contester que la connaissance réciproque qui croît sur le sol de l'être-avec ne dépende souvent de la mesure en laquelle le *Dasein* propre s'est à chaque fois lui-même compris ; mais cette mesure est tout au plus celle en laquelle il s'est rendu transparent — et n'a point dissimulé — l'être-avec essentiel avec d'autres, ce qui n'est possible que si le *Dasein* comme être-au-monde est à chaque fois déjà avec autrui. » (HEIDEGGER [E&T], pp. 113-114).

⁴ GREISCH [O&T], p. 164.

⁵ « Les autres sont bien plutôt ceux dont le plus souvent l'on *ne* se distingue *pas* soi-même, parmi lesquels l'on est soi-même aussi. Cet être-Là-aussi avec eux n'a pas le caractère ontologique d'un être-sous-la-main « ensemble » à l'intérieur d'un monde. L'« avec » est ici à la mesure du *Dasein*, le « aussi » désigne une mêmeté d'être comme être-au-monde préoccupé de manière circon-specte. L'« avec » et le « aussi » doivent être compris *existentialement*, non pas catégorialement. Sur la base de ce *caractère d'avec* propre à l'être-au-monde, le monde est à chaque fois toujours déjà celui que je partage avec les autres. Le monde du *Dasein* est *monde commun*. L'être-à est *être-avec* avec les autres. L'être-en-soi intramondain de ceux-ci est *être-Là-avec*. » (HEIDEGGER [E&T], p. 109)

⁶ « L'ontique accomplit le *Da-Sein* en mettant en question l'ontologique. » dit Steiner (Steiner [MHGS], pp. 109-110)

L'inférence est un va-et-vient entre hypothèse préalable et nouvelle hypothèse suite à une confrontation empirique. Un critère de choix (une règle de décision) est nécessaire. Le *Dasein* modélise l'existence comme l'expérience qui lui permet de découvrir sa vérité. Cette vérité consiste en partie à identifier le réel potentiellement sous-jacent au monde que le *Dasein* configure. L'inférence va valider ou invalider la précompréhension de la vérité.¹ Dans un tel processus de découverte², le dévoilement est celui d'une vérité jamais définitivement ni totalement acquise : c'est, selon nous, un processus d'*apprentissage*.³

L'inférence fait émerger un monde *et* un soi⁴. Pour Greisch, Heidegger « transforme [la théorie du sujet] en « herméneutique du soi ». »⁵ Mais nous apprenons avec les autres. Nous rencontrons les étants dans le monde, et c'est là que chacun fait émerger son identité : une tension nous entraîne vers une unité de nous-même. Cependant, « initialement », rien ne nous distingue des autres et l'échange entre « nous » crée le *On* indéfini. Le *Dasein* doit être mis à découvert dans cette « indifférence » de sa quotidienneté, sa « médiocrité » [Martineau] ou son *être-dans-la-moyenne* [Vezin, plus en ligne avec le concept statistique d'ergodicité]. La disposition où le *Dasein* se perd dans la multiplicité des possibles, la multiplicité des rencontres, est dite *inauthentique*. Le retour sur le niveau *authentique* engendre l'historialité de chacun par le choix de son projet. Ce rappel à soi permet de se réunifier dans ce qu'« il » se construit comme soi au travers de ces échanges.

Autrui partage avec moi le privilège de l'existence. Il est un *coexistant*. Cette coexistence permet l'inférence s'appuyant sur l'ergodicité : parce que je suis « indissociable » des autres, « l'être-en-moyenne » m'informe, même si cette existence n'est pas la mienne propre. Heidegger indique que notre façon d'inférer est commune et que dès lors le monde configuré est commun. Selon nous, il n'est pas possible de conclure que le monde est *réellement* commun. En revanche, Heidegger éclaire ce qu'est pour lui une authentique relation à autrui, une authentique conscience de l'autre : « C'est de l'être-Soi-même authentique de la résolution que jaillit pour la première fois l'être-l'un-avec-l'autre authentique — et non pas des ententes équivoques (...) dans le *On*. »⁶

¹ L'explicitation quotidienne *circon-specte* « se fonde à chaque fois dans une *pré-acquisition*. En tant qu'appropriation compréhensive, elle se meut dans l'être compréhensif pour une totalité de tournure déjà comprise. L'appropriation de l'étant compris, mais encore enveloppé, accomplit toujours le dévoilement sous la direction d'une visée qui fixe ce par rapport à quoi le compris doit être explicité. L'explicitation se fonde toujours dans une *pré-vision*, qui « prépare » à une explicitabilité déterminée ce qui a été pré-acquis. Et ce qui est tenu dans une pré-acquisition et avisé avec « pré-voyance » devient concevable par l'explicitation. » (HEIDEGGER [E&T], p. 131)

² Greisch insiste sur la dimension cognitive du processus, et, à partir des *Prolégomènes*, détaille la façon dont Heidegger l'imagine (GREISCH [O&T], p. 127).

³ Il est important d'accepter l'idée que le processus d'apprentissage peut être conceptualisé « dans l'instant » et ne nécessite pas d'ajouter une dimension temporelle. Toutefois, l'idée d'apprentissage sépare notre point de vue ricœurrien de celui de l'ontologie fondamentale. Certes, Heidegger partage l'idée que la compréhension ne pourra jamais être qu'un « à-peu-près-ça » propre à chaque fois au *Dasein* et la seule certitude de vérité sera le geste lui-même de dévoilement et non « l'objet » dévoilé. Mais pour nous cette compréhension est une cible, une ontogénèse.

⁴ « La réalité-humaine fonde, « institue » le monde, uniquement en tant qu'elle-même « se fonde » au milieu de l'existant. » (HEIDEGGER [Q1&2], p. 147).

⁵ GREISCH [O&T], p. 91.

⁶ « La résolution à soi-même place pour la première fois le *Dasein* dans la possibilité de laisser « être » les autres dans leur pouvoir-être le plus propre et d'ouvrir conjointement celui-ci dans la sollicitude qui devance et libère. Le *Dasein* résolu peut devenir « conscience » d'autrui. C'est de l'être-Soi-même authentique de la résolution que jaillit pour la première fois l'être-l'un-avec-l'autre authentique — et non pas des ententes équivoques et jalouses ou des fraternisations verbeuses dans le *On* et dans ce que l'on veut entreprendre. »

L'inférence est la présentification d'une histoire possible¹ à partir d'une instance libre qui, dans sa rencontre avec le monde au cours d'une *nouvelle* histoire, s'instancie². De l'ensemble des plausibles, certains le deviennent alors plus que d'autres, chacun étant analysé via la résolution devançante qui, en exprimant le désir d'être soi, donne corps à une *identité narrative*. Là, la totale ouverture offre au *Dasein* la possibilité de savoir ce qu'il convient de *faire* à ce moment-là. Le monde est donc redessiné chaque fois : il est contingent au dessein de chaque instant de chaque *Dasein*.³ Le travail de reconfiguration d'un monde nouveau se fait, chaque fois, par l'absorption/découverte de la nouvelle histoire, qui trouve ainsi son sens, mais qui redéfinit également le *Dasein* lui-même, et son avenir et ce qu'il fut. Tout était « déjà là » mais est reconfiguré avec le monde.⁴

A chaque instant se propose une nouvelle approximation du réel. Nous ne pouvons tout en comprendre, nous n'avons accès qu'à l'*à-peu-près ça*⁵ : au mieux, le réel, s'il existe, doit *ressembler*

(HEIDEGGER [E&T], p. 232). Dans le rapport aux autres, toutefois, il manque la dimension dialogique. Gadamer a développé cette dimension dans sa propre herméneutique justement pour répondre aux manques qu'il observait chez Heidegger. Greisch reprend, dans l'esprit de Ricœur, la critique de Löwith « qui accuse Heidegger d'accorder une priorité de fait au monde ambiant sur le monde partagé et surtout de méconnaître totalement le primat de la relation dialogique du moi et du toi sur toute autre forme de relation sociale. Heidegger réussit à penser autrui comme un autre soi-même, mais il ne le reconnaît pas comme un « toi-même » au sens dialogique de ce terme. » (GREISCH [O&T], p. 169). Il manque aussi le *vivre-ensemble* et son institutionnalisation : « (...) Heidegger, contrairement à Hannah Arendt par exemple, ne semble pas s'intéresser à l'espace public démocratique en tant qu'espace de la libre confrontation d'opinions reconnues dans leur diversité. » (GREISCH [O&T], p. 167).

¹ L'accès au monde est celui de composants événementiels : ce qui « se passe » autour du *Dasein*. Celui-ci fait face à une diversité d'éléments qu'il doit rassembler (*legein*) mais plus encore trier et mettre en ordre. Cette mise en ordre est « tactique » en vue de « produire » le destin, qui lui aussi est totalement contingent à l'instant. La préoccupation forme (forge) ainsi une *histoire*. Ensuite, le *Dasein* « veut advenir à lui-même ». Pour cela, il doit donner un sens – rendre intelligible – cette histoire, en trouvant les « enchaînements » avec les vécus « sous-la-main ». Chaque fois, le *Dasein* repasse par une phase d'inauthenticité qui est la condition de son ouverture au monde, de sa rencontre avec lui, et de la mise en œuvre du mécanisme d'inférence (voir HEIDEGGER [E&T], p. 293).

² Le monde est une instance possible du modèle que le *Dasein* présuppose lorsqu'il s'y retrouve « jeté ». Le monde devient alors une instanciation au sens où le *Dasein* doit investir le monde qui se découvre de ses projections : « De sens, le *Dasein* n'en « a » que pour autant que l'ouverture de l'être-au-monde est « remplissable » par l'étant découvrable en elle. » (HEIDEGGER [E&T], p. 132) : voilà l'instanciation. Une telle instanciation vient alors corriger / enrichir le modèle initial par une réévaluation des plausibles. Alors, le temps, le monde, le soi (ré-)émergent conjointement.

³ « Le monde est (...) défini comme dans *Sein und Zeit*, comme la totalité du dessein d'un *Dasein*. » (DASTUR [HPV], p. 33).

⁴ Steiner explicite ce mouvement de reconfiguration du révolu ; « Les événements passés sont altérés et un sens leur est donné par ce qui arrive maintenant et se passera demain ; ce qui est encore à être rend le passé signifiant ou vide ; seul ce qui vient à maturité donne logique et mouvement à ce qui vint auparavant. (...) Heidegger nous rappelle les cercles du présent, du passé et du futur, qui mutuellement s'engendrent et se réinterprètent. » (STEINER [MHGS], p. 145).

⁵ Heidegger parle de « mésinterprétation », cette erreur d'interprétation inévitable – essentielle : « le phénomène [de l'être-au-monde], la plupart du temps, est toujours déjà aussi radicalement mésinterprété, ou interprété de manière ontologiquement insuffisante. Et pourtant cette modalité même : « voir d'une certaine façon et quand même mésinterpréter le plus souvent » ne se fonde elle-même en rien d'autre qu'en cette constitution d'être même du *Dasein* conformément à laquelle il se comprend de prime abord lui-même — donc aussi son être-au-monde — à partir de l'étant et de l'être de l'étant qu'il *n'est pas* lui-même, mais qui lui fait encontre « à l'intérieur » de son monde. » (HEIDEGGER [E&T], p. 66)

à la représentation qui émerge de notre apprentissage. Nous n'en saurons jamais plus¹. Seule l'histoire commune qui s'ancre sur un temps construit du monde est accessible. Il faut donc travailler à la convergence des *à-peu-près ça* de chacun. L'apprentissage dans chaque modèle que réalise chaque *Dasein* engendre un ensemble de *temps* afférents à chaque histoire. Le croisement de ces histoires fait émerger le plus commun des temps partagés (qui d'ailleurs laisse intacts des pans entiers de temps « privés » non « ancrés » pour chacun). Il faudra, dans une logique du vivre-ensemble, étudier les conditions d'émergence de ce plus commun des temps partageables, nécessitant celles des institutions et des mécanismes d'institutionnalisation.

Pour finir, il reste à exhiber les moteurs qui permettent le process de l'inférence. Trois semblent à l'œuvre dans *Etre et temps* : 1/ L'avoir-à-être (l'« essence » de l'homme est d'exister – d'avoir-à-être) ; 2/ L'unité (le mouvement de recherche de l'unité est le *Souci*) ; 3/ La finitude. Dastur montre la circularité herméneutique du raisonnement à propos de cette dernière. C'est parce que la mort est l'un des possibles que nous sommes temporels et que donc il nous faut projeter et comprendre, qu'alors le possible de la mort apparaît et que le besoin de préciser avec plus de maîtrise les possibles s'impose.² Sur le plan ontologique, le *Dasein* est *compreant* ; sur le plan ontique, il est *compreant et affecté*. L'affection la plus générique qui soit est l'angoisse. Elle révèle l'entière structure de l'être du *Dasein* qui est le *Souci*. L'angoisse nous remet face à nous-même, par l'ouverture vers les possibles, comme ce que nous ne pouvons être qu'à partir de nous-mêmes, seuls.

Sans doute l'essence qui est d'exister a pour conséquence minimale une logique de survie et, pour cela, de réduction de l'imprévisible, en lien avec le besoin de « maîtrise des possibles » entraîné par le moteur de la finitude. Ce critère de réduction de l'imprévisible, on l'a vu, peut engendrer une stratégie communautaire visant à apprendre plus. Le critère d'unité, le *Souci*, peut également être élargi à une recherche éthique et esthétique, en référence à des fondamentaux étrangers à *Etre et temps*, mais qu'il faudra explorer ailleurs. La finitude, enfin, est centrale dans les contraintes pesant sur les variations imaginatives. Quelle est alors la part de l'idéologie dans l'ensemble de ces contraintes ?

Une anthropologie philosophique

Penser l'homme qu'on est comme un autre pour vivre ensemble

« Chacun est homme mais l'homme advient en chacun. »³ La philosophie de Ricœur est une anthropologie. Mais peut-il en être autrement d'une phénoménologie herméneutique, qui s'interroge sur l'homme dans un monde à déchiffrer, un monde où l'histoire des hommes et la sédimentation de leurs relations sous formes institutionnelles oblige la philosophie à composer avec toutes les sciences sociales et toutes les sciences humaines ? Dastur détaille les rapports de Heidegger à l'anthropologie⁴ et souligne son éloignement progressif de l'anthropologie

¹ Derrière la question du statut ontologique du « monde », il y a l'idée de « vérité ». Pour Heidegger, la vérité n'est pas adéquation mais dévoilement, et peut-être inférence, car « l'être-vrai comme être-découvrant n'est possible que sur la base de l'être-au-monde ». Le vrai n'est plus alors ce qui nous permet de nous ancrer dans le réel mais *ce qui se dévoile par l'exister même*. Primairement, le *Dasein*, secondairement, l'étant dévoilé (inféré, donc).

² DASTUR [HPV], p. 228.

³ PAUL RICŒUR (2013) : *Anthropologie philosophique, écrits et conférences 3*, Seuil, dorénavant [APEC], p. 37.

⁴ DASTUR [HPV], pp. 79-96.

philosophique. Elle souligne que dans *Etre et temps* la facticité requiert d'être assumée et que, pour Heidegger, « la question de l'être de l'homme n'a rien à voir avec l'anthropologie, mais fait intrinsèquement partie de la question ontologique elle-même. »¹ Peut-être est-ce une question de définition. Pour nous, comme pour Heidegger selon nous, penser oblige à une pensée systémique où nous sommes en tant qu'hommes, et donc penser ce qu'est être en tant qu'homme. L'anthropologie apparaît comme un sous-produit de la pensée elle-même. Mais comme il n'est pas sérieux selon nous de pratiquer une anthropologie qui ne penserait pas la place de l'observateur et son critère d'observation, toute anthropologie réclame alors une phénoménologie herméneutique...

La phénoménologie herméneutique ne peut qu'être naturalisme², ontogénèse, holisme. Nous voulons la pousser au plus loin dans cette voie, penser le système, assumer son constructivisme et son idéalisme non transcendantal pour aboutir à une philosophie écologique, ouvrant nécessairement à une écologie politique. Car il n'est pas possible de ne pas avoir de critères pour motiver notre déchiffrement du monde. Trouver comment vivre ensemble inclut idéologiquement la recherche du juste dans une perspective temporelle³. C'est à cela qu'il faut s'atteler. Reformulons en conclusion ce qui peut servir de socle à une telle recherche en rappelant qu'il n'est pas question de formaliser ce qui ne sera toujours qu'imparfaitement raconté.

Ecrire sa « propre » histoire avec les autres

L'accès au monde ambiant se confirme comme intelligible via l'énoncé qui dévoile des structures déjà configurées. Le va-et-vient entre le monde ambiant et un retour à soi s'interprète comme une herméneutique de soi et du monde, apprentissage fondé sur l'exercice de l'inférence statistique. La temporalité, peut se définir comme un opérateur de possibilisation, via les variations imaginatives. En dérive l'historialité comme un récit plausible de soi, du monde et des autres. Le rappel à soi est le moment du choix authentique de *qui* l'on est et de son attestation : L'affirmation sincère d'une identité narrative.

Cette capacité à être le modélisateur, je me l'assigne ; je me l'atteste. C'est toute la puissance du « je peux » ricœurien qui se résume ici dans cette modélisation de soi comme modélisateur et agent au sein du monde ambiant, et qu'il nous faut bien assumer. J'ai la capacité d'intervenir dans le système et « l'intervention est ce qui assure la clôture du système. »⁴ Cette clôture permet l'unification et le déploiement de tous les temps et de tous les modes et force l'ouverture explicite à la question éthique.⁵ Mais derrière cette pensée « totale » qu'offre Ricœur, il y a – justement – l'impossibilité d'une totalité.⁶ Le système que nous modélisons ne sera jamais qu'un modèle pour comprendre mieux et donner des états à notre décision d'agir.

Le besoin de prévisibilité est alors l'un des moteurs fondamentaux de la narration et de l'inférence, dans la volonté de maîtrise par configuration de l'incertain. De manière incessante, il faut lutter

¹ DASTUR [HPV], p. 87.

² Le terme de naturalisme ici n'oblige en rien au réalisme ou au physicalisme. Il est la forme d'un refus de toute transcendance exogène.

³ Il est possible toutefois d'endogénéiser en partie les principes de justice, comme nous l'étudions ailleurs.

⁴ RICŒUR [TR3], pp. 417.

⁵ « Commencer, c'est donner aux choses un cours nouveau, à partir d'une initiative qui annonce une suite et ainsi ouvre une durée. Commencer, c'est commencer de continuer : une œuvre doit suivre. » (RICŒUR [TR3], p. 415).

⁶ « Nous ne pouvons penser que des systèmes clos, des déterminismes partiels, sans pouvoir extrapoler (...) Le *faire* fait que la réalité n'est pas totalisable ». (RICŒUR [TR3], p. 417).

pour vivre avec l'imprévisible. En imaginant des histoires, on emprisonne l'imprévisible dans l'incertain. Alors le pouvoir de décision, la capacité d'action, peuvent se dévoiler. L'action s'appuie sur un monde recréé par l'histoire nouvelle qui fait émerger de nos histoires accumulées les lois et les règles de décision.

La satisfaction rassurante de la concordance est un autre moteur. Le désir de concordance est un critère de tri, d'organisation, qui fait surgir le sens. C'est *la reconnaissance heureuse du souvenir* de Ricœur à l'aune du quotidien. Quant à se retourner en vieillissant pour mieux pouvoir mesurer le chemin parcouru, c'est bien de *soi* dont il est question, et ce n'est ni plus ni moins une tricherie que tout notre rapport au réel. « La puissance d'unification déployée par l'acte configurant qu'est la *poiësis* elle-même »¹ nous offre la paix – pour un instant seulement, parfois.

¹ RICŒUR [SMCA], p. 169.

Chapitre 4 : Phénoménologie herméneutique et inférence inductive

« Nous sommes dans le monde que notre schématisation permet d'habiter. »¹

L'inférence inductive est un mode de raisonnement ou de pensée qui nous fait aller de l'observé vers l'inobservé, et plus précisément de l'observation d'événements présentant une caractéristique commune vers la prédiction d'un autre événement de même caractéristique, ou vers l'établissement par généralisation d'une *loi* : « la plupart des A sont des B, alors le prochain A sera un B » ; « la plupart des A sont des B, alors tous les A sont des B ».

Ainsi définie, l'on comprend qu'il est difficile de fonder en raison une telle pratique, même si dans les faits nous ne cessons d'y avoir recours. Hume s'en était ému et le *problème de l'induction* est depuis posé dans les termes de son aporie : d'une part, il n'est pas possible de fonder logiquement l'induction, et tout argument visant à la fonder (*nous procédons ainsi depuis la nuit des temps, le futur ressemble au passé*) ne peut faire appel qu'à l'induction elle-même, créant ainsi un raisonnement circulaire ; d'autre part, la pratique de l'induction est partout présente.

De nombreux travaux issus d'approches très différentes (philosophiques, logiques, probabilistes, psychologiques) ont été conduits sur ce thème depuis Hume. Nous en présentons dans une première partie une brève lecture axée sur trois cheminements : les tentatives de fondements statistiques de l'induction, le débat sur l'existence de lois de la Nature, et la phénoménologie de l'induction issue des études de psychologie expérimentale.

Dans une seconde partie, nous confrontons ces différents travaux à l'hypothèse d'*ontogénèse narrative*. Celle-ci peut se formuler comme : 1/ notre accès au réel se fait sous une forme narrative (en un sens large) ; 2/ notre rencontre répétée avec un réel au *présent continu* nous conduit à inférer des *lois* dans un présent de vérité générale (ou *présent d'universalisation*) : à force de constater chaque jour qu'il est en train de manger des pommes, j'infère : « il mange des pommes » comme une règle générale, que je pourrais ensuite réutiliser dans mon corpus de connaissances lorsque je conduirai une nouvelle inférence et/ou prendrai une décision. La métaphore statistique de l'apprentissage bayésien, qui corrige les croyances a priori par l'incorporation des nouvelles informations au fur et à mesure de leur rencontre, permet alors de mieux détailler le fonctionnement de certains process en jeu dans notre rapport au monde. La question ontologique

¹ Olivier ABEL (1996) : « La problématisation du monde et la mimésis de Paul Ricœur », in C. HOOGAERT (Ed.) *Argumentation et questionnement*, Presses Universitaires de France, L'Interrogation philosophique, dorénavant [PM&M].

du nouveau reste toutefois en suspens : pré-existe-t-il ? Réalise-t-il une occurrence d'un possible prédéfini ? Est-il radicalement autre ?

Nous nous tournons alors dans une troisième partie vers la phénoménologie herméneutique. Nous montrons qu'en est possible une lecture acceptant l'inférence et l'apprentissage, au sens où nous les aurons redéfinis, comme clefs essentielles.

Enfants, nous voulions savoir pourquoi. Les réponses offertes ont structuré des enfances sans jamais pourtant dissiper le doute et l'inquiétude sur le fait que ce n'étaient que des histoires et que, le sommeil venu, puis le matin, il nous faudrait réinventer ce monde.

Encore un matin

Le problème de l'induction

Le soleil se lèvera-t-il demain sous prétexte qu'il s'est levé chaque jour jusqu'ici ?

Popper a très jeune cherché sa solution au problème de Hume¹. Pour lui, en « bref : il n'existe rien qui ressemble à une induction par répétition. » Dans le meilleur des cas, « le fait d'admettre la vérité de certains énoncés expérimentaux nous autorise parfois à justifier l'affirmation qu'une théorie explicative universelle est fausse. »² mais jamais elle ne pourra induire une quelconque vérité ou probabilité de vérité. Pour ce qui est de nos habitudes qui, croyons-nous, nous légitiment à l'induction dans la vie de tous les jours, Popper ne considère comme fondées que celles qui s'appuient sur des théories scientifiques et non sur l'observation de répétitions³.

L'autre grand nom de l'inférence est Goodman, depuis sa *nouvelle énigme de l'induction*⁴. Goodman va dans le sens humien d'une induction fondée sur l'habitude, sous réserve de *projectibilité* de la régularité. Goodman propose une *qualité d'implantation*⁵ ou de *naturalité* pour faire le tri entre ce qui est projetable et ce qui ne l'est pas. Un prédicat est *implanté* si ont été utilisés dans le passé le terme lui-même *et* son extension *dans la configuration* où la prédiction est faite. Ce faisant, Goodman ajoute une dimension langagière à la question de l'induction. En revanche, il ne s'attarde pas sur le rôle que peuvent jouer la similarité et la causalité. Quine suggère pour sa part une autre interprétation de la projectibilité d'un prédicat, fondée sur des liens de similarité entre situations, notion dont nous disposons selon lui de façon innée⁶.

Nombreux sont ceux qui ne partagent pas les points de vue de Popper, Goodman ou Quine. Pour Lange par exemple⁷, accepter l'induction comme fondée est certes prendre un risque, mais reste plus raisonnable que de ne pas le faire. Pour lui, la justification de l'induction consiste en un

¹ Il récapitule sa démarche dans Karl POPPER (1972) : *La connaissance objective*, Champs, essais, dorénavant [LCO].

² POPPER [LCO], p. 47 et p. 48.

³ « Ces « fortes croyances pragmatiques » dont nous sommes tous porteurs, comme la croyance qu'il y aura un lendemain, sont-elles les résultats irrationnels de la répétition ? Ma réponse est : non. La théorie de la répétition n'est défendable d'aucune façon. Ces croyances sont pour partie des croyances innées, pour partie des modifications de croyances innées, qui résultent de la méthode d'essai et d'élimination de l'erreur. » (POPPER [LCO], p. 73).

⁴ Nelson GOODMAN (1955) : *Faits, fictions et prédictions*, Les Editions de Minuit, dorénavant [FFP], pp. 86-88.

⁵ Traduction d'*entrenchment* retenue par Martin Abran dans *Faits, fictions et prédictions*.

⁶ QUINE [RO], p. 134.

⁷ Marc LANGE (2011) : "Hume and the problem of induction", in D. M. GABBAY, J. WOODS, S. HARTMANN (Eds.), *Handbook of the History of Logic*, Vol. 10, Elsevier, dorénavant [HPI].

argument de nature préthéorique¹. L'idée est simple : si une proportion de A examinés sont des B dans une proportion m/n , le fait *peu probable* que cette fraction converge vers m/n et en reste proche au fur et à mesure où de plus en plus de A sont examinés est un « fait brut » ; l'hypothèse (alternative à l'hypothèse inductive) d'un pur résultat du hasard n'est pas tenable. Lange pense qu'on a là une justification de l'induction, quel que soit le nom qu'on lui donne.

Nous distinguons ci-dessous trois familles de travaux. La première est statisticienne, elle-même se séparant entre les classiques, ou *fréquentistes*, d'un côté, et les *bayésiens*² de l'autre. La seconde s'interroge sur les lois de la nature et sur leur statut ; de nouveau, deux écoles se présentent : les *régularistes* et les *nécessitaristes*. Enfin, la troisième famille de travaux, qui relève de la psychologie expérimentale, cherche à décrire l'inférence inductive, afin de mieux saisir l'articulation entre logique et habitude au sens de Hume.³

L'existence d'une distribution de probabilité

Pour certains, le monde est naturellement probabilisé et les probabilités sont des objets concrets. Pour d'autres, le monde est probabilisable. Pour d'autres enfin, les probabilités ne sont que la matérialisation de nos croyances. Carnap avait cherché à distinguer explicitement deux concepts de probabilité : un premier pour la confirmation d'une proposition conditionnellement à une autre⁴, un second pour les fréquences.

La loi de succession

Zabell raconte l'histoire de *la loi de succession* (tirage de billes successives dans un sac contenant des billes de différentes couleurs, probabilité d'obtenir au prochain tirage une couleur donnée ayant déjà observé le résultat de n tirages)⁵. Si le sac contient des billes rouges et des billes noires,

¹ Comme Laurence Bonjour qui pense qu'il y a des vérités *nécessaires* qui ne sont pas de nature analytique (Laurence BONJOUR (1986): "A Reconsideration of the Problem of Induction", *Philosophical Topics*, dorénavant [RPI]).

² L'école *bayésienne* utilise les probabilités comme moyen de traduire numériquement un degré de croyance. Le théorème de Bayes de mise à jour des croyances peut s'appliquer à toute proposition, quelle que soit la nature des variables et indépendamment de toute considération ontologique.

³ Il existe d'autres thèmes en débat au sujet de l'induction que nous ne développons pas ici. Notons en particulier la difficulté d'autonomiser le processus d'induction hors du modèle théorique présumé et de la contingence des observations. Pour John Norton, par exemple, le raisonnement inductif ne repose pas sur des règles générales : des inférences inductives particulières sont réalisées dans des environnements spécifiques, et une forme de schématisation s'y mélange aux faits concrets, rendant chaque fois unique le raisonnement inductif. Ainsi pour lui, toute induction est « locale ». On s'appuie sur des éléments concrets pour faire une induction. Ces éléments eux-mêmes provenant d'inductions préalables, etc. jusqu'à ce qu'on aboutisse à un corpus de connaissances premières (John NORTON (2003): "A Material Theory of Induction", *Philosophy of Science*, dorénavant [MTI]). Mais quelles sont-elles ? s'interroge Thomas Kelly, voyant là la vengeance en retour de l'analyse humienne (Thomas KELLY (2010): "Hume, Norton, and Induction Without Rules", *Philosophy of Science*, dorénavant [HNI]).

⁴ La mesure quantitative de confirmation – probabilité conditionnelle subjective – est définie de manière axiomatique par Carnap, Ramsey, et de Finetti de façon à respecter des contraintes de rationalité ou l'absence d'opportunité d'arbitrage (l'inexistence de paris intrinsèquement gagnants). Par ailleurs, le théorème de Cox-Jaynes démontre que toute forme d'acquisition de connaissance (respectant certaines propriétés qui permettent de la qualifier de « cohérente ») est isomorphe à la théorie bayésienne des probabilités qui s'appuie sur de telles probabilités conditionnelles subjectives.

⁵ Sandy L. ZABELL (2011): "Carnap and the logic of inductive inference", in D. M. GABBAY, S. HARTMANN and J. WOODS (Eds.), *Handbook of the history of logic*, Vol 10, Elsevier, dorénavant [CLII].

en proportion p inconnue, alors la probabilité d'avoir une rouge au $n+1^{\text{ème}}$ tirage, si on a déjà observé k tirages rouges sur n tirages, est de $(k+1)/(n+2)$.

On pourrait alors penser que le soleil a pas mal de chance de se lever demain. Pour cela toutefois, il a fallu supposer une distribution uniforme de p avant le tout premier tirage, avec différents arguments selon qu'on suppose p « proportion inconnue » ou p « croyance a priori ». De fait, le modèle sous-jacent n'est pas neutre. D'ailleurs, la loi de succession pose quelques difficultés. Par exemple, ayant observé n corbeaux, chaque fois noirs, je peux calculer à l'aide de la formule précédente la probabilité que le prochain corbeau soit noir lui-aussi ; de même, je peux calculer la probabilité que les N prochains corbeaux observés soient noirs. Problème : la probabilité que les N prochains soient noirs tend vers zéro quand N tend vers l'infini : bref, la généralisation échoue. Et la seule façon de contourner ce paradoxe serait de donner une probabilité a priori en faveur de l'existence de cette loi générale !¹

L'argument de l'échantillonnage

L'argument de l'échantillonnage est une autre réponse statistique au problème de l'induction. La forme d'induction de William reprise et affinée par Stove² est connue sous le nom d'*inférence inversée* : il s'agit d'inférer une caractéristique d'une population sur la base de prémisses issues d'un échantillon assez large³. Stove montre formellement qu'il est *nécessairement* vrai qu'une inférence de ce type présente une probabilité élevée d'être vraie dans certains cas (lorsque l'échantillon est effectivement assez large). Pour Stove, montrer qu'il existe au moins une induction *fondée en raison* suffit à faire « tomber » le problème de Hume. Il faut toutefois remarquer que cet argument ne répond pas à la question humienne fondamentale de la possibilité que le monde change entre aujourd'hui et demain et que le soleil ne se lève plus. Cette critique est souvent

¹ Lorsque le nombre de couleurs dans le sac de billes augmente, est requise la propriété d'*échangeabilité* : il faut que l'ordre d'apparition des couleurs n'ait pas d'incidence sur la probabilité du $n+1^{\text{ème}}$ tirage, et que seul compte le nombre d'apparitions de chacune des couleurs. L'échangeabilité est un concept intéressant dans une réflexion phénoménologique sur le temps. Cette propriété n'est pas anodine, ce qui apparaît lorsqu'on essaie de généraliser cette notion : l'échangeabilité en effet peut ne pas être parfaite, entre l'identité des billes (*échangeabilité totale*) et l'absence de lien entre elles : ainsi, l'*analogie* entre deux événements est un cas d'*échangeabilité partielle* : l'analogie temporelle est modélisable ; celle en termes de similarité reste en attente de son cadre mathématique. Zabell a également formalisé la loi de succession lorsqu'on ignore les couleurs existantes dans le sac, ou *problème d'échantillonnage des espèces* ; il s'agit alors d'échangeabilité non plus de séquences d'observations mais de partitions (Sandy L. ZABELL (1992): "Predicting the unpredictable", *Synthese*, dorénavant [PTUP]).

² Donald WILLIAMS (1953): "On the Direct Probability of Inductions", *Mind*, dorénavant [ODPI]. David Charles STOVE (1986): *The Rationality of Induction*, Oxford University Press, dorénavant [TRI].

³ Idée assez naturelle : pour faire simple, si la population est constituée de n corbeaux, si j'en extrais un échantillon de taille m et qu'ils sont tous noirs, alors il y a, à partir de m assez proche de n , une probabilité élevée que ce soit le cas de tous les corbeaux de la population. Il est en effet possible de calculer cette probabilité en fonction de m et de n , et donc, pour n donné, de donner cette probabilité. Pour McGrew, cette induction peut être reformulée comme *directe* : plutôt que d'aller de l'échantillon vers l'ensemble de la population, il est possible de poser directement la probabilité p relative à la population d'avoir la caractéristique X , de supposer que l'élément a est un membre aléatoire de cette population, pour conclure que la probabilité pour a d'avoir X est p . Or p est, pour un échantillon suffisamment grand où X est de fréquence m/n , tel que $|p - m/n| \leq \epsilon$, sachant qu'il existe toujours n pour un ϵ petit fixé. (Timothy MCGREW (2001): "Direct Inference and the Problem of Induction", *The Monist*, dorénavant [DIPI]).

également avancée sous une forme plus technique, réclamant que l'échantillonnage soit aléatoire. Mais sous cette forme technique, cette critique peut être elle-même mise à mal¹.

Godfrey-Smith² fait partie de ceux qui pensent que l'échantillon doit être aléatoire pour permettre une généralisation inductive, mais son approche est intéressante pour deux autres raisons. En premier lieu, elle vise à séparer explicitement deux types d'induction : d'une part, l'induction statistique de généralisation à partir d'échantillons (aléatoires, donc) ; d'autre part, lorsqu'on ne peut pas échantillonner, l'induction qui s'appuie sur des arguments de causalité et de typicalité (les F ont des traits communs en relation causale avec G qui permettent une généralisation). C'est conditionnellement à ce savoir (l'existence de traits communs et de la relation causale) que l'inférence est conduite. S'agit-il encore d'induction ? Le nombre d'observations continue de jouer un rôle, mais, pour Godfrey-Smith, il s'agit plus d'un rôle pratique qu'épistémique.³ En second lieu, Godfrey-Smith considère qu'une induction se fait au moyen d'un ajustement mutuel des jugements à propos des cas et des jugements à propos des règles générales, avec l'aide de l'intuition que nous avons des deux. Rawls, créditant Goodman, a baptisé cette méthode d'*équilibre réfléchi*⁴.

La théorie de l'apprentissage statistique

Les approches statistiques les plus récentes ne se posent plus les questions en termes d'échantillonnage ou de loi de succession, et assument le caractère subjectif des probabilités mises à jour de façon bayésienne tout en présupposant l'existence d'une distribution de probabilités cohérente avec les données observées. L'inférence inductive y est part d'un processus d'apprentissage au sens large, incluant les deux types d'induction proposés par Godfrey-Smith. Pour Steel⁵ par exemple, le raisonnement inductif implique l'existence de règles servant à conduire l'inférence mais ces règles sont elles-mêmes fonctions des données observées. Les connaissances contextuelles jouent un rôle important dans ce type de modèle, puisque les mesures de probabilité sont conditionnées par l'ensemble des connaissances d'arrière-plan⁶. Dans ces approches, que l'on

¹ Sous le voile de l'ignorance, n'importe quel échantillon est par nature aléatoire ; seule une connaissance supplémentaire permet d'envisager un biais d'échantillonnage (Scott CAMPBELL and James FRANKLIN (2004): "Randomness and the Justification of Induction", *Synthese*, dorénavant [RJ]).

² Peter GODFREY-SMITH (2011): "Induction, Samples, and Kinds", in J. CAMPBELL, M. O'ROURKE, and M. SLATER (Eds.), *Topics in Contemporary Philosophy Volume 8*, MIT Press, dorénavant [ISK].

³ Par ailleurs, l'introduction de lois permet d'éviter la condition de *naturalité* (*entrenchment*) de Goodman. Godfrey-Smith s'appuie sur Jackson (Frank JACKSON (1975): "Grue", *The Journal of Philosophy*, dorénavant [GRUE]) qui évite la difficulté de la *projectibilité* en introduisant comme prémisse supplémentaire une condition contrefactuelle qui dit que *si quelqu'un avait échantillonné dans le passé, il aurait trouvé la bonne conclusion*.

⁴ « nous ne jugeons la validité d'une règle normative que si elle confirme nos intuitions, et nous ajustons aussi nos intuitions de manière à les rendre conformes à nos règles normatives, jusqu'à ce que nous ayons atteint l'état d'équilibre, obtenu par des ajustements successifs. » (Pascal ENGEL (1992) : « Trois formes de normativité », in P. ENGEL (Ed.), *Lire Davidson – Interprétation et holisme*, Editions de l'Eclat, dorénavant [TFDN], p. 218). Harman et Kulkarni détaillent l'idée d'une méthode inductive explicitant un équilibre réfléchi. Mais pour eux, ces méthodes sont fragiles (Gilbert HARMAN and Sanjeev KULKARNI (2012): *Reliable reasoning: Induction and statistical learning theory*, MIT Press, dorénavant [ISLT], p. 10).

⁵ Daniel STEEL: "Inductive Rules, Background Knowledge, and Skepticism", *mimeo*, dorénavant [IRBK] ou Daniel STEEL (2010): "What if the Principle of Induction is Normative? Formal Learning Theory and Hume's Problem", *International Studies in the Philosophy of Science*, dorénavant [WPIN].

⁶ Steel définit un problème inductif comme une séquence d'observations ($\mathcal{D}$), un ensemble de connaissances d'arrière-plan ($\mathcal{K}$), une partition d'hypothèses ($\mathcal{H}$) et une condition de succès (S). $\mathcal{K}$ peut par exemple ordonner ou pondérer les flux d'information, $\mathcal{H}$ est une partition des possibles pour certaines prévisions et la condition de succès peut être de converger vers la vérité à long terme, ou ne pas trop se tromper à court

nomme *Théorie de l'apprentissage statistique*, le choix de la méthode inductive dépend du critère retenu – minimiser l'erreur sur les données n'est qu'un des critères possibles et le bayésianisme n'est finalement qu'une des règles inductives possibles dont on vérifie qu'elle est effectivement *qualifiable*.

L'intérêt de ces méthodes est de mieux contrôler les limites rationnelles de l'induction statistique en fonction des règles et de l'échantillon de données¹. Avec des considérations moins formelles, Gelman et Shalizi² soutiennent également que l'approche bayésienne dans un processus d'apprentissage est finalement assez en phase avec une philosophie des sciences hypothético-déductive, dès lors que cet apprentissage est vu comme un processus itératif de construction de modèle, d'inférence a posteriori, et de test de modèle : l'inférence a posteriori joue le rôle de *science normale*, le test de modèle permet la *falsification*, et la construction de modèle témoigne du *potentiel de progrès* ou de révolution scientifique³. Comme nous le verrons après quelques considérations sur les lois causales et les lois de la Nature, ces avancées convergent avec les travaux conduits en philosophie expérimentale.

terme, etc. Dans ce cadre, une règle inductive est un ensemble de fonctions de $\mathcal{D}$ vers $\mathcal{H}$, qui vise S étant donné $\mathcal{K}$. Une règle logiquement fiable dans une situation donnée est une règle pouvant donner la bonne prédiction quelle que soit cette dernière. Le choix de la règle dépend donc du problème inductif lui-même, et donc des connaissances d'arrière-plan. À titre d'exemple, les tests statistiques de significativité en dépendront (forme de la distribution de probabilité). Le principe d'induction (PI) est alors nécessaire et suffisant pour assurer la fiabilité logique dans le cas simple de l'induction énumérative. La réponse à Hume est alors d'interpréter le PI comme une affirmation normative, justifiée par un argument moyens-fins non-empirique : une règle inférentielle est une solution mathématique à un problème épistémique spécifié.

¹ Ces méthodes arbitrent entre la capacité prédictive et la simplicité des règles d'inférence. Vapnik (Vladimir VAPNIK (2000): *The Nature of Statistical Learning Theory*, Springer, dorénavant [NSLT], p. 293) est à l'origine de la *dimension de Vapnik-Chervonenkis*, qui mesure la *richesse* de l'ensemble de règles (Vapnik et Chervonenkis ont montré que l'induction énumérative est valide, quelle que soit la distribution de probabilité supposée, si et seulement si l'ensemble C des règles a une VC-dimension finie (Vladimir VAPNIK and A. Ya CHERVONENKIS (1968): "On the uniform convergence of relative frequencies of events to their probabilities", *Theory of Probability and Its Applications*, dorénavant [UCRF]). Pour donner une intuition, la VC-dimension d'un ensemble de points est le nombre maximal de points que ces règles permettent de différencier (en faisant passer des droites entre eux sur un plan, par exemple). Vapnik a ensuite fait le lien entre la VC-dimension et la falsifiabilité au sens de Popper, en fonction de la taille de l'échantillon de données disponible. On peut alors définir la notion de *PAC apprentissage* (*probably approximately correct learning*). David Balduzzi montre autrement qu'apprentissage et falsification sont liés (David BALDUZZI (2014): "Falsifiable implies Learnable", *arXiv preprint*, dorénavant [FIL]). Pour lui, si une théorie est falsifiable, alors elle est *apprenable*. Pour cela, il définit la précision prédictive d'une stratégie comme la fraction d'événements futurs bien identifiés. Le risque prédictif sur une séquence est la différence entre la précision prédictive d'une stratégie et la précision explicative de la théorie. Ce n'est pas une mesure absolue, puisqu'elle dépend du pouvoir explicatif de la stratégie. Il définit alors une *stratégie optimale* comme une stratégie dont le risque prédictif est asymptotiquement négligeable, puis une théorie *apprenable* comme une théorie qui admet une stratégie optimale. La falsifiabilité est la fraction d'hypothèses sur une séquence que la théorie ne peut expliquer (la mesure qu'il en propose est l'espérance de la distribution des erreurs). Une théorie est falsifiable si cette fraction tend vers 1. Enfin, il montre que si une théorie est falsifiable elle est apprenable.

² Andrew GELMAN and Cosma SHALIZI (2012): "Philosophy and the practice of Bayesian statistics in the social sciences", in H. KINCAID (Ed.), *Oxford handbook of the philosophy of the social sciences*, Oxford University Press, dorénavant [PPBS].

³ Pour cela, il faut considérer les probabilités a posteriori comme une mesure scientifique plutôt que comme l'énoncé de croyances subjectives et conduire le test de modèle comme en théorie des tests *classiques* et non dans une logique de comparaison de modèles sur la base des probabilités a posteriori.

L'existence des lois de la Nature

Armstrong vs Lewis

Les modèles statistiques d'inférence sont donc aujourd'hui dotés de *règles* représentant des connaissances d'arrière-plan. Pour certains, ces règles sont des *lois*, régissant les événements. La théorie *régulariste* présente les *lois de la Nature* comme des généralisations contingentes de simples descriptions des événements auxquels elles s'appliquent. Autrement dit, elles sont de pures constatations de régularités statistiques sans fondement ontologique associé. A l'inverse, la théorie *nécessitariste* y voit un ensemble réduit de lois *nécessaires* pour que le monde soit monde. On peut associer le nom d'Armstrong pour cette dernière et celui de Lewis pour la théorie régulariste. Pour Armstrong¹, les lois sont des connexions nécessaires entre universaux qui ne dépendent pas des événements du monde, mais les déterminent, les contraignent et les gouvernent. L'observation de régularités est alors le mieux expliquée par l'hypothèse de lois de la Nature, qui permettent dès lors d'*inférer* – de tirer des conclusions sur le non-observé.

Menzies et les cours d'événements

Une approche qui nous paraît plus inspirante est celle de Menzies. En 1993 il affiche son désaccord tant avec Lewis qu'avec Armstrong et propose une alternative². Une loi serait *loi de la Nature* si elle est robuste ou résiliente à toute expérimentation réelle ou hypothétique. Il faut pour cela *délibérer*, ce qui requiert l'évaluation d'un *cours d'événements*, assujetti à ma décision ou à la décision d'un autre agent³. Pour Menzies, ce concept de cours d'événements est un concept primitif, que possède tout agent décideur et qui serait acquis très tôt.

Menzies n'a pas ultérieurement approfondi spécifiquement cette piste, mais ses travaux conservent les idées de cours d'événements et d'*interférence* dans ce cours d'événements. Il a en effet orienté ses efforts sur la possibilité de représenter la causalité – vue comme lien entre particuliers dans un événement (*token-causation*) – au sein d'un système de relations structurelles. Un tel système de relations structurelles ne témoigne pas d'une vision mécaniciste du monde qu'aurait Menzies⁴, mais plutôt celle d'une métaphysique qui permet à différents types de systèmes de proposer des lectures causales simultanément. Dans ce cadre, il est intéressant de souligner que ni le modèle causal ni les lois ne sont connus ex ante.

¹ David M. ARMSTRONG (1983): *What is a Law of Nature?*, Cambridge University Press, dorénavant [WILN].

² Menzies reproche à Lewis de ne pouvoir faire la différence entre les généralisations sous forme de loi et celles qui ne sont vraies qu'accidentellement. Il souligne par ailleurs les questions d'identification que pose l'approche d'Armstrong et, plus fondamentalement, il critique son ontologie des *états de choses* (Peter MENZIES (1993): "Laws of Nature, Modality and Humean Supervenience", in J. BACON, K. CAMPBELL and L. REINHARDT (Eds.), *Ontology, Causality and Mind, essays in Honour of D. M. Armstrong*, Cambridge University Press, dorénavant [LON]).

³ C, un *cours d'événements* possible expérimentalement, tel qu'il existe un agent qui peut déclencher C en exécutant une action. Menzies construit ensuite un opérateur modal, dans une démarche proche de celle de Lewis pour la définition des *mondes possibles*, mais moins exigeant, puisqu'il repose sur une délibération/évaluation. Cet opérateur lui permet finalement de qualifier une loi de la Nature comme une loi résiliente à toute expérimentation réelle ou hypothétique.

⁴ Pour reprendre ses mots, celle d'un « austère physicalisme » (Peter MENZIES: *Difference-Making in context*, Macquarie University ResearchOnline, dorénavant [DNIC]).

Menzies et les modèles structurels de causalité

En 2002, Menzies offre une lecture des travaux de Pearl sur la modélisation de *token-causation*¹. L'idée simple derrière le formalisme retenu est de définir un *monde par défaut* dans lequel se déroulerait *par défaut* un certain process. L'idée de causalité doit alors être comprise à la marge de ce monde par défaut comme une différence que produit une *interférence* dans le cours d'événements *naturel*. Menzies développe en 2010 cette idée en faisant glisser le concept de naturel vers celui de *normal* et de *norme*². Pour parler de causalité selon lui, il convient de disposer d'un process de référence *et* d'un process perturbé par une intervention dans le système, ayant dans les deux cas recours à des généralisations – et donc implicitement à ce qu'il appelait des *Lois (de la Nature)* auparavant.

Hitchcock et Knobe³ ont, sur ce point, une proximité avec Menzies. Pour eux, nous classifions les événements sur une échelle allant du *normal* à l'*anormal*, à partir de *scripts* que nous concevons pour des situations stéréotypiques. Lorsque de l'anormal se produit, nous considérons comme contrefactuels pertinents ceux qui auraient impliqué une issue plus normale. Les *normes* envisagées sont de trois types : statistiques ; prescriptives (en séparant les normes morales, légales, ou plus généralement celles induites socialement par les institutions) ; enfin, les normes de fonctionnement correct qui s'appliquent à tout organisme, biologique ou non. Nous voilà arrivés dans le registre de la psychologie.

L'induction au quotidien, et sa formalisation

L'induction catégorielle

Pour Sloman et Lagnado⁴, la partie descriptive de l'inférence chez Hume souffre de plusieurs défauts. En premier lieu, Hume semble faire l'hypothèse d'un sens objectif de la similarité qui permet d'aller de causes *comme* à des effets *comme*, et vice versa. Cette capacité à faire à chaque

¹ Peter MENZIES (2002): "Causal Models, Token-Causation and Processes", *long version of a paper contributed to the symposium 'Causation and Bayesian Networks' at the PSA 2002*, dorénavant [CMTC]. Un modèle causal est un triplet $\langle U, V, E \rangle$, où U est une ensemble de variables exogènes, V , un ensemble d'endogènes et E un ensemble d'équations structurelles qui donnent la valeur de chaque endogène comme fonction des valeurs des autres variables. On peut imaginer les variables à droite de l'équation comme les antécédents d'un contrefactuel, et celle de gauche comme la conséquence de ce contrefactuel. Chaque équation fait valoir plusieurs contrefactuels, un pour chaque assignement des variables qui rendent valide l'équation. D'autres contrefactuels, non directement modélisés dans les équations structurelles, peuvent être étudiés, en remplaçant une équation par une autre stipulant le contrefactuel, notamment par exemple en contraignant une endogène à une valeur fixée. On définit alors la *dépendance contrefactuelle* au sein du système : une variable Y dépend contrefactuellement d'une variable X dans un modèle causal M si et seulement si il est le cas que $X=x$ et $Y=y$ et qu'il existe $x' \neq x$ et $y' \neq y$ tel que le résultat obtenu en remplaçant X par x' est $Y = y'$. C'était déjà l'idée de Lewis pour permettre de définir la causalité entre particuliers (David LEWIS (1973): "Causation", *The journal of philosophy*, dorénavant [CAUS]). Ces concepts ne suffisent pas selon Menzies : il faut définir également la notion de *process intrinsèque* et de *process effectif* qui permettent alors de comparer les deux situations et de définir convenablement la causalité au sein d'un modèle.

² Peter MENZIES (2010): "Norms, causes, and alternative possibilities", *Behavioral and brain sciences*, dorénavant [NCAP].

³ Christopher HITCHCOCK and Joshua KNOBE (2009): "Cause and norm", *The Journal of Philosophy*, dorénavant [C&N].

⁴ Steven A. SLOMAN and David A. LAGNADO (2005): "The Problem of Induction", in K. Holyoak and R. G. Morrison (Eds.), *The Cambridge handbook of thinking and reasoning* (2005), Cambridge University Press, dorénavant [PI].

fois une sélection au sein d'un grand nombre de dimensions de similarité et à généraliser d'un objet donné à un autre, ou au même dans d'autres lieux et moments, relève pour eux de la description *même* de l'induction. En second lieu, dire que l'inférence inductive n'est pas fondée en raison n'implique pas l'absence de *raisonnement réflexif* dans certaines de nos inductions. Une étude expérimentale des processus d'induction doit donc être conduite.

Heit et alii¹ ont récemment proposé un bilan des différentes approches et des différents modèles utilisés dans les travaux de psychologie expérimentale sur l'induction. Ils décrivent les *phénomènes* de l'induction mis en évidence, ceux liés à la *similarité*, puis ceux liés à une *base de connaissance* d'arrière-plan et à la mobilisation de relations causales².

A partir des années 1970, à la suite des travaux de Rosch notamment³, la similarité est devenue une clef importante pour comprendre l'induction. Les travaux expérimentaux inspirés par l'idée de *projectibilité* cherchaient à modéliser et tester l'apprentissage par généralisation. Sloman et Lagnado considèrent que de telles approches étaient trop réductionnistes, car s'appuyant sur des généralisations le long de dimensions spécifiques, le plus souvent liées aux sens et supposant implicitement que des prédicats plus complexes pourraient être décomposés en un ensemble de prédicats unidimensionnels. Dès la fin des années 70, (Amos) Tversky⁴ a proposé une mesure de

¹ Brett K. HAYES, Evan HEIT, and Haruka SWENDSEN (2010): "Inductive reasoning", *Cognitive science*, dorénavant [IR].

² Les *phénomènes liés à la similarité* : la similarité entre conclusion et prémisses favorise l'induction. La typicalité des prémisses (et possiblement celle de la conclusion) renforce l'induction. L'homogénéité de la conclusion également. La diversité des prémisses joue un rôle dans l'inférence d'une loi générale : on est plus enclin à tirer la conclusion que tous les mammifères aiment les oignons sur les prémisses que les hippopotames et les hamsters les aiment plutôt que sur celles que les hippopotames et les rhinocéros les aiment. L'importance de la diversité des prémisses dans l'induction concerne plus les adultes que les enfants, même si on a pu en montrer le rôle significatif pour des enfants de 5 ans (Evan HEIT and Ulrike HAHN (2001): "Diversity-based reasoning in children", *Cognitive psychology*, dorénavant [DBRC]). En revanche, certaines inférences semblent non-rationnelles : par exemple, le phénomène d'inclusion fallacieuse (*inclusion fallacy*) où l'inférence la plus forte est la plus générale (des corbeaux aux oiseaux plus fort que des corbeaux aux autruches). Voir également Osherson et alii qui recensent 13 phénomènes qualitatifs dans les inductions catégorielles expérimentales (Daniel N. OSHERSON, Ormond WILKIE, Edward E. SMITH, Alejandro LOPEZ and Eldar SHAFIR (1990): "Category-Based Induction", *Psychological Review*, dorénavant [CBI]).

³ Eleanor H. ROSCH (1973): "Natural categories", *Cognitive psychology*, dorénavant [NC], ou Eleanor H. Rosch (1999): "Principles of categorization", in E. MARGOLIS and S. LAURENCE (Eds.), *Concepts: core readings*, MIT Press, dorénavant [POC].

⁴ Par exemple, dans Amos TVERSKY (1977): "Features of similarity", *Psychological Review*, dorénavant [FOS]. Soit $D = \{a, b, c, d, \dots\}$ un domaine d'objets. Chaque objet est représenté par des ensembles de traits $A, B, C, \dots$ associés à $a, b, c, \dots$. Soit $s(a, b)$ une mesure de similarité de a à b dans D . C'est une échelle ordinale. Elle est supposée respecter les propriétés suivantes : 1/ *appariement* : $s(a, b)$ est une fonction $F(A \cap B, A - B, B - A)$. 2/ *monotonie* : $s(a, b) > s(a, c)$ chaque fois que $(A \cap B) \supset (A \cap C)$ et $(A - B) \subset (A - C)$ et $(B - A) \subset (C - A)$. Ce qui signifie que la similarité s'accroît si on ajoute des traits communs ou si l'on supprime des traits distinctifs. Toute fonction F vérifiant 1 et 2 est dite *fonction d'appariement*. 3/ *indépendance* : on définit l'accord entre deux paires (a, b) et (c, d) comme le fait qu'il existe un des 3 sous-ensembles arguments de F qui peut être substitué à l'autre. Alors : si les paires (a, b) et (c, d) d'une part, et (a', b') et (c', d') d'autre part, s'accordent sur deux arguments et que (a, b) et (a', b') d'une part, et (c, d) et (c', d') s'accordent sur le troisième, on a, sous l'hypothèse d'indépendance : $s(a, b) \geq s(a', b')$ si et ssi $s(c, d) \geq s(c', d')$ (bref, l'ordre apparaissant entre deux facteurs est indépendant du troisième). 4/ *solvabilité* : il faut que l'espace des traits soit assez riche pour permettre l'inférence 5/ *invariance* : préservation des écarts entre facteurs. Le théorème de représentation assure alors sous 1-5 qu'il existe une échelle de similarité S et une échelle non-négative f telle que pour tout a, b, c, d de D : $S(a, b) > S(b, c)$ si et ssi $s(a, b) > s(b, c)$; $S(a, b)$ est une fonction linéaire de $f(A \cap B)$, $f(A - B)$ et $f(B - A)$: $S(a, b) =$

similarité multidimensionnelle fondée sur un ensemble de propriétés dépendant du contexte. Dans les années 90, les travaux se sont multipliés. Corter et Gluck¹ ont donné par exemple une mesure de l'intérêt prédictif des différentes catégories en jeu, supposant ensuite que les plus prédictives sont les plus résilientes dans le langage².

Relations causales et modèles structurels statistiques

Lorsqu'elles existent, les relations causales (des modèles explicatifs et des connaissances plus complexes reliant prémisses et conclusions) dominent empiriquement les aspects catégoriels dans les processus d'induction. On observe ce phénomène chez les adultes comme chez les enfants de 5 ans. L'induction catégorielle n'en a pas pour autant été abandonnée, et des modèles de *théorie de la pertinence* (*relevance theory*) visent à en garder la logique tout en l'ouvrant à d'autres types d'inférence en fonction des thèmes.

Pour Sloman et Lagnado, la piste à suivre pour bien décrire l'induction est celle de l'induction catégorielle reposant sur un corpus de connaissances causales. La projection d'un prédicat d'une catégorie sur une autre dépend de ce que les deux catégories partagent. Et, plus spécifiquement, la force de l'argument dépend de la capacité à expliquer *pourquoi* la catégorie présente la caractéristique que formule le prédicat. Sloman³ avait déjà montré que l'argument est plus fort si les prémisses et la conclusion sont explicables de la même façon. Ainsi, les catégories jouent un rôle

$\theta f(A \cap B) - \alpha f(A - B) - \beta f(B - A)$ avec $\theta, \alpha, \beta > 0$. Tversky suggère d'avoir recours à cette mesure pour étudier les métaphores. Nous verrons au *Chapitre 9* que l'analyse des métaphores ou de l'humour s'appuie aujourd'hui sur d'autres types de distance.

¹ James E. CORTER and Mark A. GLUCK (1992): "Explaining basic categories: Feature predictability and information", *Psychological Bulletin*, dorénavant [EBC]. Soit la catégorie c définie par un ensemble d'instances $C = \{o_1, o_2, \dots, o_n\}$. Une instance o peut être elle-même définie par un ensemble de traits : $F = \{f_1, f_2, \dots, f_m\}$. Supposons que la seule information d'une personne R à propos de o soit son appartenance à c . Quelle valeur cette connaissance apporte-t-elle ? Quel est l'accroissement de la capacité à deviner correctement les traits de o sachant que o_t est un membre de c . Sans cette connaissance la probabilité que o_t ait le trait f_k est fondée sur $P(f_k)$. Supposons que R estime correctement cette probabilité d'expériences passées. La probabilité de deviner correctement est alors $(f_k)P(f_k) = P(f_k)^2$. Supposons maintenant qu'il est informé lorsqu'une instance appartient à c et que R mesure correctement $P(f_k/c)$. A présent R imagine que o a le trait f_k avec la probabilité $P(f_k/c)$ et sa probabilité de succès sera à nouveau $P(f_k/c)^2$. Si enfin l'information que o appartient à c est de probabilité $P(c)$. Alors l'amélioration est $P(c)[P(f_k/c)^2 - P(f_k)^2]$. Si on fait la somme sur toutes les m instances f_k alors on a $CU(c, F) = \sum_{k=1, m} [P(f_k/c)^2 - P(f_k)^2]$ (*Category Utility de c*).

² Parmi les modèles d'induction fondés sur la similarité, existent notamment le modèle de *couverture / similarité* (*Similarity/Coverage Model – SCM*) qui se focalise sur les similarités taxinomiques entre les catégories des prémisses et celle de la conclusion, à partir de deux facteurs : un facteur de similarité mesurant les traits partagés et un facteur de couverture, mesurant la similarité maximale moyenne entre les catégories des prémisses et la catégorie incluant à la fois les prémisses et la conclusion. Le modèle suppose également que le *calcul* des similarités est plus complexe que celui de la couverture, ce qui justifie les résultats différents obtenus pour les adultes et pour les enfants. Le second modèle classique est celui fondé sur les *traits* (*Feature-Based Induction Model – FBIM*). FBIM est un réseau *neuronal* qui apprend les associations entre des nœuds d'entrée représentant les traits des catégories des prémisses et un nœud de sortie pour la propriété considérée. La conclusion active le même nœud de sortie en proportion des traits partagés par les prémisses et la conclusion. Le FBIM permet de mieux rendre compte que le SCM des déviations comme *l'inclusion-fallacy*, mais en revanche rend dans certains cas mal compte du phénomène de typicalité. Quoiqu'il en soit, ces deux modèles déjà anciens sont aujourd'hui en difficulté pour expliquer des phénomènes observés dans l'induction qui ne relèvent plus seulement de la catégorisation mais aussi de l'usage de relations causales et plus généralement de la base de connaissance d'arrière-plan.

³ Steven A. SLOMAN (1994): "When explanations compete: The role of explanatory coherence on judgements of likelihood", *Cognition*, dorénavant [WEC].

même sous l'hypothèse d'induction via un système causal. Toutefois, Sloman et Lagnado concluent que les croyances sur la façon dont le monde fonctionne influencent l'induction au moins autant que le fait de partager des propriétés, y compris chez les enfants¹.

Les modèles bayésiens de révision des croyances poursuivent autrement cet objectif de mêler structure causale et statistique. Les prémisses jouent le rôle d'une observation nouvelle (en un sens élargi) conduisant à une révision des croyances sur la base desquelles est estimée la plausibilité de la conclusion. Cette approche par des *modèles structurels statistiques* (*Structural statistical models*) est prometteuse : elle présente à la fois un mécanisme clair de dérivation des probabilités a priori à partir d'une base de connaissance d'arrière-plan et elle permet également la mise en œuvre de différentes formes de connaissances. On peut notamment citer les travaux de Griffiths, Kemp et Tenenbaum². La valeur de leur approche est dans l'entrelacement entre structures et statistiques, qui permet de mieux s'approcher de la flexibilité du raisonnement humain³.

¹ Lagnado et Sloman se sont interrogés sur la façon dont on apprenait des structures causales au travers d'expérimentations. Les indices qui sont donnés aux sujets de l'expérience relèvent de trois catégories : la succession temporelle, la co-variation et la possibilité d'intervenir sur le système pour observer les résultats. Il apparaît que la succession temporelle domine la co-variation (au risque d'inférences erronées, comme l'éclair et le tonnerre). La possibilité d'intervenir, avec des indices temporels, améliorent les résultats obtenus avec des indices de co-variation mais cette possibilité de tester ses propres hypothèses ne semble apporter de la valeur que lorsque les indices temporels sont imparfaits (David A. LAGNADO and Steven A. SLOMAN (2006): "Time as a Guide to Cause", *Journal of Experimental Psychology, Learning, Memory, and Cognition*, dorénavant [TGC]).

² Leur modèle vise à prendre en compte une riche base de connaissance d'arrière-plan et à modéliser comment différents types de connaissances conduisent aux différentes formes de raisonnement observées selon les contextes. Le modèle peut « raisonner » sur des catégories, dans une logique spatiale, dans une logique à seuil et dans une logique causale. Chacun de ces quatre modes de raisonnement repose sur un cadre formel unifié et réalise des inférences probabilistes sur la généralisation de nouvelles propriétés. Les a priori sont mobilisés selon le mode de raisonnement en fonction des différentes relations existantes dans chacun des quatre univers (Charles KEMP and Joshua B. TENENBAUM (2009): "Structured statistical models of inductive reasoning", *Psychological review*, dorénavant [SSM], ou Thomas L. GRIFFITHS and Joshua B. TENENBAUM (2009): "Theory-based causal induction", *Psychological review*, dorénavant [TBCI]).

³ Il existe d'autres travaux sur l'apprentissage statistique qui explorent d'autres voies. On peut citer notamment Goldstein et alii (Michael H. GOLDSTEIN, Heidi R. WATERFALL, Arnon LOTEM, Joseph Y. HALPERN, Jennifer A. SCHWADE, Luca ONNIS, and Shimon EDELMAN (2010): "General cognitive principles for learning structure in time and space", *Trends in cognitive sciences*, dorénavant [LSTS]) qui posent le problème de la façon suivante : « Developing cognitive systems overcome 'confusion' by discovering ways in which reality can be structured. They extract reliable units and relationships from the input (e.g. co-occurring sequences of phonemes and the regularities in their juxtaposition), thereby becoming capable of principled, systematic generalization over those units – the epitome of sophisticated cognition. Distilling spatial and temporal patterns in the stream of experience makes prediction of events and actions possible. Thus the primary goal of development – sensory, motor and, arguably, conceptual – is to learn structure in space and time. » et qui aboutissent à une règle de sélection qui retient à la fois la significativité statistique et ce qu'ils appellent la significativité comportementale : « candidate structures drawn from a continuous stream of experience must pass two 'tests' to be learned. First, they must occur with statistical regularity, relative to a baseline of chance alignments, within a small time window. Second, they must be behaviorally significant, as indicated by external cues. Unlike statistical significance, which is formulated in terms of abstract information patterns, behavioral significance is embodied in interactive mechanisms of perception and action, and situated in the world. If structural elements pass both tests, they become likely to be learned. They can then be used recursively to discover further structure, resulting in hierarchical representations and developmental cascades of learning. » Les travaux de simulation progressent mais ils butent sur une représentation de l'efficacité qui ne se résume pas à celle de l'apprentissage d'un lexique (cf. les résultats de Steels). Ils arrivent

L'hypothèse de l'*Inference to the Best Explanation*

On ne peut pas finir ce tour d'horizon de l'induction sans aborder l'IBE (*Inference to the Best Explanation*). Lipton, à la suite de Harman¹, fonde le process d'inférence sur une interprétation de ce qu'est l'*abduction* de Peirce. Pour eux, une partie au moins des inférences repose sur ce *principe de la meilleure explication possible* : l'hypothèse que l'on choisit est celle qui rend le mieux compte des données observées, sans autre garantie. Lipton ne prétend pas ainsi résoudre le problème de Hume, mais plutôt mieux définir l'induction². C'est pour Lipton une extension du mode d'explication par *auto-validation* : le phénomène expliqué est l'argument essentiel pour croire que l'explication est correcte et la meilleure explication est alors mécaniquement *la plus plausible*. Cette approche choque naturellement les plus poppériens, puisqu'une démarche hypothético-déductive voudrait poser l'hypothèse *avant* la phase d'observation. L'IBE reconstruit la relation entre connaissances et compréhension et, comme chez Peirce, l'inférence devient un outil pour acquérir de nouvelles connaissances.³

Par ailleurs, Lipton essaie de préciser le *best* de l'IBE de Harman. Certes, *le plus vraisemblable* ou *le plus plausible* semble une réponse naturelle. Pourtant, c'est la plus pauvre, puisqu'elle n'apportera sans doute pas de réelle nouveauté. Il propose de rendre *best* par *loveliest* – *la plus belle* – et de la définir comme étant celle qui nous apportera *la plus grande compréhension*, en un sens plus ouvert que la plausibilité. Il propose à cette fin de définir des vertus explicatives, comme la portée, la précision, la richesse d'information sur le mécanisme en jeu, l'unification et la simplicité, sans renoncer bien sûr à la vraisemblance elle-même.⁴

Conclusion de la première partie

En conclusion de cette première partie, il apparaît qu'une forme de convergence entre les approches les plus statistiques, les plus ontologiques et les plus expérimentales a eu lieu ces dernières années, même si les débats et les résultats se multiplient encore. Les modèles structurels statistiques, les modèles de la théorie de l'apprentissage statistique, ou encore les modèles de causalité sont dorénavant construits sur des bases de connaissances, des outils de simulation de lois causales, et, dans la plupart des cas, sur des tests statistiques. Les modèles d'apprentissage présentent selon nous l'intérêt d'identifier de façon endogène les lois sur lesquelles les tests sont

à faire émerger une grammaire (voir, par exemple : Oren KOLODNY, Arnon LOTEM, and Shimon EDELMAN (2015): "Learning a Generative Probabilistic Grammar of Experience: A Process-Level Model of Language Acquisition", *Cognitive Science*, dorénavant [PLLA]). Nous pensons que pour aller plus loin et intégrer l'idée d'efficacité comportementale de ce qui est appris, il convient de disposer d'une représentation sémantique, et que le concept de narration tel que nous le suggérons est un bon candidat.

¹ Peter LIPTON (2000): "Inference to the Best Explanation", in W.H. NEWTON-SMITH (Ed.), *A Companion to the Philosophy of Science*, Blackwell, dorénavant [IBE2] et Gilbert H. HARMAN (1965): "The inference to the best explanation", *The Philosophical Review*, dorénavant [IBE1].

² « Unfortunately, Inference to the Best Explanation does not solve Hume's problem. The description he gave of induction was incorrect, but his skeptical argument does not depend on it. » (LIPTON [IBE1]).

³ Tout le monde n'est pas fan de l'IBE : Day et Kincaid expliquent par exemple que l'IBE n'est rien d'autre qu'un mécanisme de révision des croyances basée sur un critère de cohérence globale (Timothy DAY and Harold KINCAID (1994): "Putting Inference to the Best Explanation in its Place", *Synthese*, dorénavant [PIBE]).

⁴ On ne résiste pas à souligner l'orientation toute contraire de Popper : « Ma théorie de la préférence n'a rien à voir avec une préférence pour l'hypothèse la « plus probable ». Au contraire, j'ai montré que la stabilité d'une théorie croît et décroît en proportion de son contenu informatif et, par conséquent, de son improbabilité (au sens du calcul des probabilités). L'hypothèse « la meilleure », l'hypothèse « préférable », sera donc, dans la plupart des cas, la plus improbable. » (POPPER [LCO], pp. 60–61).

ensuite construits. Les travaux de Lipton sur l'IBE ouvrent la porte à un critère de plausibilité élargie, susceptible d'intégrer des considérations globales.

Ontogénèse narrative et induction

Retour sur nos hypothèses

L'accès au réel configuré

L'hypothèse ontologique elle-même n'est pas décidable. Nous n'y avons pas accès directement. Actions, événements et faits ne sont jamais des entités primitives isolables, pas plus ni moins que les substances. Notre accès au réel est d'emblée configuré, sous forme de cours d'événements intelligibles, d'*histoires*, où causalité événementielle et causalité par les raisons sont mobilisées¹. Toutefois, il est cohérent de poser l'hypothèse d'une ontologie *événementielle* (comme celle de Whitehead, par exemple).

Le concept d'histoire est particulièrement riche. Une théorie de l'action ouvre implicitement le monde à un acteur ; le lien causal entre les actions, mais plus radicalement, le fait que soit interprété causalement ce cours d'actions, ouvre implicitement le monde à un observateur doué de cette capacité d'interprétation ; l'histoire, enfin, en tant que totalité perçue comme telle, requiert une capacité de compréhension / synthèse de l'hétérogène, qui donne sens et place à chaque composante, en particulier : faits, actions, acteurs, causalité, finalité, observateur.

Dans cette approche, il est impossible de percevoir/concevoir un fait, une action, ou un événement sans chercher à lui donner un *sens*, sans le lier causalement, téléologiquement ou par une autre forme de lien à d'autres faits, actions, événements... La prise en compte de ces relations ne peut être séparée du divers qu'elles relient, ni du temps qu'elles structurent ainsi, dans leur vécu. En revanche, nous ne cessons, par l'échange avec les autres et par un processus d'abstraction, d'isoler des composants de ces histoires et de tenter d'identifier des régularités dans ces vécus. De même, nous ne cessons de réécrire les histoires passées à la lumière des histoires nouvelles que nous vivons. Il y a *ontogénèse* d'un réel dont nous ne pourrions jamais vérifier la coïncidence avec un réel qui existerait de façon exogène.

Les moteurs - Congruence et discordance

Certaines histoires ne sont pas d'emblée interprétables, et nous cherchons à absorber cette discordance en trouvant les raisons où les causes qui donneraient du sens, à partir de nos vécus passés où de nos vécus futurs imaginables, plausibles. Cette perception qui s'appuie sur l'élaboration d'histoires et qui *digère* par congruence les discordances est un principe moteur. Les discordances ne peuvent prendre place dans nos perceptions sans être absorbées, ou être en devenir d'être absorbées.

Une part essentielle de notre activité consisterait donc à assimiler l'ensemble d'informations qui nous submerge en le rendant intelligible, c'est-à-dire en l'intégrant au sein d'histoires déjà connues ou en initiant de nouvelles histoires à partir de lui. Chaque nouvelle histoire prend place dans une histoire plus globale ou, à l'inverse, réécrit des histoires déjà assimilées en permettant d'en affiner le grain, apportant un motif, une cause, ou un quelconque élément narratif. Se réorganise alors, sans cesse, l'ensemble d'informations déjà disponible. Au sein de cet ensemble émerge des

¹ Nous avons recours au terme d'*histoire* parce qu'une histoire offre des liens de multiples natures entre ses *composants*, et non dans une perspective narrativiste qui *écrit* les histoires.

régularités, que nous constituons comme *lois* : des *présents continus* associés à la perception de chaque histoire, nous inférons inductivement des *lois* dans un *présent d'universalisation*, un présent de vérité générale, qui configurent notre monde et en favorisent la prévisibilité. Le besoin de concordance et de prévisibilité seraient des moteurs importants de cette activité cognitive.

Ces hypothèses sont-elles celles d'un apprentissage statistique ?

Nos hypothèses ont de nombreux points communs avec les modèles d'apprentissage statistiques. En particulier, on y trouve l'idée d'endogénéité des lois qui gouvernent cet apprentissage. Elles ne sont toutefois pas modélisables. Plus précisément, il semble possible de définir une mesure de plausibilité et une distance entre histoires lorsqu'elles sont suffisamment simples et stéréotypées ; mais cette modélisation serait source d'une complexité supplémentaire tout en renonçant à la richesse des intrigues qui fait l'intérêt de l'hypothèse... La métaphore statistique mérite en revanche d'être explorée plus avant, de façon à ouvrir sur d'éventuelles innovations conceptuelles ou, à l'inverse, des limitations fondamentales.

La métaphore statistique

L'apprentissage

Dans un processus d'apprentissage statistique, il existe plusieurs temps (qui s'enchaînent en boucle) : celui de la formulation d'une hypothèse à tester, celui du test empirique, où la rencontre avec le réel a lieu, enfin, celui de la conclusion provisoire avec éventuellement modification de la formulation de l'hypothèse, ou du modèle au sein duquel l'hypothèse est formulée. Comme nous l'avons vu plus haut, dans un tel cadre, on ne conclut jamais *vrai* ou *faux* ; on est amené à accepter ou rejeter l'hypothèse en fonction d'un seuil de tolérance d'erreur, et donc d'un critère de décision.

Ce qui nous importe ici est triple : 1/ il y a dans l'apprentissage un va-et-vient entre une posture de conceptualisation et une posture d'expérimentation ; 2/ il existe un critère pour définir une tolérance au risque de se tromper (on peut par exemple être plus exigeant si l'action qui va suivre le test engage la survie) ; 3/ l'inférence teste une hypothèse préalable au sein d'un ensemble de lois ou de croyances, conditionnellement donc à cet ensemble, ce qui a pour effet de modifier éventuellement en retour le corpus initial – la base de connaissance elle-même.

Ainsi définie, l'inférence est une forme de projection d'un nouveau phénomène sur l'ensemble de la base de connaissance. La question du *nouveau* (géométriquement, la partie orthogonale à la projection, l'*innovation* dans le vocabulaire statistique) est importante et peu traitée ontologiquement dans la littérature dont nous avons fait un rapide survol. Nous y reviendrons, car se pose préalablement la question du *critère* : il s'agit de projeter, c'est-à-dire minimiser une distance. Bref, il s'agit d'abord d'optimiser quelque chose.

L'inséparabilité des critères de décision et de perception

L'inférence statistique est souvent associée à la *minimisation* des moindres carrés des erreurs ou à la *maximisation* de la vraisemblance¹, tout comme l'individualisme méthodologique l'est à la *maximisation* de l'utilité. Il n'est pas besoin toutefois de faire de telles hypothèses pour que la

¹ Lorsque la loi de probabilité inconnue supposée la vraie loi est paramétrique de paramètre θ , on définit la *fonction de vraisemblance* pour un échantillon de n observations supposées suivre cette loi comme le produit des densités en ces n valeurs (toutes fonction de θ par construction). La maximisation de cette fonction de vraisemblance en fonction de θ est atteinte sous certaines hypothèses en la valeur θ^* dit alors *estimateur du maximum de vraisemblance* de θ .

logique de l'inférence statistique et plus loin celle de l'agir soient pertinentes pour illustrer notre propos.

Depuis Savage et Ramsey¹, la philosophie bayésienne subsume l'inférence dans la théorie de la décision et traite toutes les probabilités comme subjectives. Pour cette forme de pensée, le raisonnement inductif relève d'une raison pratique, i.e. qui vise une action. Les agents agissent d'une façon qui, selon leurs croyances, satisfera au mieux leurs désirs. L'induction est alors ramenée à un problème de décision. Mais ces auteurs et la plupart de ceux qui les ont suivis² postulent une séparabilité entre l'optimisation en laquelle consiste l'inférence statistique et l'optimisation qui conduit ensuite à modéliser la décision dans l'incertain. Or cette séparabilité supposée échoue d'emblée à comprendre la forme d'apprentissage qui relie l'action et la connaissance (ou les croyances).

Celle-ci, dans sa version basique, se comprend dans un argument de *learning by doing* : je regarde en traversant la rue si une voiture s'approche ; je ne choisis pas l'endroit de la rue où la visibilité est la plus grande, ni l'endroit minimisant (par exemple) mon temps de trajet, mais j'arbitre entre ces deux « optimisations ». Plus profondément, nous ne cessons de raisonner rétrospectivement de l'avenir vers le présent. Cette projection ne peut être indépendante de qui nous sommes et nos désirs ne peuvent être indépendants de nos croyances. Nous les découvrons chaque fois renouvelés par ce que nous en apprenons, dans un mouvement conjoint.

La question du nouveau

En filant la métaphore statistique, nous sommes arrivés au concept d'*innovation*. La dynamique d'un processus temporel peut être modélisée de la façon suivante (sous certaines hypothèses de régularité) : la variable du processus à la date t , éventuellement vectorielle, est décomposée entre sa *projection* sur les variables du processus des dates précédentes et un terme (*orthogonal* au passé) que l'on appelle l'*innovation* de la date t . Dans les cas simples, la projection de la date t est une combinaison linéaire des variables passées, avec des coefficients de pondération fixes. La fixité des coefficients traduit le fait qu'on absorbe toujours à la même vitesse les innovations. Ces coefficients sont supposés fixes mais inconnus : ils sont estimés au fur et à mesure que le temps passe.

L'*orthogonalité* entre variables statistiques peut être comprise comme une forme d'*indépendance*, autrement dit, par construction, l'*innovation* ne partage pas d'information avec les variables passées ; elle est l'*information nouvelle* de la date t .³

¹ Leonard J. SAVAGE (1954): *The Foundations of Statistics*, Wiley, dorénavant [TFOS]. Frank P. RAMSEY (1926): "Truth and Probability", in R.B. BRAITHWAITE (Ed.), *The Foundations of Mathematics and other Logical Essays*, Brace and Company, 1999 electronic edition, dorénavant [T&P].

² De nombreux travaux ont cherché à enrichir ou à rendre plus vraisemblables ces hypothèses. On peut notamment citer Tversky et Kahneman (en 1979: Amos TVERSKY and Daniel KAHNEMAN (1979): "Prospect theory: An analysis of decision under risk, *Econometrica*, dorénavant [PTUR], comme en 1992: "Advances in prospect theory: Cumulative representation of uncertainty", *Journal of Risk and uncertainty*, dorénavant [AIP]). Bien d'autres auteurs mériteraient d'être cités sur ce thème.

³ Il est important de noter que les notions de distance, de mesure, d'orthogonalité peuvent être définies dans des contextes plus exotiques que notre espace tridimensionnel quotidien. L'ensemble d'informations est ici constitué par les instanciations des variables aux dates passées. La base de connaissance sur laquelle est projetée la variable courante ne se limite pas à ces données, mais aussi à des relations entre les variables. On imagine aisément la complexité d'un tel ensemble. Dans le cas des modèles à anticipations rationnelles, par exemple, l'ensemble de la modélisation du système est supposé connaissance commune par les agents dont

Cet inédit de l'innovation ouvre donc une nouvelle dimension dans notre base de connaissance, métaphoriquement orthogonale à celles déjà connues. Cette dimension est-elle visible, audible, intelligible ? Et surtout, est-elle *prédéfinie* ? L'*ouverture* au monde serait cette capacité à accepter, à accueillir, cette nouvelle dimension. Mais qu'est-ce qui est ouvert ? Le *Dasein* dans un monde toujours à découvrir ? Le monde qui s'ouvre à celui qui l'accepte ?

La croyance en un monde *in fine* explicable ne relève pas de la même ouverture que celle d'un monde *jamais totalement* saisissable. Dans le premier cas, l'on accepte l'idée d'un ensemble déterminé de dimensions qui nous préexiste. Notre ouverture est un acquiescement à l'idée que la science, ou la religion, ou les bases de connaissance des autres, nous dépassent, mais permettent de penser une totalité du monde. Dans le second cas, l'ouverture de soi est un acquiescement à l'ouverture du monde lui-même, qui ne sera jamais totalisé. Alors, lorsque surgit le neuf, l'inférence projective agrandit notre monde et nous-mêmes, redessinant aussi les axes de notre base de connaissance, et la restructurant ainsi pour nous offrir une lecture *optimisée* de ce monde, chaque fois neuf¹. Cette optimalité, issue du processus d'inférence, est relative à un critère, comme nous l'avons déjà souligné². Ce que l'on doit comprendre ici est que le critère lui-même se façonne au fur et à mesure de cette découverte du monde. Accepter le neuf semble relever d'une capacité, sans doute elle-même dépendante de notre histoire.

Les statisticiens pour leur part postulent une loi sur la dynamique des variables, contraignant le nouveau à instancier un modèle préétabli, éventuellement à en découvrir l'effectivité : les paramètres de la loi sont estimés au fur et à mesure que du nouveau vient confirmer le modèle. Si ce n'est pas le cas, ils changent de modèle. Quels sont les modèles accessibles ? Une telle démarche ne revient-elle pas à séparer au sein de la base de connaissance ce qui relève des *lois* et ce qui relève de leur instanciation ? L'esprit humain peut-il raisonner ainsi alors que les données façonnent les lois elles-mêmes ?

L'acceptation du neuf peut être une stratégie transitoire de quelqu'un croyant en un possible recouvrement du réel par la science, la religion, ou par un monde un jour partagé (c'est le point de vue de Peirce et de la convergence des *recherches* vers un réel exogène). Rien n'autorise ou n'impose logiquement une telle croyance. Elle est une façon de fermer l'ouvert qui est source de vertige et d'inquiétude. Certes, nous pouvons toujours postuler cette hypothèse et tester sa cohérence. C'est la stratégie réaliste. Rien toutefois, ne nous certifiera jamais que c'est bien le *réel* qui est ainsi saisi. En ce sens, nous sommes profondément humien : il y aura un demain, mais rien pourtant ne me l'assurera jamais. Nous sommes également profondément ricœurien : *demain sera un autre jour, un autre comme les autres, et pourtant différent, à jamais source de nouveau*.

Les variations imaginatives ricœuriennes se placent dans ce cadre où l'on accède à l'inédit à partir de schémas narratifs préexistants ou construits à partir d'autres schémas existants. En ce sens elles relèvent de la démarche du statisticien. La découverte du nouveau en revanche est chez Ricœur un monde qui s'ouvre. Enfin, la *métaphore vive* et plus généralement la poésie ouvrent sur de l'inouï. Il peut certes s'agir plus d'un réagencement du connu que de nouveau véritable. L'ouverture proposée par Ricœur est celle qui accepte l'autre comme base de connaissance certes toujours

on modélise les décisions dans le système, et qui font donc des prévisions conditionnellement à leur ensemble d'informations, i.e. des *projections* sur cet ensemble.

¹ Comme Romano l'a décrit, ce réagencement de soi réclame parfois du temps. Ce qui est ici souligné est qu'il y a réagencement des axes existants mais aussi apparition d'un nouvel axe.

² Sans doute difficile à simplifier en un critère unique d'une théorie utilitariste et lui-même émergeant et contingent aux expériences passées.

différente de la sienne, mais toujours proche également, comme une hésitation face à la rupture qu'introduit un nouveau qui ne serait pas *quasi-statique*¹.

L'ontologie sous-jacente à l'inférence statistique est que le réel peut exister mais qu'il n'est pensable que sous la forme d'une modélisation. C'est le modèle qui va accroître sa plausibilité ou non en fonction de la confrontation à quelque chose que nous nommons empirique sans aucune certitude qu'il s'agit du réel. Le *pré-langagier* qui correspond à la phase de rencontre avec le monde s'accorde mal avec une telle *théorisation* du monde et moins encore avec une formalisation, *sauf sous notre hypothèse que le seul accès que nous avons du réel est sous forme déjà configurée*. Cette hypothèse est très voisine de celle de la *Tercéité* de Peirce, pour qui toute perception est déjà une inférence².

Infatigables nomographes

Un travail incessant d'individuation ex post

Selon nous, un *opérateur d'individuation*, par une forme de projection de la nouvelle histoire sur les anciennes, déjà enchevêtrées, isole certains des composants de cette histoire en les reliant à d'autres. Ce process d'individuation se réalise dans le cadre d'une réécriture des histoires passées. Dans cette réorganisation, l'absorption des péripéties non interprétées est un des moteurs du process. Il s'agit de leur trouver une place au sein d'une histoire soit comme effet, soit comme cause, soit comme élément de tension attendant de prendre sa pleine signification. Les éléments d'information présents (y compris les histoires passées et les histoires potentielles) s'ordonnent de façon à donner le plus de capacité interprétative, et donc prédictive, en donnant du sens à de nouvelles histoires ou en renforçant la plausibilité d'histoires déjà *écrites*. Il n'est pas possible, avons-nous dit, de modéliser précisément un tel process, sauf de façon illustrative. La métaphore statistique doit le décrire comme l'identification endogène des *axes principaux d'une analyse des données* : les facteurs structurels qui synthétisent au mieux l'information disponible dans notre base de connaissance, et auxquels tout composant peut être relié. Comme notre base de connaissance s'enrichit sans-cesse, ces axes principaux sont constamment ré-identifiés.

Le passage de l'explicatif au prédictif est dans notre approche *la* forme de l'induction. L'abstraction par individuation vise, pour dire les choses simplement, à maximiser le nombre de composants susceptibles de jouer un rôle demain parce qu'ils en ont joué hier : à force de vivre, d'entendre, ou de raconter des histoires où il est question d'une table (là où l'on mange, là où l'on s'attable, ce qui se construit avec une planche et des pieds, etc.), le concept de table *s'individue* et *s'abstrait* dans le même mouvement.

Le présent d'universalisation

La reconfiguration des histoires passées est donc un lieu de tri intense, permettant l'individuation ; il s'agit plus généralement d'un lieu d'*universalisation* par généralisation inductive : c'est le lieu d'identification des régularités – des *lois*. Ces lois sont soit *reçues* dans l'échange interpersonnel, soit *élaborées*. Ces universalisations, considérées comme les axes principaux de notre base de connaissance, émergent comme des histoires suffisamment établies – par répétition, régularité –

¹ En thermodynamique, une transformation quasi-statique est une transformation suffisamment progressive pour qu'on l'approxime par une succession d'états d'équilibre.

² « L'inférence abductive vient se fondre dans le jugement perceptuel sans qu'il y ait une nette ligne de démarcation entre eux ; ou en d'autres termes, nos premières prémisses, les jugements perceptuels, doivent être considérés comme un cas extrême d'inférences abductives, dont ils diffèrent en ceci qu'ils sont absolument à l'abri de toute critique. » (PEIRCE [CSP1], p.432).

pour qu'elles deviennent des références, éventuellement partagées avec les autres, une *loi*. De nouveau, la mesure associée à cette émergence des axes principaux n'est pas aisément descriptible : elle témoigne d'une vraisemblance, d'une plausibilité, et d'une proximité entre histoires, fonction sans aucun doute de la force des vécus associés, ou proches, ou recoupés.

L'opérateur de possibilisation

Ces *lois* permettent de *sortir* de la succession d'instants et d'échapper au temps ainsi défini. Elles sont une forme *optimisée* de l'accumulation d'information, sur la base de laquelle l'inférence suivante sera fondée. Les process d'individuation et d'universalisation ne peuvent donc opérer qu'avec une orientation prédictive directe ou indirecte. Pour cela il est nécessaire qu'un autre process opère en parallèle, visant à *possibiliser* le futur, en imaginant des histoires plausibles sur la base des histoires configurées. Cette opération de possibilisation configure des scénarios s'appuyant sur les lois identifiées susceptibles d'être en jeu. Les variations imaginatives seraient-elles alors dépourvues d'imagination ? Les idées de Menzies de scénarios normaux couplés à des scénarios où quelqu'un prend une initiative renvoient à la même question : peut-on imaginer du nouveau ? – Oui, au sens de prise en compte d'histoires reconfigurées et qui ne furent jamais actuelles, ou de l'émergence de souvenirs enfouis ; – Non, au sens où la base de connaissance reste dans cette logique d'apprentissage totalement construite par les vécus passés.

La discussion précédente sur le nouveau permet toutefois de suggérer un réel pouvoir créatif, poétique de fait, aux variations imaginatives. Par ailleurs, la complexité des possibles reconfigurations laissera toujours un sentiment de découverte, puisque, d'une certaine façon, ces *constamment nouveaux* axes de notre corpus de connaissances, ces lois qui, dorénavant tout autant que transitoirement, le gouvernent et le visibilisent, sont bien une *émergence*.

La causalité nomique et anonique

Il nous faut nous arrêter un instant sur notre usage du terme de *loi*. Davidson, ou Goodman, considèrent que les lois auxquelles nous faisons ici références ne sont pas des lois « strictes »¹. Même si Davidson considère qu'on peut appeler ces « lois moins que strictes » des « lois »², la vraie question pour lui est de ne pas « confondre des connexions causales singulières avec des lois causales » et « le fait d'expliquer un événement et le fait de simplement énoncer une relation causale. »³ Pour notre part, nous ne sommes pas certains que cette différence ait un réel statut

¹ « La majeure partie, sinon l'ensemble de la connaissance pratique que nous (les ingénieurs, les chimistes, les généticiens, les biologistes) avons qui nous permet d'expliquer et de prédire les événements usuels n'implique pas la présence de lois strictes. Les meilleures descriptions que nous sommes capables de donner de la plupart des événements ne sont pas des descriptions qui tombent sous, ou qui pourraient jamais tomber sous, des lois strictes. » (Donald D. DAVIDSON (1992) : « La mesure du mental », in P. ENGEL (Ed.), *Lire Davidson*, Editions de l'Eclat, dorénavant [LMDM], p. 38). « avoir une connaissance complète de la physique de l'homme (...) ne conduit pas nécessairement à une connaissance de la psychologie (...). Et pourtant ne pourrait-il pas exister des corrélations établies inductivement entre des événements physiques et des événements psychologiques ? En fait, ne savons-nous pas déjà qu'il y en a ? Nous le savons, si ce que nous entendons par une loi est une généralisation statistique. Un enfant qui se brûle évite la flamme (la psychologie nous fournit des exemples plus compliqués). Mais, à la différence de ce qui se passe en physique, on ne peut pas préciser ces généralisations indéfiniment, ni les transformer en des lois strictes d'une science close à l'intérieur de son domaine d'application. » (GOODMAN [FFP], pp. 331–332).

² « Ces lois moins que strictes sont pour nous d'une importance indéniable ; ce sont les régularités familières qui lient le mental au physique, ou le physique au mental. Il n'y a rien à objecter si l'on appelle ces régularités des « lois ». » (DAVIDSON [LMDM], p. 38).

³ DAVIDSON [LMDM], pp. 40–41.

dans nos opérations cognitives. Certes, « (...) pour savoir si un énoncé causal singulier est vrai, il n'est pas nécessaire de savoir qu'il existe une loi s'appliquant aux événements concernés et il est loin d'être évident que l'induction, et elle seule, puisse nous apprendre qu'une loi causale satisfaisant certaines conditions existe. Ou encore, en d'autres termes, un seul cas souvent suffit, comme le reconnaissait Hume, pour nous convaincre qu'il existe une loi, ce qui revient à dire que nous sommes convaincus qu'il existe une relation causale, sans avoir des preuves inductives directes. »¹ Mais comme y consent Davidson, « on ne peut pas (selon moi), donner de critère non circulaire pour savoir quand on a affaire à un énoncé nomique, ce qui ne veut pas dire qu'on ne puisse pas trancher dans tel ou tel cas particulier. L'anomicité d'un énoncé est une affaire de degré (...). »²

Comme le rappelle Engel, dans sa présentation de l'ouvrage de Davidson, « Mill comparait les lois des sciences morales avec celles de la théorie des marées : on peut parfaitement expliquer et prédire les marées à partir des lois de l'attraction du soleil et de la lune, mais une foule de circonstances accidentelles, comme la configuration du fond des océans ou la direction du vent, peuvent modifier nos prédictions. Les lois non strictes que l'on peut formuler dans ces domaines sont donc des lois *ceteris paribus*, qui valent moyennant la mention des circonstances particulières relativement auxquelles elles sont vraies. Une fois ces conditions précisées, ces lois pourront figurer dans des explications scientifiques respectables. »³ Il nous semble alors que la météorologie, comme la science des marées, sont à mettre sur le même plan que des sciences moins « dures », plus par le niveau de complexité des systèmes modélisés que par une question de nature des lois, strictes ou non strictes. Goodman d'ailleurs concédait : « Je suppose qu'en pratique la météorologie et la géologie, par exemple, sont bien moins précises que nombre de travaux sur la perception. »⁴

Conclusion de la deuxième partie

Des travaux de Godfrey-Smith (qui sépare l'induction statistique de généralisation de l'induction reposant sur la causalité et la typicalité) repris par la théorie de l'apprentissage statistique, nous savons qu'il est possible de conceptualiser ensemble ces différents types d'induction, et donc de lois. Nous savons aussi qu'il est concevable d'apprendre à identifier ces lois, qui émergent de façon endogène, et qui pourtant nous gouvernent. La métaphore statistique permet, espérons-nous, de conceptualiser simplement nos hypothèses.

Elle laisse toutefois ouverte la question ontologique du nouveau. Il nous faut nous tourner vers la phénoménologie herméneutique pour vérifier d'une part si elle est compatible avec notre compréhension de l'apprentissage, pour plonger d'autre part nos hypothèses dans un cadre de pensée plus vaste.

Une lecture de la phénoménologie herméneutique

Une vision systémique

Nous entendons par systémique le fait que se constituent dynamiquement et conjointement l'ego et le monde. La *constitution* selon Husserl est effectivement systémique. L'idéalisme transcendantal

¹ DAVIDSON [AE], p. 35.

² DAVIDSON [AE], p. 292.

³ ENGEL [IAE], pp. VII–VIII.

⁴ GOODMAN [FFP], p. 320.

s'oppose à l'*objectivisme* en posant comme première la subjectivité¹ mais en refusant la *naïveté* qui oublie que cette subjectivité se construit elle-même dans l'expérience². Certes, « la naïveté signifie pour Husserl le fait d'admettre un donné sans prendre conscience du rôle qu'a joué la subjectivité dans la constitution de ce donné »³, mais elle consiste *également* dans l'oubli de la constitution du Moi transcendantal qui s'opère en parallèle. La genèse transcendantale du *Je* s'effectue avec l'objectivité du monde constitué comme visée⁴.

Husserl ne décrit pas en détail l'ontogénèse du monde et de l'ego, car sa recherche est focalisée sur l'explicitation des constituants essentiels du *Je*, propres à une expérience donnée. L'*autoconstitution* du *Je* fait ainsi plus souvent référence au mouvement au sein d'une expérience transcendantale donnée, qu'à un apprentissage qui engagerait toute une vie. Cette dynamique *historiale* ne sera formalisée qu'avec Heidegger et l'herméneutique du *Dasein*⁵ qui veut se libérer du carcan du sujet que l'idéalisme transcendantal impose. Quoi qu'il en soit, la phénoménologie transcendantale est déjà par essence systémique, comme l'attestent de nombreuses formules d'Husserl ou de ses commentateurs, qui soulignent la place du *vivre* dans la constitution du monde et de l'ego⁶.

Réduction eidétique et projection sur une base de connaissance

Si l'on suit Husserl, ou plutôt la lecture qu'en fait Marion, la *donation* est le mot clef de la phénoménologie. Cette donation n'est pas le rapport des empiristes à la réalité. N'est *donné* en effet que ce qui est *réduit* et le donné n'est pas ce que l'on pourrait trouver dans un monde prédéfini. Le donné est ce par quoi l'on accède à l'être, sans avoir à en poser la transcendance. Le phénomène qui apparaît n'est pas ce qui intéresse le phénoménologue. Ce qui l'intéresse, c'est ce qu'il en reste une fois le processus de réduction opéré⁷. Il s'agit d'une certaine manière d'en soustraire tout ce que nos constructions a priori lui imposent, pour mieux y voir l'apparaître lui-

¹ « ce qui est premier en soi est au contraire la subjectivité et ce en tant qu'elle pré-donne naïvement l'être du monde, puis qu'elle le rationalise, ou, ce qui revient au même, qu'elle l'objective. » (Edmund HUSSERL : *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, tel, Gallimard, dorénavant [CSE], p. 80).

² Au contraire de l'objectivisme, le transcendantalisme « dit : le sens d'être du monde donné d'avance dans la vie est une formation subjective, c'est l'œuvre de la vie dans son expérience, de la vie pré-scientifique. C'est dans cette vie que se bâtit le sens et la validité d'être du monde, c'est-à-dire chaque fois de ce monde qui vaut effectivement chaque fois pour le sujet d'expérience. » (HUSSERL [CSE], p. 79).

³ Laurent JOUMIER : *Lire Husserl*, Ellipses, dorénavant [LH], p. 116.

⁴ « L'intuition (...) ne fait le monde, qu'en se faisant elle-même monde. » (Jean-Luc MARION (1989) : *Réduction et donation*, PUF, dorénavant [R&D], p. 32).

⁵ Voir *Chapitre 3*.

⁶ « la *naïveté* du savant (...), lequel est aveugle au fait que toutes les vérités qu'il conquiert en tant qu'objectives, et le monde objectif lui-même qui dans ses formules sert de substrat (...) sont une *construction du vivre propre* qui se produit en lui-même – cette naïveté n'est naturellement plus possible dès lors que le *vivre* occupe le centre de la perspective. » (HUSSERL [CSE], pp. 111–112). Ou : « [Husserl] va beaucoup plus loin [que la thèse classique de l'idéalisme], en soutenant la thèse d'une dépendance du sens et de l'être du monde par rapport à la vie constituante elle-même. » (Bruce BEGOUT (2008) : *Commentaire de la Première méditation*, in *Les méditations cartésiennes de Husserl* (J-F. LAVIGNE Ed.), Vrin Editeur, dorénavant [CPM], p. 45). Ou encore : « Le monde ne prend sens (...) que par rapport à ma vie constituante, qui l'inclut *intentionnellement* et lui donne sens, mais celle-ci n'existe elle-même qu'en vue de la transcendance du monde. » (*ibid.*, p. 51).

⁷ « La réduction restreint l'apparaître à ce qui en lui atteint à une véritable donation. » (Jean-Luc MARION (1997) : *Étant donné ; Essai d'une phénoménologie de la donation*, PUF, dorénavant [ED], p. 26).

même d'une part, l'élucidation du mécanisme à l'œuvre dans la conscience de cette apparition d'autre part.

Nous voulons rapprocher cette compréhension de la phénoménologie de la démarche inférentielle empirique malgré la distance que met Husserl entre les empiristes et lui. Comme nous l'avons souligné, l'inférence inductive peut être vue comme une projection d'un phénomène (nouvelle information, aussi complexe soit-elle) sur notre base de connaissance (constituée d'informations et de règles, pour simplifier). Celle-ci décrit le monde tel qu'il nous est accessible juste avant la rencontre avec le phénomène. Le *projeté* du phénomène appartient à ce monde d'avant. Il est, selon le point de vue, notre meilleure interprétation possible du phénomène, ou la construction mentale que l'on s'en faisait a priori, ou encore le *remplissement* de la visée intentionnelle. Le complément de ce projeté, orthogonal à la base de connaissance est le *neuf*, ou le nouveau.

Pour l'empiriste, ce *neuf* préexiste, et, simplement, nous ne l'avons pas encore découvert. Pour le phénoménologue, cette simplicité n'est pas tenable. Il y a *donation*, mais rien ne certifiera jamais un monde *extérieur*. Il faut comprendre cette forme d'idéalisme comme l'humilité de celui qui sait combien ce qui nous paraît monde n'est que construction. L'accès à l'être de ce monde reste conditionné par l'élaboration incessante d'un monde d'étants, fruit d'une ontogénèse.

Il s'agit d'accepter la possibilité du nouveau, la possibilité que soit *donné* quelque chose qui nous est extérieur – au sens où il n'est pas déjà là dans la base de connaissance – sans en présupposer la transcendance. Il y a possibilité d'un *surcroît* par rapport à une synthèse kantienne a priori, et même par rapport au remplissement de la visée, le *projeté*, inséparable du moment-même où le phénomène se produit dans notre compréhension¹. La richesse de l'approche vient du fait que ce qui définit cette projection, la mesure de cette orthogonalité, est elle-même dépendante de ce que l'apparition structure : c'est l'ego qui se découvre ainsi². Il ne peut y avoir découplage comme dans une pure empirie entre l'ego et l'extérieur, ou dans une synthèse a priori, puisqu'il n'y a de *donné* que s'il y a *réduction*. La phénoménologie *herméneutique* met plus encore en avant l'inséparabilité du sujet et de l'objet, et surtout l'effet dual du couple donation-réduction explicitant l'élaboration de *qui* l'on est au gré du dévoilement de la donation.

Husserl n'est pas aussi explicite que Marion sur la nouveauté de ce qui est donné, comme nous le soulignons dans le passage suivant : « *Les « halos » ou « horizons » sont des potentialités pré-tracées*. Nous dirons aussi qu'on peut interroger chaque horizon sur « ce qui est impliqué en lui », qu'on peut l'expliciter, dévoiler les potentialités éventuelles de la vie psychique. Or, justement par là nous dévoilons aussi son sens objectif qui n'est jamais qu'indiqué dans le cogito actuel et n'est jamais présent que d'une manière implicite. Ce sens objectif, c'est-à-dire le cogitatum en tant que cogitatum, ne se présente jamais comme définitivement donné ; il ne s'éclaire qu'à mesure que s'explicité l'horizon et les horizons nouveaux (*et cependant prétracés*) qui se découvrent sans

¹ Lorsqu'il y a surcroît, Marion nomme le phénomène, phénomène *saturé*. Nous avons recours pour notre part à cet adjectif dans une configuration pratiquement inverse : lorsque la fonction de configuration des événements sous forme d'histoire est saturée, cela indique pour nous que toutes ses composantes essentielles sont identifiées et que, de cette façon, l'interprétation de l'événement est possible ; lorsque la fonction n'est pas saturée, c'est qu'une instance clef est manquante et que nous restons face à un *pourquoi* ? (voir *Chapitre 2*).

² « Autrement dit, les conditions de la réduction fixent les dimensions de la donation. Plus ce ou celui qui réduit réduit radicalement, plus les choses se donnent amplement à lui. Mais, réciproquement ce ou celui qui réduit se laisse implicitement mesuré par la dimension de ce qui se donne à identifier à et par l'identité de cette donation. En sorte que l'amplitude de ce qui (se) donne anticipe toujours aussi sur la détermination de ce ou celui qui réduit. » (MARION [R&D], p. 352).

cesse. »¹ A suivre ici Husserl, le nouveau est plus une découverte de ce qui est *déjà en nous* que ce qui *se donne à nous*. Il y a certes confrontation au *monde des anticipations*, rouvrant à chaque fois l'espace du pensable, mais ce monde des anticipations est nôtre. Dans ces passages, se referme l'idéalisme husserlien et l'on comprend qu'Heidegger qui cherche l'ouverture sur l'être ne puisse que vouloir s'en éloigner.

D'une certaine façon, en ne détaillant pas l'ontogénèse qui est dévoilement progressif de l'ensemble du monde, Husserl est plus holiste encore qu'Heidegger – tout le monde (réel, et non plus seulement en tant que *sens*) est toujours déjà là². Une autre façon de comprendre l'importance de ce qui est déjà en nous rapproche du travail psychanalytique, même si Husserl ne le formule pas ainsi³, centré sur le dévoilement des structures essentielles du *Je* : le flux « héraclitéen » des vécus se sédimentent en nous sans qu'il nous soit forcément accessible. La mise en lumière du Moi transcendantal consiste alors à mobiliser au niveau de la conscience ce qui restait dans l'ombre : le neuf est l'émergence de ce qui était enfoui. Dans tous les cas, il s'agit forcément d'un travail d'« auto-explicitation de la subjectivité prenant conscience de ses fonctions transcendantales ». Comme le souligne Marion, Husserl s'enferme dans le « déjà-vu » : « L'extérieur de l'expérience n'équivaut pas à une expérience de l'extérieur, parce que l'horizon s'empare par avance de l'inconnu, de l'inexpérimenté et du non-regardé en les supposant toujours déjà compatibles, compressibles et homogènes au déjà expérimenté, déjà regardé et déjà intériorisé par intuition. La visée anticipe toujours sur ce qu'elle n'a pas encore vu, en sorte que le non-vu a d'emblée rang d'un pré-vu, d'un visible simplement retardé, sans nouveauté foncièrement irréductible, bref d'un pré-visible. L'horizon entoure donc moins le visible d'une *aura* de non-visible, qu'il n'assigne par avance ce non-visible à tel ou tel point focal (objet) inscrit dans le déjà vu. »⁴ Marion propose alors de dépasser cette fermeture sur soi en acceptant d'idée de phénomènes saturés, c'est-à-dire les

¹ HUSSERL [MCIP], pp. 83-84.

² L'ouverture au *donné* en elle-même modifie encore cette posture : l'enjeu est non seulement l'idéalisme mais également la question de l'être. Il convient toutefois de modérer cette question tant que le sens du temps n'est pas mieux explicité. La flèche du temps définit le nouveau comme issu d'un flux externe, en lien par exemple avec une ontologie événementielle telle que nous la décrivons dans le *Chapitre 2*. Mais rien, et certainement pas les avancées récentes de la physique, ne justifie de poser cette flèche du temps comme une évidence. Dès lors, la base de connaissance pourrait bien être plus complète que le modèle traditionnel de temporalité et d'apprentissage ne le suggère. Le *neuf* ne serait plus aucunement transcendantal, et ne serait qu'une découverte progressive liée à la réorganisation des structures essentielles de notre conscience *globale*.

³ Dans *La crise*, une brève annexe est consacrée à l'inconscient (appendice dû à Fink sur le « problème » de l'inconscient, HUSSERL [CSE] pp. 525-527). Il y est surtout question de défendre la phénoménologie qui aurait droit de parole sur l'inconscient malgré une conceptualisation reposant sur la seule conscience.

⁴ MARION [ED], pp. 306-307. C'est aussi un point que souligne Jean-François Lavigne, dans son commentaire de la troisième méditation : « Comment reconnaître ce dont on n'a encore aucune connaissance ? La définition husserlienne de l'évidence présuppose la pré-connaissance de l'*identité* et de la *teneur eidétique* de l'objet censé se donner, et apparaître en tant que « lui-même ». (...) Or, dans le processus génétique de la *constitution originelle* de l'identité objective, aucune identité préalable ne peut être d'emblée donnée, ni donnable — aucune essence objective. (...) La recherche ou l'invention tâtonnante d'un *eidos* un tant soit peu général, susceptible de passer pour le type de cela qui vient en premier, et qui *est toujours déjà là* sans que je l'aie choisi, qui *s'impose* de lui-même, avant toute visée identifiante : le donné hylétique brut, immédiat, qui prend *l'initiative d'apparaître* avant toute visée préalable, en dehors d'elle et en toute sauvage spontanéité. La proto-donation de l'étant ne s'effectue-t-elle pas, de ce fait, hors intentionnalité, avec une *indépendance ontologique radicale* vis-à-vis de tout *a priori* et de toute donation de sens rationnelle ? » (Jean-François LAVIGNE (2008) : « Commentaire de la Troisième méditation », in J-F. LAVIGNE (Ed.), *Les méditations cartésiennes de Husserl*, Vrin Editeur, dorénavant [CTM], pp. 90-91).

phénomènes dont l'intuition dépasse la tentative de remplissement¹. Revient alors la possibilité de l'imprévisible : « Le phénomène saturé *ne peut se viser*. Cette impossibilité tient à son caractère essentiellement imprévisible. »²

Poussé dans cette voie, Marion oppose alors la figure du témoin, pôle opposé à l'ego transcendantal³, puis, dans une version plus pondérée, celle de l'attributaire⁴, susceptible de se révéler comme adonné⁵. C'est ainsi que Marion veut lire le dernier Husserl : « le *Je* ne pourrait pas viser intentionnellement ce qui ne lui fait pas encore face comme un objet, si cela même ne prenait l'initiative de se détacher et de le provoquer ; mais cela ne pourrait pas le provoquer, si cela ne se donnait pas d'abord à partir de soi ; alors seulement, le *Je* peut lui répondre et s'y a[ban]donner, bref de si adonner, en sorte de finir par le viser, en retour, par sa propre intentionnalité. »⁶ Mais, comme s'interroge Marion : « la donation (...) ne glisse-t-elle pas [alors] inévitablement vers la donation comme un processus ontique ? » Non, répond-il, « Le donné ne devient donné véritablement *irréductible* que parce qu'il résulte (...) de la *réduction*. »⁷

Il nous paraît donc possible de lire la phénoménologie dès Husserl comme inférence inductive, comme il le souligne lui-même : « Dans leurs anticipations de l'éprouvabilité, et du fait que toute perception directe elle-même inclut déjà des moments inductifs (anticipation des côtés de l'objet qui ne sont pas encore éprouvés), tout se trouve donc inclus dans le concept large d'« expérience » ou d'« induction ». »⁸ Cette induction peut être illustrée comme projection sur une base de connaissance car « partout la donation (...) est une donation dans un phénomène de connaissances »⁹, le donné irréductible devenant ouverture sur le nouveau.

¹ « À ce point de l'analyse, il ne reste qu'une question : faut-il renverser la définition commune du phénomène ? A la possibilité bornée de la phénoménalité, ne doit-on pas — dans certains cas encore à définir — opposer une phénoménalité enfin inconditionnellement possible et dont la mesure ne résulterait pas de la finitude des conditions de l'expérience ? Au phénomène supposé pauvre en intuition, ne peut-on pas opposer un phénomène saturé d'intuition ? (...) un phénomène où l'intuition donnerait *plus, voire démesurément plus*, que l'intention n'aurait jamais visé, ni prévu ? » (MARION [ED], pp. 324-325).

² MARION [ED], p. 329.

³ « Sous le titre de témoin, il faut entendre une subjectivité dépouillée des caractères qui lui donnaient un rang transcendantal. (i) constitué et non plus constituant, le témoin n'exerce donc plus de synthèse, ni de constitution. Ou plutôt la synthèse lui devient passive et s'impose à lui ; quant à la constitution, sa donation de sens s'inverse : le *Je* ne peut plus fournir son sens au vécu et à l'intuition, mais ceux-ci se donnent et donc lui donnent leur sens (...). Le témoin s'oppose donc au *Je* en ce qu'il n'a plus l'initiative de la manifestation (...). » (MARION [ED], pp. 355-356).

⁴ « Ces apories demeureront aussi longtemps que l'on prétendra commencer par l'ego, le « sujet » ou le *Dasein*, présumé comme un principe (...). Elles ne pourront éventuellement se dissiper que si, par un renversement radical, l'on y substitue un « à qu[o]i », un attributaire auquel finit toujours par arriver le phénomène qui se montre en se donnant. » (MARION [ED], pp. 425-426).

⁵ « Si l'attributaire se détermine comme une pensée, qui transforme le donné en manifeste et se reçoit de ce qu'il reçoit, bref s'il naît du surgissement même du phénomène en tant que donné, c'est-à-dire d'un donné exerçant le simple impact de son événement, qu'en sera-t-il lorsque surgira un phénomène donné en tant que saturé ? L'impact se radicalisera en *appel* et l'attributaire en *adonné*. » (MARION [ED], pp. 432-433). On peut retrouver ici l'une des idées importantes de l'herméneutique événementiale de Romano et de la figure de l'*advenant*.

⁶ Jean-Luc MARION (2012) : *Figures de phénoménologie*, Librairie Vrin, dorénavant [FDLP], p. 25.

⁷ MARION [FDLP], p. 28 et p. 37.

⁸ HUSSERL [CSE], p. 145.

⁹ MARION [FDLP], p. 38 (Marion cite Husserl).

Dans cette lecture que nous faisons de la phénoménologie herméneutique, la question à se poser alors est celle de la base de connaissance et de sa dynamique. Cette base qui enregistre les apparitions voit se cristalliser certaines de ses structures de référence. Les variations eidétiques à l'œuvre dans le process de réduction l'illustrent. Pour *projeter* au mieux (sur ce que je sais du monde et de moi) cette maison qui m'apparaît de face, je vais utiliser l'information que j'aurais si j'en faisais le tour, information élaborée à partir de règles issues de ce que je considère comme plausible dans mon savoir sur les maisons lorsqu'on en fait le tour. Dans notre hypothèse, la base de connaissance s'enrichit sans cesse des *histoires* vécues (ou racontées par d'autres) et s'articule autour d'*histoires* au présent d'universalisation, les lois de généralisation par induction.

L'élucidation des structures essentielles

Dans son commentaire de la deuxième méditation cartésienne, Schnell prévient : « Ce qui est en jeu, c'est l'explicitation de la *nécessité* qui préside à cette genèse. »¹ Cette genèse consiste à mettre en lumière les structures essentielles à *la fois* de l'objet *et* de l'ego. Ces structures essentielles sont celles qui apparaissent *nécessairement* lorsque l'on fait varier les modes de donation de l'objet. Il faut donc identifier les corrélations entre l'objet en tant qu'objet d'expérience et ses modes de donation. Puis, l'ensemble des possibles corrélés à cet objet d'expérience sont présentifiés pour en extraire l'essence. L'essence est donc comprise ici comme ce qui nécessairement est corrélé avec l'objet qui apparaît, ce qui reste donc *invariant* dans le travail de variation eidétique. Il faut toutefois considérer que l'*intersection* des possibles qui semble définir les essences au travers de leur apparition nécessaire est à comprendre selon une mesure de plausibilité. Une table a de façon le plus plausible quatre pieds, mais certaines n'en ont que trois.

Dans notre métaphore statistique, les axes propres de la base de connaissance (axes principaux d'une analyse des données) sont compris comme les histoires au présent de vérité générale et comme les composants particuliers individués. Ces axes sont donc les histoires épurées qui résument au mieux (selon une mesure de plausibilité) notre connaissance et l'essence d'un objet est alors l'ensemble de ces histoires universalisées où l'objet intervient (la table (que l'on fabrique) en bois, la table où l'on mange, la table et ses quatre pieds (pour qu'elle tienne debout)...)². Chaque nouveau *flux hylétique* est susceptible d'entraîner une réorganisation de la base de connaissance. Cette dynamique est *quasi-statique* le plus souvent (les axes ne sont pas modifiés, seuls les poids de chaque histoire dans ce repère varient légèrement), mais elle entraîne parfois une réorganisation plus brutale avec modification des axes propres (soit que, à force de petits déplacements, vienne un moment de bascule, soit qu'un événement majeur réclame un travail de réagencement pour qu'il devienne interprétable, et donc assimilable dans la base de connaissance elle-même).

L'élucidation des structures essentielles consiste donc chaque fois à opérer un travail de collecte des possibles, « en comprenant le possible pur non comme un probable, ce qui maintiendrait un lien avec la vie égologique factuelle, mais comme un simple pensable », ce qui « explicite la conversion de l'intuition sensible en intuition catégoriale. »³ Les « halos » ou « horizons » et « ce qui est impliqué en eux » sont l'ensemble des corrélations, factuelles, déjà expérimentées ou

¹ Alexander SCHNELL (2008) : « Commentaire de la Deuxième méditation », in J-F. LAVIGNE (Ed.), *Les méditations cartésiennes de Husserl*, Vrin Editeur, dorénavant [CSM], p. 70.

² En sachant qu'un autre axe « table » pourrait émerger si les tables devenaient le plus souvent des tables de travail, en formica, et à trois pieds.

³ Emmanuel HOUSSET (2008) : « Commentaire de la Quatrième méditation », in J-F. LAVIGNE (Ed.), *Les méditations cartésiennes de Husserl*, Vrin Editeur, dorénavant [CQM], p. 117.

pensables, via l'usage d'une *logique* au sens où l'entend Husserl. La synthèse de cet horizon serait l'extraction des axes principaux qui résument *au mieux* l'information, selon un critère à définir. Cette extraction ne peut être faite qu'à la marge de l'ensemble de connaissance déjà constitué, et reste définitivement contingent. La part du « halo » non synthétisée en une « universalisation » est « laissée dans l'indétermination »¹. Il ne disparaît toutefois pas et sera réutilisé à chaque nouvelle synthèse.

L'opération d'*universalisation* résulte donc d'un travail de *possibilisation* puis de synthèse en une *structure typique*. Marion décrit le mécanisme d'universalisation qui permet de définir les espèces², mais le même mécanisme est à l'œuvre dans l'identification de toute structure typique. Chaque fois, il s'agit d'une synthèse d'identification *concordante*. Les notions de cohérence et de concordance qui jouent ici renvoient au « fait que cette synthèse s'opère en conformité avec une *loi structurelle*. (...) [car] la vie de la conscience en général obéit structurellement à une loi, grâce à laquelle seule, la vérité et l'effectivité ont pour nous un sens, et peuvent en avoir un. »³ Ces lois pour nous sont multiples – car il s'agit ici aussi des axes propres de la base de connaissance, utilisés cette fois-ci pour possibiliser (simuler de manière pensable) – et totalement endogènes puisque ré-agencées à chaque nouvelle synthèse. Husserl avance que les lois de l'entendement sont indépendantes de qui nous sommes, dès lors que nous avons des vécus intentionnels de perception et une pensée catégoriale. D'une certaine façon la logique serait *objective*. Il y aurait une législation *innée* de l'entendement ; il ne s'agirait pas de l'expliquer mais de l'élucider phénoménologiquement. Nous pouvons accepter l'idée que le mécanisme même de l'entendement – possibilisation, synthèse – sont des règles propres à toute conscience. D'une certaine manière, nous devons même en faire l'hypothèse⁴. En revanche, les règles universelles qui nous constituent (les axes de la base de connaissance dans la métaphore statistique) nous sont propres, et évoluent avec le temps.

¹ « Ce sens objectif, c'est-à-dire le cogitatum en tant que cogitatum, ne se présente jamais comme définitivement donné ; il ne s'éclaire qu'à mesure que s'explique l'horizon et les horizons nouveaux (et cependant prétracés) qui se découvrent sans cesse. Certes, ce « tracé » lui-même est toujours imparfait, mais il a, en dépit de son indétermination, une certaine structure de détermination. Ainsi le cube — vu d'un côté — ne « dit » rien sur la détermination concrète de ses côtés non visibles ; néanmoins il est d'avance « saisi » comme cube, puis en particulier comme coloré, rugueux, etc., chacune de ces déterminations laissant toujours d'autres particularités dans l'indétermination. Ce « laisser dans l'indétermination » des particularités, — antérieurement aux déterminations effectives plus précises qui, peut-être, n'auront jamais lieu, — est un moment contenu dans la conscience perceptive elle-même ; il est précisément ce qui constitue « l'horizon ». » (HUSSERL [MCIP], pp. 83-84).

² L'intuition fonctionne pour un acte d'intention individuelle où « nous visons *telle* maison, *telle* teinte de rouge, *tel* petit pan de mur jaune et non pas tel autre », en remplissant une visée singulière. Mais nous pouvons « viser aussi *la* maison comme l'essence de toute maison possible ou impossible dans l'empirie, *la* couleur universelle *du* rouge qu'aucune teinte, parmi les rougeoiements du monde, ne pourra ni épuiser, ni approcher, puisque ce rouge essentiel n'y brille jamais, bien que tous les rouges particuliers brillent à partir de lui. Ainsi, sur l'intuition sensible, prend appui « un acte d'appréhension et de visée faisant surgir l'espèce ». » (MARION [R&D], p. 24).

³ LAVIGNE [CTM], p. 95. Lavigne décrit d'ailleurs plus précisément ce travail d'universalisation synthétique : « La structure de ces systèmes de possibilités intentionnelles, qui est une structure typique, est la *règle* sur laquelle s'appuie implicitement le *je* transcendantal vivant, pour opérer de manière non-réflexive la synthèse des apparitions multiples (...) de l'objet visé. La conscience produit ainsi l'apparition changeante, mais cohérente et intelligible parce que réglée, d'un corrélat idéal, qui a la forme d'une unité dans la multiplicité. » (*ibid.*, p. 75).

⁴ Voir *Chapitre 3*.

Le travail que Husserl veut mener à bien ne s'arrête d'ailleurs pas là. Il vise à reconstituer les éléments sources de ces halos¹. D'une certaine manière, nous doutons de la possibilité d'y parvenir. L'ego transcendantal a-t-il accès « à ses axes principaux » ou peut-il également aller plus loin et *rétro-concevoir* – au sens d'une *reverse engineering* (à partir d'un objet et de ses fonctions, remonter sur ses éléments constitutifs et leur articulation) – les histoires sédimentées ? Certes le souvenir et l'imagination nous donnent accès partiellement aux éléments particuliers qui nous constituent. Un travail psychanalytique peut même identifier certains éléments clefs enfouis. Mais nous ne pouvons pas remonter des axes propres à l'ensemble des éléments singuliers constitutifs et à leurs poids respectifs dans chaque axe. Cette *équivoque* est constitutive dans la métaphore statistique : plusieurs modèles probabilistes sont dits *observationnellement équivalents* lorsqu'il est impossible de décider lequel est le meilleur, car ils rendent compte des observations tous aussi bien. Cette équivoque est aussi celle de toute séquence de vécus que plusieurs histoires différentes peuvent raconter sans qu'on ne puisse choisir *la vraie*.²

Finalement, l'élucidation des structures essentielles d'un objet intentionnel et, corrélativement, du *Je* correspondant, « c'est-à-dire à l'ego cogito dont elle est le cogitatum », est possible tant qu'il s'agit ainsi d'identifier les axes propres de notre base de connaissance. Le regard réflexif « pénètre la vie anonyme de la pensée, « découvre » les phases synthétiques déterminées des divers modes de conscience, et les modes plus reculés encore de la structure du moi, qui font saisir le sens de ce qui est intuitivement ou non intuitivement « signifié » par — ou présent pour — le moi. »³

Une ontologie événementielle

L'*epochè* vise à neutraliser nos a priori ontologiques. Husserl ne doute pas de la validité du monde⁴, même si c'est dans ses derniers écrits que *Le monde de la vie* est plus explicitement présent. L'accès à ce monde est celui des *vécus* : le phénomène est un vécu avant d'être un objet « dans lequel et selon lequel il apparaît. »⁵ Peut-on faire l'hypothèse d'une ontologie événementielle en phénoménologie ?

Vécus et événements ne sont pas synonymes pour Marion et pour Romano. Pour Marion, un événement est un phénomène qui échappe à une interprétation comme effet au sein d'une chaîne causale⁶. On retrouve en lui en effet le caractère *saturé* qui permet à un *donné irréductible*

¹ « Il s'agit, en effet, de remonter du sens constitué aux actes subjectifs qui le[s] rendent possible. » (HUSSET [CQM], p. 105).

² Sur le plan éthique, ce thème est important et est à la base des arguments contre les excès du narrativisme. Cette forme de médiation imparfaite entre le monde et moi est toutefois une ouverture formidable pour la vie (voir *Chapitre 5*).

³ HUSSERL [MCIP], p. 87.

⁴ « Husserl ne doute certes pas de l'existence du monde (il a toujours affirmé qu'il n'était pas sceptique, et que toutes sa philosophie était même une critique du scepticisme), mais il montre simplement que cette existence, si avérée soit-elle sur un certain plan, ne peut, phénoménologiquement parlant, garantir son être de manière absolue à partir de sa seule manifestation. » (BEGOUT [CPE], pp. 40-41).

⁵ MARION [R&D], p. 96.

⁶ « Quels phénomènes avouent sans exception ni équivoque une ou plusieurs causes, donc se prêtent à laisser leur existence ou leur donné interprétés comme des effets ? Il paraît clair que Dieu échappe à cette demande, tandis que les objets — à première analyse du moins — s'y soumettent sans réserve, ni reste. Nous suggérons que les phénomènes en tant que tels, à savoir comme donnés, non seulement ne satisfont pas à cette demande, mais, loin de payer leur refus d'intelligibilité, apparaissent et se laissent d'autant mieux comprendre, qu'ils se dérobent d'un même geste à l'empire de la cause et au statut d'effet. Moins ils se laissent inscrire dans la causalité, plus ils se montrent et se rendent intelligibles comme tels. De tels

d'apparaître. Romano est assez proche de cette définition mais propose une analyse événementiale plus large, qui permet de repenser l'ontologie heideggérienne¹. Pour notre part, s'il s'agit de définir une ontologie sur la base de laquelle construire un quelconque idéalisme, le flux héraclitéen des vécus ne peut par hypothèse se différencier en fonction de chaque ego. Or la définition de l'événement, chez Marion comme chez Romano, est contingente à l'adonné ou à l'advenant. Elle ne peut donc servir d'hypothèse pour un monde supposé sous-jacent.

Une fois encore, ce monde sous-jacent ne sera jamais qu'une hypothèse, et le monde constitué, que l'on souhaite partagé, en diffère forcément. L'accès au monde sous-jacent structure notre monde constitué, et, inversement, les hypothèses que l'on peut poser sur celui-là ne sont raisonnables qu'au regard des modalités mêmes de cet accès. La phénoménologie est un mode d'accès très spécifique, celui de l'accueil du passage d'un flux². Pour Husserl, « tout état vécu a sa durée vécue »³ ; la durée interne du processus de conscience diffère d'une durée objective (au sens de liée à l'objet), et elles ne convergent qu'au moment de la synthèse. Cette conscience du temps reste à discuter⁴, mais l'hypothèse d'une ontologie événementielle sous-jacente semble une hypothèse raisonnable. Pour aller plus loin ontologiquement, il faudra cheminer avec une pensée de l'être, ce qui n'est pas ici l'objet.

La nécessité d'une explicitation de l'ontogénèse

Si Husserl souligne chaque fois le travail de genèse qui s'accomplit dans la réduction, il n'étudie pas systématiquement le travail d'apprentissage progressif. Certes, ce thème apparaît, mais Husserl n'articule pas totalement la genèse issue du flux hylétique lié à *une* expérience transcendante particulière et celle du flux hylétique de *toute une vie*.

L'habitualité

Le thème apparaît au travers de la permanence des objets et de l'ego transcendantal, et du concept d'*habitualité* ou d'*habitus*. « Naturellement toute activité, et donc aussi cette activité réflexive, produit un certain acquis qui est un « habitus ». Par le traitement théorique nous acquérons une connaissance habituelle, c'est-à-dire que tel objet qui est pour nous nous devient familier dans les propriétés que nous ne lui connaissions pas auparavant — il en va de même de la connaissance de soi-même par le traitement théorique de soi-même. » Ce qui « persiste-habituellement-comme-valide » devient « des propriétés fixes de nous-mêmes en tant que sujets égologiques, en tant que personnes, que l'attitude réflexive peut trouver en nous comme constituant notre être propre. »⁵

La possibilité de répéter la même expérience conduisant à la même élucidation du même sens d'un même objet fonde la certitude de permanence. Mais l'ego transcendantal hérite en parallèle de ces habitudes qui le constituent. Ici encore, il convient de penser dynamiquement. Si « toutes les perceptions sédimentées, confirmées ou niées, fondent un *habitus*, c'est-à-dire une façon

phénomènes se nomment précisément des événements — selon que la caractéristique de l'événementialité rassemble toutes celles auparavant reconnues au phénomène donné. » (MARION [E&D], pp. 268-269).

¹ Voir *Chapitre 1*.

² « Je veux dire que rien d'autre ne doit nous intéresser que précisément cette modification subjective des modes de donnée, des modes d'apparition, des modes intrinsèques de valeur, laquelle se déroulant constamment et se nouant synthétiquement sans cesse dans le passage d'un flux, produit la conscience unitaire du pur et simple « être » du monde. » (HUSSERL [CSE], p. 166).

³ HUSSERL [MCIP], pp. 78–79.

⁴ Nous traiterons ailleurs le rôle du temps chez Husserl (*Chapitre 6*).

⁵ HUSSERL [CSE], pp. 124-125

singulière de constituer le monde »¹, il faut imaginer que ces structures de l'ego transcendantal évoluent à chaque synthèse, voire à chaque nouveau flux hylétique. Il faut penser ces habitudes comme les axes structurant notre base de connaissance. Housset, dans son commentaire de la quatrième méditation, en vient d'ailleurs à souligner que « le monde environnant n'est donc pas le corrélat noématique d'un *je* abstrait et sans histoire, mais le corrélat noématique d'un *je* qui se constitue lui-même dans ses formes noétiques persistantes, dans l'unité d'une histoire. »²

Une autocorrection en continu

Le thème de l'apprentissage apparaît également à propos des synthèses infirmatives ou confirmatives. Lavigne, dans son commentaire de la troisième méditation, décrit ce que l'on peut considérer comme un apprentissage : « Le décours phénoménal des datas hylétique nouveaux (de forme, couleur, sonorité, etc.) se constitue en conformité à *une loi de variation*, qu'il est possible d'anticiper sur la base des changements déjà advenus, rétentionnellement conscients. Deux cas sont dès lors possibles : ou bien les datas nouvellement apparus s'avèrent conformes au style de variation préfiguré par les précédents, et leur donation est vécue comme motivant une « synthèse confirmative », qui renforce la légitimité du sens d'appréhension annoncé ; ou bien les nouveaux datas ne sont pas conformes au style de variation anticipé, et leur apparition motive alors une « synthèse infirmative », vécue comme « désillusion », et valant comme démenti objectif du sens d'appréhension envisagé. »³

Mais cette désillusion remplace-t-elle brutalement les représentations a priori ou bien les « corrige-t-elle » en proportion de l'importance de la nouvelle donation, ce qui serait plus conforme à la métaphore d'un apprentissage statistique ? Lavigne nous engage bien à interpréter ce processus correctif comme un apprentissage *continu* : « les datas inattendus — car contraires au style d'ensemble — sont (...) appréhendés comme motivant une correction de la donation de sens antérieur, c'est-à-dire *engagent la visée d'objet sur la voie d'un autre style potentiel de variation*, modifié certes, mais continu et lui-même cohérent. »⁴ Cette correction est une modification de sens qui a lieu par la « modification de l'horizon protentionnel des diversités anticipées comme normales (c'est-à-dire cohérentes dans leur déroulement). »⁵ On peut trouver hardi d'associer cette forme d'apprentissage à une démarche bayésienne, mais cette idée d'une modification continue est bien conforme à l'idée d'un apprentissage progressif avec correction de la visée normale par prise en compte de la « dernière » observation.

Nous avons noté dans la première partie que tout apprentissage réclamait un critère. Qu'en est-il du phénoménologue dont l'époché est censée exclure toute préoccupation ontologique ? De fait, et Husserl le souligne, « dans le renversement d'attitude de l'époché rien n'est perdu, aucun des intérêts ou des buts de la vie mondaine et donc rien non plus des buts de la connaissance. »⁶ Au total, la recherche husserlienne correspond bien à une logique d'apprentissage, avec une finalité

¹ Housset [CQM], p. 114.

² Housset [CQM], p. 114. Il poursuit en reformulant cette idée de co-genèse historique : « Ainsi, le *je* n'est concret que dans sa relation à un monde qu'il constitue, et il n'y a de monde (au sens du monde de la vie) que pour un sujet lui-même vivant, c'est-à-dire en genèse. Cette co-appartenance entre la genèse de l'*ego* et la genèse du monde, cette connexion entre les déterminations de l'objet et les *habitus* du sujet, est ce qui assure la possibilité de l'élucidation phénoménologique comme auto explicitation de l'*ego*. » (*ibid.*, p. 114).

³ Lavigne [CTM], p. 85.

⁴ Lavigne [CTM], p. 85.

⁵ Husserl [CSE], p. 184.

⁶ Husserl [CSE], p. 200.

mais éventuellement sans fin, « en liaison avec *un processus historique infini d'approximations*. »¹ Il s'agit d'atteindre « la pré-donnée » de « *ce monde* qui possède et acquiert toujours sous de nouvelles figures dans notre vie de conscience son sens et sa valeur d'être, et *de la façon* dont il les possède et les acquiert. »² Les horizons ne s'éclaircissent pas, ils se renouvellent sans cesse³.

Ontogénèse narrative

Husserl ne se raconte pas d'histoires, mais le lien entre l'action et la règle inférée va bien entrer dans la base de connaissance et s'universaliser sur le même mode que d'autres *typiques*. L'exemple le plus clair qu'il fournit est à propos des sensations de mouvement du corps (les *kinesthèses*), où il reconnaît « que joue ici de façon cachée un enchaînement intentionnel du type « si-alors » ». Les ostensions associées peuvent alors être « protentionnellement pré-indiquées dans le déroulement de la perception ». Les kinesthèses intègrent alors « le système de la possibilisation ».⁴ La généralisation à l'ensemble des actions d'un acteur quelconque (autre que le Je) peut être faite car la reconnaissance du « si-alors » n'a aucune raison de se limiter à nos propres kinesthèses.

Sur un autre plan, la démarche phénoménologique décrit un accès au monde des objets qui n'est pas simple mais qui est d'emblée un complexe de corrélations : « Je ne saisis pas simplement des stimuli, je les saisis comme objet. Je ne vois pas la couleur bleue, qui n'est qu'une impression, mais je vois le bleu du ciel, le bleu de l'océan, etc. »⁵ Ces complexes de corrélations, pour être intelligibles – avoir un sens phénoménologique – réclament une pré-structuration sous forme de liaisons causales, sous forme d'histoires, éventuellement frustrées. Comme le remarque Marion, « l'objet donné exige toujours plus qu'un monde ; ou plus exactement le monde qu'il implique l'enserme précisément comme tel, comme son horizon précisément approprié ; horizon interne bien sûr (obtenu par les inductions de la variation imaginaire), mais encore horizon externe (qui ouvre sur tous les objets co-donnés avec lui). L'objet ne se donne correctement qu'en donnant avec lui la possibilité de toutes ses variations et de toutes ses relations. »⁶ Ce que Housset interprète plus directement encore dans le sens de notre hypothèse : « Non seulement un objet (...) n'est jamais vu seul, mais en outre il n'est jamais vu sans une histoire. »⁷

¹ « Mais la vraie nature se trouve à l'infini — non pas comme une ligne droite va à l'infini, mais plutôt elle est, en tant que pôle infiniment éloigné, une *infinité de théories* et elle n'est pensable que comme confirmation, c'est-à-dire en liaison avec *un processus historique infini d'approximations*. » (HUSSERL [CSE], p. 49).

² HUSSERL [CSE], p. 168.

³ « C'est par le progrès réel de la perception — opposée aux simples « éclaircissements » par des « représentations » anticipantes — que s'effectue la détermination plus précise, en confirmant ou en infirmant les « anticipations », mais toujours impliquant de nouveaux « horizons », et ouvrant des perspectives nouvelles. » (HUSSERL [MCIP], pp. 84-85).

⁴ HUSSERL [CSE], pp. 183-184.

⁵ Philippe HUNEMAN et Estelle KULICHE : *Introduction à la phénoménologie*, Armand Colin, dorénavant [IALP], p. 25.

⁶ MARION [FDLP], p. 22. Ou comme le dit Husserl : « Dans toute perception de choses est impliqué un « horizon » entier de modes d'apparition et de synthèses de validation non-actuelles et cependant co-fonctionnantes. » (HUSSERL [CSE], p. 180).

⁷ HOUSSET [CQM], p. 126. Housset dans son commentaire de la quatrième méditation va d'ailleurs plus loin, et ouvre vers l'idée d'identité narrative : « La forme du flux est bien *l'a priori* universel de toute genèse égologique, conditions de possibilité des autres formes de motivation par lesquelles l'*ego*, déjà temporel, se constitue lui-même dans l'unité d'une histoire. Dans cette histoire, je suis à la fois ma temporalité immanente dans son unité et sa modification continue, et le *je* identique comme acte ; il est impossible en cela de séparer l'*ego* temporalisé et l'*ego* temporalisant. L'*ego* n'a pas une histoire, il est cette histoire. » D'ailleurs « Un

Finalement, « on peut donc dire que l'idéalisme transcendantal est l'Idée d'une tâche infinie, qui se donne à la conscience comme l'exigence d'une histoire. »¹ Nous ne savons pas jusqu'où la lecture de Housset est fidèle à Husserl. Nous pensons pour notre part qu'Husserl n'a pas assez formalisé ce que nous nommons ontogénèse – apprentissage du monde que l'on constitue soi-même. Pour que la narration puisse prendre sa place comme essence d'une telle ontogénèse, il était nécessaire que l'herméneutique vienne « se greffer » à la phénoménologie.

Les variations imaginatives

Lorsqu'on imagine un objet selon les diverses perspectives qu'il offre (non seulement spatiale, mais également dans son usage, ou temporelle), l'essence *nécessaire*, ou l'*eidōs* de la chose, serait l'invariant de ces *variations imaginatives*. Le reste, par définition, serait le contingent et l'accidentel². Nous avons vu que cette recherche de l'essence par la variation eidétique est un mécanisme analytique : il s'agit, face à un ensemble de *vécus* (présents, passés, plausibles), d'isoler les facteurs communs. Ceux-ci n'ont nul besoin d'être prédéfinis et peuvent émerger au cours du processus et trouver un sens (*ex post*, pourrait-on dire) simplement *parce qu'ils* apparaissent comme les invariants et, donc, *sont* les éléments de la structure d'essence.

Lavigne souligne « le gain théorique » qu'apporte l'idée husserlienne d'une imagination comme modalité de l'intentionnalité, car se dégage ainsi « une nouvelle forme de possibilité, celle de la « concevabilité » a priori. »³ Cette idée permet de dépasser le cadre de « l'expérience factuelle de ma monade » comme l'indique Housset : « L'imagination, elle, est infinie, et n'a d'autres limites que l'essence de la chose même, qui se donne alors à voir indépendamment de ma subjectivité particulière, ce qui est une condition impérieuse de la possibilité d'une connaissance objective du monde. »⁴

Pour nous, les variations husserliennes ne suffisent pas, ou ne s'aventurent pas assez explicitement dans l'imaginaire pour être clairement définies. Notamment, elles ne permettent pas de circonscrire ces variations dans le domaine du *plausible*. Les variations imaginatives ricœuriennes, en revanche, offrent cette précision. En fondant le travail de variations imaginatives, Ricœur fait explicitement référence à la notion d'histoire *plausible*. Le processus qu'il propose permet alors

monde ne se lève que pour un *ego* qui se temporalise, et l'*ego* ne se découvre comme l'histoire qu'il est qu'à partir du monde qu'il constitue. » (HOUSSET [CQM], p. 122 et p. 123).

¹ HOUSSET [CQM], p. 134.

² Dans les *Méditations cartésiennes*, Husserl parlera plus de variations eidétiques que de variations imaginatives, mais il s'agit bien de la même méthode : « En partant de l'exemple de cette perception de la table, modifions l'objet de la perception, — la table, — d'une manière entièrement libre, au gré de notre fantaisie, en sauvegardant toutefois le caractère de perception de quelque chose : n'importe quoi, mais... quelque chose. Nous commençons par modifier arbitrairement — dans l'imagination — sa forme, sa couleur, etc., en ne maintenant que le caractère de « présentation perceptive ». Autrement dit, nous transformons le fait de cette perception, en nous abstenant d'affirmer sa valeur existentielle, en une pure possibilité entre autres pures possibilités, parfaitement arbitraires, mais cependant pures possibilités de perception. Nous transférons en quelque sorte la perception réelle dans le royaume des irréalités, dans le royaume du « comme si », qui nous donne les possibilités « pures », pures de tout ce qui les attacherait à n'importe quel fait. (...) Le type général de la perception est de la sorte élucidé dans la pureté idéale. Privé ainsi de tout rapport au fait, il devient l'« *eidōs* » de la perception, dont l'extension « idéale » embrasse toutes les perceptions idéalement possibles, en tant que purs imaginaires. » (HUSSERL [MCIP], p. 121).

³ LAVIGNE [CTM], p. 93.

⁴ HOUSSET [CQM], pp. 115-116. Le monde objectif ici décrit, éventuellement partagé en imagination, reste toutefois celui constitué par l'*ego* transcendantal...

une projection sur une base de connaissance intégrant et singularisant les différentes histoires plausibles que cette base de connaissance justifie comme telles.

Certes, c'était déjà l'intuition de Husserl qui imaginait *faire le tour* de la maison pour en voir son envers. L'exemple du géomètre qu'Husserl retient dans le paragraphe 70 des *Idées directrices* montre bien les contraintes implicites de possibilités (ici mécaniques) des variations imaginatives, mais ne les thématise pas. Husserl cherche l'invariant à travers les variations, quand pour Ricœur l'invariant interrogatif permet au contraire de multiplier les variations. De plus, Ricœur lie *essentiellement* l'action et la narration¹. Ce processus de variations imaginatives correspond donc plus explicitement à notre *opérateur de possibilisation*. Cet opérateur serait à l'œuvre constamment, répondant à chaque nouveau flux de vécu la plausibilité des différentes histoires potentielles (les *histoires non encore racontées* de Ricœur), considérées comme des trajectoires individuées articulées autour de *lois générales* définissant l'univers du possible.

Ricœur plus qu'Husserl voit dans ces variations imaginatives une ouverture au-delà du solipsisme idéaliste. En autorisant une dimension poétique aux narrations de ces variations imaginatives, il laisse en effet la porte s'entrouvrir sur le *neuf* et sur l'être². Il apporte, ou éclaire, deux autres composantes associées aux variations imaginatives, au-delà de la recherche des structures

¹ « Le monde de la fiction est un laboratoire de formes dans lequel nous essayons des configurations possibles de l'action pour en éprouver la consistance et la plausibilité. Cette expérimentation avec les paradigmes relève de ce que nous appelons plus haut l'imagination productive. À ce stade, la référence est comme tenue en suspens ; l'action imitée est une action seulement imitée, c'est-à-dire feinte, forgée. Fiction, c'est *fingere* et *fingere* c'est faire. Le monde de la fiction, en cette phase de suspens, n'est que le monde du texte, une projection du texte comme monde. Mais le suspens de la référence ne peut être qu'un moment intermédiaire entre la précompréhension du monde de l'action et la transfiguration de la réalité quotidienne opérée par la fiction elle-même. Le monde du texte, parce qu'il est monde, entre nécessairement en collision avec le monde réel, pour le « refaire », soit qu'il le confirme, soit qu'il le dénie. » (RICŒUR [DTAA], p. 20).

² « J'ai parlé des « variations imaginatives » sur mon ego, pour dire cette ouverture de possibilités nouvelles qui est l'œuvre même en moi de la « chose » du texte ; on peut recourir à une autre analogie que Gadamer lui-même aime développer, l'analogie du « jeu » ; de même que le jeu libère, dans la vision de la réalité, des possibilités nouvelles tenues prisonnières par l'esprit de « sérieux », le jeu ouvre aussi dans la subjectivité des possibilités de métamorphoses qu'une vision purement morale de la subjectivité ne permet pas de voir. Variations imaginatives, jeu, métamorphose – toutes ces expressions cherchent à cerner un phénomène fondamental, à savoir que c'est dans l'imagination que d'abord se forme en moi l'être nouveau. Je dis bien l'imagination et non la volonté. Car le pouvoir de se laisser saisir par de nouvelles possibilités précède le pouvoir de se décider et de choisir. L'imagination est cette dimension de la subjectivité qui répond au texte comme Poème. Quand la distanciation de l'imagination répond à la distanciation que la chose du texte creuse au cœur de la réalité, une poétique de l'existence répond à la poétique du discours. » (RICŒUR [DTAA], p. 148). Ou encore : « Ce qui est aboli, c'est la référence au langage ordinaire, appliquée aux objets qui répondent à un de nos intérêts de premier degré pour le contrôle ou la manipulation. Suspendus cet intérêt et la sphère de signifiante qu'il commande, le discours poétique laisse-être notre appartenance profonde au monde de la vie, laisse-se-dire le lien ontologique de notre être aux autres êtres et à l'être. Ce qui ainsi se laisse dire est ce que j'appelle la référence de second degré, qui est en réalité référence primordiale. » (RICŒUR [DTAA], p. 246).

d'essences : d'une part, l'agir y est d'emblée l'objet et la finalité¹ ; d'autre part, ces variations imaginatives *me* constituent, en tant que phénoménologue herméneute².

Le cercle herméneutique

L'imbrication des niveaux qu'impose le cercle herméneutique ne pose pas de souci au plan logique. Gadamer le rappelle : « Il a toujours été clair qu'il y avait ici un cercle d'un point de vue logique, au sens où le tout, à partir duquel doit être compris le particulier, n'est pas donné avant celui-ci. »³ Mais il y a derrière cette absence de souci logique le rôle de la *structure d'anticipation* : « Heidegger a appelé cercle herméneutique cette situation de fait : nous ne comprenons que ce que nous savons déjà, n'entendons que ce que nous y mettons nous-mêmes. »⁴ Ricœur a décrit plus en détail la sophistication du rapport entre ce qui *préexiste* et la compréhension du nouveau avec le choc en retour de l'interprétation de l'ensemble nouvellement créé : « entre la compréhension mise en jeu par le lecteur et les propositions de sens ouvertes par le texte lui-même (...) La condition la plus fondamentale du cercle herméneutique est dans la structure de précompréhension ».⁵ Cette précompréhension est une anticipation qui « empêche que l'explicitation soit jamais une saisie sans présupposition d'un étant simplement prédonné ; elle devance (selon Heidegger) son objet sous le mode de l'acquis, de la vue préalable, de l'anticipation, de la pré-signification. »⁶

Nous retrouvons ici le va-et-vient de l'induction qui pose l'hypothèse que la confrontation au réel va valider ou modifier. Nous retrouvons également le risque d'erreur : comme le souligne Gadamer, « la compréhension est une aventure et, comme toute aventure, elle est risquée. »⁷ L'*anticipation* est le moment de l'inférence où l'on se risque à une hypothèse⁸. Le moment de confrontation empirique est celui d'une plongée dans l'intra-mondain, dans « l'indifférence quotidienne du

¹ « C'est dans l'imaginaire que j'essaie mon pouvoir de faire, que je prends la mesure du « Je peux ». Je ne m'impute à moi-même mon propre pouvoir, en tant que je suis l'agent de ma propre action, qu'en le dépeignant à moi-même sous les traits de variations imaginatives sur le thème du « je pourrais », voire du « j'aurais pu autrement, si j'avais voulu ». » (RICŒUR [DTAA], p. 250).

² « Pas d'action sans imagination (...). Et cela de plusieurs manières : au plan du projet, au plan de la motivation et au plan du pouvoir même de faire. D'abord le contenu noématique du projet (...) comporte une certaine schématisation du réseau des buts et des moyens (...). C'est en effet dans cette imagination anticipatrice de l'agir que j'« essaie » divers cours éventuels d'action et que je « joue », au sens précis du mot, avec les possibles pratiques. C'est en ce point que le « jeu » pragmatique rejoint le « jeu » narratif (...) ; la fonction du projet, tournée vers l'avenir, et la fonction du récit, tournée vers le passé, échangent alors leurs schèmes et leurs grilles, le projet empruntant au récit son pouvoir structurant, et le récit recevant du projet sa capacité d'anticipation. Ensuite, l'imagination se compose avec le procès même de la motivation. C'est l'imagination qui fournit le milieu, la clairière lumineuse, où peuvent se comparer, se mesurer, des motifs aussi hétérogènes que des désirs et des exigences éthiques, elles-mêmes aussi diverses que des règles professionnelles, des coutumes sociales, ou des valeurs fortement personnelles. » (RICŒUR [DTAA], p. 249).

³ Hans-Georg GADAMER (1960) : *Vérité et méthode*, Seuil, dorénavant [V&M], p. 209.

⁴ Hans-Georg GADAMER (1943-1976) : *Langage et vérité*, nrf, Gallimard, dorénavant [L&V], p. 64.

⁵ RICŒUR [DTAA], p. 53.

⁶ RICŒUR [DTAA], p. 51.

⁷ GADAMER [L&V], p. 251.

⁸ Comme le décrit très précisément Greisch : « L'anti-cipation (Vorgriff). Au service de l'effort pour comprendre, l'explicitation est en quête de concepts, si possible adéquats. Mais elle ne peut pas attendre que ceux-ci tombent tout faits du ciel. Elle doit, au moins à titre d'essai, les avancer, quitte à les revoir ensuite. Pour que le travail de la compréhension puisse avoir lieu, il faut inventer de tels concepts qui nous assurent d'une prise minimale sur la chose. Le risque est évidemment que ces concepts s'avèrent inappropriés, mais si cette « avance de sens » n'est pas faite, le travail de compréhension n'aura jamais lieu. » (GREISCH [O&T], p. 198).

Dasein », qu'Heidegger nomme *médiocrité* (*être-dans-la-moyenne* dans la traduction Vézin). »¹ Entre ces deux moments toutefois se trouve également un moment de formulation de l'énoncé (de l'hypothèse) : le process d'apprentissage est d'abord découverte de cette hypothèse, formulation d'énoncé (intelligible) et donc à-portée-de-la-main intramondain, intégré au réseau de renvois – moment « empirique » qui décrit l'opérateur d'absorption des nouvelles histoires à la base de connaissance, et « corrige » l'hypothèse².

Ainsi, s'il y a bien besoin d'un étant préalable, celui-ci, au travers de la compréhension *moyenne* de l'être, initie sa propre conceptualisation. Le monde, dans notre herméneutique, est une instance possible du modèle que le *Dasein* présuppose lorsqu'il s'y retrouve *jeté*³. Le monde devient alors une instanciation au sens où le *Dasein* doit investir le monde qui se découvre de ses projections⁴. Une telle instanciation vient donc corriger / enrichir le modèle initial. L'intelligibilité relève d'un process qui engage le *Dasein* dans son rapport au monde. C'est ce processus où chaque nouvelle histoire – rencontre avec le monde – doit pouvoir prendre place comme cause, conséquence, motif... bref, comme élément narratif.

Au bout du compte, le monde se trouve dans la *projection* des possibles d'un *Dasein*. La compréhension, telle qu'elle apparaît pour Heidegger, est bien une forme d'inférence. L'existence est ce mécanisme de projection vers l'avenir, pour mieux attendre, ouvert à ce qui vient, de voir ce qui revient : « Comprendre signifie se-projeter vers ce qui est à chaque fois la possibilité de l'être-au-monde, autrement dit exister en tant que cette possibilité. »⁵

¹ HEIDEGGER [E&T], p. 55.

² « L'énoncé ex-primé contient en son « ce-sur-quoi » l'être-découvert de l'étant, qui est préservé dans l'ex-primé. L'ex-primé devient pour ainsi dire un à-portée-de-la-main intramondain, qui peut être repris et répété. » (HEIDEGGER [E&T], p. 180)

³ « De sens, le *Dasein* n'en « a » que pour autant que l'ouverture de l'être-au-monde est « remplissable » par l'étant découvrable en elle. » (HEIDEGGER [E&T], p. 132).

⁴ « L'explicitation se fonde toujours dans une pré-vision, qui « prépare » à une explicitabilité déterminée ce qui a été pré-acquis. Et ce qui est tenu dans une pré-acquisition et avisé avec « pré-voyance » devient concevable par l'explicitation. » (HEIDEGGER [E&T], p. 131).

⁵ HEIDEGGER [E&T], p. 292. Le paragraphe suivant est clef dans notre lecture d'*Etre et temps*. Il souligne d'abord combien l'accès au monde est celui de composants processifs de nature unitaire mais narratifs : ce qui « se passe » autour du *Dasein*. Celui-ci fait face à une diversité d'éléments qu'il doit rassembler (*legein*) mais ici plus encore trier et mettre en ordre. Heidegger nous dit ensuite que cette mise en ordre est « tactique » en vue de « produire » le destin. Notons que cette situation est totalement liée à « l'instant » et donc que « le » destin est totalement contingent à l'instant. Ce travail de la préoccupation forme (forge) une « histoire ». En troisième lieu, le *Dasein* « veut advenir à lui-même » (et passer ainsi de l'authentique à l'inauthentique). Pour cela, il doit donner un sens – rendre intelligible – cette histoire, en trouvant les « enchaînements » avec les vécus « sous-la-main ». Heidegger saute ici le degré de complexité où futurs plausibles et révolus interprétés font émerger cet enchaînement, au sens d'une causalité élargie que seule la narrativité permet de synthétiser. C'est là la base de l'identité narrative. Elle aussi, donc, chaque fois, contingente à l'instant. Ce qu'indique Heidegger, peut-être au-delà de sa propre pensée est que, chaque fois, le *Dasein* repasse par une phase d'inauthenticité qui est la condition de son ouverture au monde, de sa rencontre avec lui, et de la mise en œuvre du mécanisme d'inférence : « Le *Dasein* quotidien est dispersé dans la multiplicité de ce qui « se passe » chaque jour. Les occasions, les circonstances auxquelles la préoccupation s'attend d'entrée de jeu « tactiquement » produisent le « destin ». C'est seulement à partir de la préoccupation que le *Dasein* existant inauthentiquement se forme une histoire. Et comme il doit alors, assiégé qu'il est par ses « affaires » se reprendre hors de la dispersion et de l'incohérence de ce qui « se passe » dans le moment même s'il veut advenir à lui-même, c'est seulement de l'horizon de compréhension de l'historialité inauthentique que naît

Le modèle du texte

Pour finir, écoutons Ricœur lorsqu'il décrit la forme d'inférence qui nous lie aux histoires : « Suivre une histoire, c'est avancer au milieu de contingences et de péripéties sous la conduite d'une attente qui trouve son accomplissement dans la conclusion. »¹ Cette forme de conclusion n'est pas le fruit d'une logique déductive, mais bien d'une confrontation de nature inductive de l'information nouvelle à notre arrière-plan de connaissance : « Cette conclusion n'est pas logiquement impliquée par quelques prémisses antérieures. Elle donne à l'histoire un « point final », lequel à son tour, fournit le point de vue d'où l'histoire peut être aperçue comme formant un tout. Comprendre l'histoire, c'est comprendre comment et pourquoi les épisodes successifs ont conduit à cette conclusion, laquelle, loin d'être prévisible, doit être finalement acceptable, comme congruente avec les épisodes rassemblés. »²

Le mécanisme de mise en intrigue décrit par Ricœur se révèle plus complexe qu'une induction basique. Elle est plus en ligne avec le process abductif de réagencement que nous supposons être à l'œuvre dans l'absorption des histoires nouvelles perçues, de façon continue : « La mise en intrigue consiste principalement dans la sélection et dans l'arrangement des événements et des actions racontées, qui font de la fable une histoire « complète et entière » ayant commencement, milieu et fin. »³ D'ailleurs, dit-il, « les événements eux-mêmes reçoivent une intelligibilité dérivée de leur contribution à la progression de l'intrigue. »⁴

Nous pouvons également trouver la forme de généralisation inductive que nous appelons *présent d'universalisation*, lorsque, toujours dans son souci de rapprocher la théorie de l'action de celle du texte, Ricœur insiste sur l'émancipation possible de l'action à l'égard du contexte situationnel lorsque l'action est suffisamment importante pour développer « des significations qui peuvent être actualisées ou remplies dans des situations autres que celle dans laquelle l'action s'est produite. (...) la signification d'un événement important excède, dépasse, transcende les conditions sociales de sa production et peut être ré-effectuée dans de nouveaux contextes sociaux. Son importance consiste dans sa pertinence durable et, dans quelques cas, dans sa pertinence omnitemporelle. »⁵ Il ne faut certes pas faire dire à Ricœur ce qu'il ne veut pas dire ici, faisant plus référence à l'histoire des hommes qu'à l'histoire qu'on raconte, mais le mécanisme d'inscription qui *détemporalise* en *omnitemporalisant* ressemble bien à notre hypothèse de faire s'inscrire un présent continu en présent d'universalisation : « une œuvre ne reflète pas seulement son temps, mais elle ouvre un monde qu'elle porte en elle-même. »⁶

Ricœur pointe la richesse de l'outillage mobilisé dans le processus de projection/réduction. Le donné peut désormais jouer un rôle effectif : il peut tenir place comme une pièce qui eut été manquante si l'on avait pu l'anticiper en son essence. La réécriture des histoires – la phase de refiguration – réorganise la base de connaissance en intégrant au mieux ce nouveau.

en général la question de la formation possible d'un « enchaînement » du *Dasein*, celui-ci étant pris au sens des vécus « également » sous-la-main du sujet. » (HEIDEGGER [E&T], p. 293).

¹ RICŒUR [TR1], p. 130.

² RICŒUR [TR1], p. 130.

³ RICŒUR [DTAA], p. 16.

⁴ RICŒUR [TR1], p. 364.

⁵ RICŒUR [DTAA], p. 219.

⁶ RICŒUR [DTAA], p. 220.

Conclusion

L'inférence inductive aujourd'hui considère conjointement la question statistique et celle nomologique de relations causales entre types d'événements. Elle reprend de plus en plus une logique bayésienne de mise à jour des croyances en ces relations causales adjointes aux informations passées au sein d'une base de connaissance.

Elle esquivait toutefois la question du nouveau, l'hypothèse de processus statistiques sous-jacents contraignant ce nouveau à être une source d'apprentissage des paramètres de la loi conditionnellement au présupposé de cette loi.

Il faut se tourner vers la phénoménologie pour que la donation s'associe plus facilement à une ouverture véritable au nouveau. Pour faire le lien avec l'inférence inductive, nous proposons une lecture de la réduction phénoménologique comme projection du nouveau sur la base de connaissance. Le projeté remplit la visée tandis que le donné est le complément orthogonal à la base de connaissance.

Le cercle herméneutique décrit alors un processus d'apprentissage où la phase de test d'une hypothèse est la rencontre avec le monde. Nous considérons que le passage obligé dans la quotidienneté que décrit Heidegger peut correspondre à ce moment empirique.

C'est toutefois chez Ricoeur que nous trouvons les états les plus solides à nos propres hypothèses, à la fois du côté des variations imaginatives qui proposent une projection sur une base de connaissance étendue grâce au travail de l'imaginaire et du narratif, à la fois également du côté de sa théorie du texte qui renforce l'idée husserlienne d'un accès au monde déjà configuré (avec Ricoeur, cet accès est sous une forme quasi-causale dont la richesse n'est bien décrite que par la structure narrative), à la fois enfin par la dé-temporalisation des textes de référence que nous voulons associer à notre processus de mise au présent d'universalisation.

En retour, les théories de l'apprentissage statistique pourraient trouver dans cette phénoménologie herméneutique quelque inspiration. D'une part, si la construction d'une mesure et d'une distance narrative est certes trop complexe, il y aurait sans doute une réflexion à conduire sur ce thème. D'autre part, les modèles d'anticipation dans les modélisations d'apprentissage pourraient s'inspirer des variations imaginatives. Enfin, la question ontologique du nouveau devrait être mieux posée.

Chapitre 5 : L'équivoque

« L'identité narrative n'est pas une identité stable et sans faille ; de même qu'il est possible de composer plusieurs intrigues au sujet des mêmes incidents (lesquels, du même coup ne méritent plus d'être appelés les mêmes événements), de même il est toujours possible de tramer sur sa propre vie des intrigues différentes, voire opposées. »¹

Ricœur, de la *mimèsis* à la *lieutenance*, d'*Histoire et vérité* à *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, n'a cessé de travailler des concepts narrativistes et la difficulté de l'accès à la vérité.

Ricœur sait la fragilité essentielle de l'identité narrative, comme celle de l'ensemble des approches narrativistes. Il veut lier le principe essentiel de l'histoire qu'est sa plausibilité – pour celui qui (se) la raconte – au vivre ensemble. Il ne veut pas non plus abandonner la prétention à approcher la réalité historique : « Le credo de l'objectivité [de la science historique] n'est pas autre chose que la conviction double que les faits relatés par des histoires différentes peuvent se raccorder et que les résultats de ces histoires peuvent se compléter »².

Mais si notre seul accès au réel sont ces histoires qu'on nous raconte ou que nous nous racontons, si ces mondes que nous habitons ne sont que ceux qui s'ouvrent devant ces histoires, alors nous resterons toujours avec un sentiment « d'à-peu-près ». Cette approximation ne condamne pas le réel et ne nous condamne pas à une forme d'idéalisme, mais elle contraint l'ensemble des catégories de notre entendement et nécessite de repenser le probable avec le plausible.

Ce glissement vers la catégorie du plausible a une conséquence majeure, celle de replacer d'emblée la question de l'accès au monde, de l'apprentissage, dans un monde partagé. Les règles et les lois, les vérités, le présent d'universalisation présenté aux chapitres précédents, structurent notre agir et notre apprentissage, et ils sont eux-mêmes *en cours* d'identification. Plusieurs « histoires concurrentes », dirait Ricœur, sont disponibles pour nous aider à rendre intelligible le monde et l'apprentissage consiste justement à renforcer la plausibilité de certaines et à en oublier d'autres.

De plus, au-delà de l'impossibilité d'accéder avec certitude à un (éventuel) réel, nous savons/sentons toujours possible la réécriture du passé suite à la prise en compte d'une nouvelle information, d'une nouvelle aventure, d'un nouvel événement.

¹ RICŒUR [TR3], p. 446.

² RICŒUR [TR1], p 293.

Merleau-Ponty suggérerait que le propre de l'homme était dans son génie de l'équivoque¹, sa capacité à conférer un sens à sa propre existence en relisant – détournant – ce que la nature lui donne. Pourtant le terme a le plus souvent une connotation péjorative².

(Philippe) Mongin propose de trouver un critère pour classer entre elles des interprétations concurrentes³, de façon à réduire le champ des plausibles et ne pas donner raison au relativiste contre le positiviste : « Depuis Nietzsche, on représente souvent les interprétations – comme les valeurs – en guerre les unes contre les autres ; ce qu'on oublie de dire est que le combat, s'il a lieu, prendra la forme spéciale d'un enveloppement. » L'enveloppement, nous le rapprochons de l'*encompassing* que nous avons décrit dans l'*Introduction*. Pour Mongin, « une interprétation l'emporte sur une autre si elle reprend une partie de son contenu, exclut le reste et fait comprendre pourquoi elle procède à la division ; en revanche, si l'autre rend manifeste qu'elle ne se laisse pas morceler ainsi, elle lui résiste avec succès. »⁴ Pour Mongin, le temps passant, les nouvelles interprétations approfondissant les anciennes font qu'une grande interprétation est possible, comportant avec le temps des éléments maximaux au sein de ce classement partiel, et donc susceptible d'être radicalement renouvelée...⁵

¹ « Il est impossible de superposer chez l'homme une première couche de comportements que l'on appellerait « naturels » et un monde culturel ou spirituel fabriqué. Tout est fabriqué et tout est naturel chez l'homme, comme on voudra dire, en ce sens qu'il n'est pas un mot, pas une conduite qui ne doive quelque chose à l'être simplement biologique, et qui en même temps ne se dérobe à la simplicité de la vie animale, ne détourne de leur sens les conduites vitales, par une sorte d'échappement et par un génie de l'équivoque qui pourraient servir à définir l'homme. » (Maurice MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, tel, dorénavant [PDL], p. 230).

² Comme par exemple dans cette citation de Bataille : « Nous attendons de la culture qu'elle nous détermine comme des fins, mais la philosophie, la science ou la morale sont équivoques. Nous sommes sûrs de l'espoir qui les suscita, non des valeurs qu'elles ont créées. (...) Il y a une équivoque de la culture. La culture n'est pas en fait toujours maintenue dans les limites de l'affirmation de l'homme comme fin. » (Georges BATAILLE : « L'équivoque de la culture », *revue Comprendre*, dorénavant [EDLC]).

³ « Il semble évident qu'on ne puisse comparer des significations et, par leur intermédiaire, des interprétations que suivant un ordre partiel. Si elles se classent transitivement, c'est déjà beaucoup ; au mieux, il y aura des hiérarchies locales, comme des chefferies, entre lesquelles le rationaliste ne tentera pas d'in vraisemblables rapprochements. Avec ce propos modeste en tête, il peut envisager le critère suivant, qui s'accorde avec notre définition liminaire des interprétations. Une seule contrainte, véritablement, leur est imposée, qui est la cohérence dans les attributions sémantiques multiples. Il y a moyen de remplir cette contrainte à des degrés d'excellence divers, que traduira l'extension plus ou moins grande des objets pris en compte : une interprétation du capitalisme seul vaudra moins qu'une autre qui embrasse en outre le précapitalisme, à supposer que toutes deux soient cohérentes. Séduisant, le critère est encore superficiel, car les concepts qui définissent la couverture ne sont pas tous de nature extensionnelle ; bien au contraire, certains tirent leur extension de choix significatifs antérieurs. (...) Le critère de la capacité intégrative, que nous allons examiner maintenant, nous apparaît comme plus solide. Certaines significations entrent avec d'autres dans un rapport qui autorise à distinguer, dans leur contenu, une partie commune et une partie spécifique. (...) une interprétation peut se rapporter à une autre en distinguant ce qu'elle a de commun avec elle, ce qu'elle exclut en elle et ce qu'elle lui ajoute. Mais à la différence du rapport entre les significations, qui est une propriété sémantique objective et qui se constate de l'extérieur, celui des interprétations entre dans le projet subjectif de l'interprète : la capacité à s'intégrer une partie de l'autre est alors désirée, elle est aussi consciente, et elle est même une des motivations les plus vigoureuses du travail interprétatif. » (Philippe MONGIN (2012) : « Waterloo ou la pluralité des interprétations », *Littérature*, dorénavant [W&PI]).

⁴ MONGIN [W&PI].

⁵ « Une grande interprétation, suivant l'une ou l'autre idée, ne devrait pas rester telle à jamais. Quand l'ordre partiel des comparaisons devient plus complet, ce qui est inévitable avec le passage du temps, puisqu'il

Mongin doit néanmoins céder au final devant l'équivoque : s'il parvient en effet à se dresser contre le relativiste pour justifier d'une sélectivité, il ne peut prétendre à l'existence d'une interprétation définitivement juste et unique¹.

Selon nous, le combat de Mongin est essentiel pour la pensée mais ne doit jamais oublier que ce qui serait équivoque, ce serait ici le *réel* lui-même, qui multiplierait ses facettes. Ce serait aussi l'affirmation de soi en tant que telle, comme toute prédication. Enfin, ce pourrait être le double jeu de l'histoire qu'on raconte et qui nous construit en retour : cette endogénéité, pour reprendre nos propres mots, de qui nous sommes et de ce réel qui nous entoure.^{2 3}

La question abordée dans ce chapitre a son pendant éthique que nous retrouverons dans la seconde partie de notre travail. Ici nous resterons le plus possible dans le domaine ontologique.

Dans le premier temps de ce chapitre, nous reprenons la question épistémologique ouverte par Ricœur sur le couple *histoire* et *vérité*, d'abord celle concernant la science historique puis celle de l'herméneutique et la théorie du texte que Ricœur en tire. La question catégoriale du *plausible* s'impose alors avant de pouvoir revenir sur la référence « primordiale » qu'accompagne le récit mais aussi, en corolaire, la question grandissante de l'équivoque. Nous déclinons alors à nos histoires de tous les jours, y compris celle de l'identité narrative, des outils épistémologiques recensés initialement pour le récit historique.

Toutefois, là où la mémoire apportait au récit historique le fragile mais essentiel « petit miracle de la reconnaissance », il manque une clef pour assurer la prise de l'ensemble. Le second temps du chapitre détaille alors les aspects ontologiques du rapport à soi et aux autres d'une histoire qu'on raconte, et particulièrement lorsqu'il s'agit d'un récit de soi – de la part narrative de notre identité.

multiplie et le nombre d'interprétations et celui de leurs échanges, un élément maximal, au sens positif ou négatif, peut se voir déclassé. » (MONGIN [W&PI]).

¹ « L'interprétation ouvre un processus en droit indéfini, ce qui ne vaut pas pour d'autres activités limitrophes comme, encore une fois, l'explication. En faisant cette concession au relativisme, nous ne le validons pas pour autant, car nous maintenons qu'il existe des hiérarchies, au moins locales et temporaires, sous le désordre apparent de la pluralité interprétative. » (MONGIN [W&PI]).

² Un autre piège est tendu en effet, celui d'une vision solipsiste et purement réflexive de la vie vue comme une histoire dont on est le héros. Hannah Arendt, dont la pensée sur ce point est très proche de Ricœur, met de nombreux garde-fou : « Hannah Arendt ne veut pas dire que le déploiement de la vie constitue en tant que tel une histoire, ni même que la révélation du « qui » soit par elle-même une histoire. C'est conjointement seulement que la révélation du « qui » et le réseau des relations humaines engendrent un processus d'où peut émerger l'unique histoire de n'importe quel autre venu. (...) L'histoire d'une vie est une sorte de compromis issu de la rencontre entre les événements initiés par l'homme en tant qu'agent de l'action et le jeu de circonstances induit par le réseau de relations humaines. Le résultat est une histoire dont chacun est le héros sans en être l'auteur. (...) Hannah Arendt ne cesse de le répéter : l'histoire racontée est seulement le « résultat de l'action » ; mais, quant au héros de l'histoire, « nous ne pouvons jamais le désigner sans équivoque, comme l'auteur des résultats éventuels de cette histoire. » » (Paul RICŒUR (1984-1991) : *Lecture 1*, Seuil, Points, 1999, dorénavant [LEC1], p. 60).

³ « Car ces pratiques ne font peut-être qu'exploiter à découvert et à leurs fins propres une équivoque inhérente à ce mot même de Hannah Arendt comme, partant, à la notion d'identité narrative : si notre identité ne se révèle qu'à travers l'histoire de notre vie, ne faut-il pas en effet vivre sa vie comme une histoire singulière, ou encore comme une aventure romanesque, pour devenir soi-même, pour forger qui nous sommes ? Ce qui est en jeu dans cette équivoque, c'est bien déjà un usage du récit en raison de sa capacité à modeler une conduite. » (Hedwig MARZOLF (2014) : « Écrire sa vie. L'équivoque de la philosophie du conter de Hannah Arendt », *Raison publique*, dorénavant [ESV])

Sans s'aventurer sur les chemins d'une éthique, que nous reprendrons dans les chapitres suivants, nous retrouvons la *vérité* au travers de l'authenticité, de la sincérité à soi, du souci de soi.

Nous revenons en conclusion sur l'équivoque pour en apporter des lectures positives. Nous rapprochons notamment l'équivoque de la métaphore et son appartenance essentielle à un monde de *poièsis*, c'est-à-dire un monde ouvert au nouveau.

Histoire et vérité

Epistémologie et herméneutique

Le rapport à la « réalité historique »

Les travaux de Ricœur n'ont jamais cessé de s'interroger sur l'épistémologie de la science historique, d'*Histoire et vérité* dans les années 50 à *La mémoire, l'histoire, l'oubli* au tournant du siècle.

De ce travail, à suivre Bedarida, deux points ressortent en particulier : le premier, que nous ne développons pas directement ici¹, est celui qui définit l'histoire comme « une recherche (au sens étymologique grec d'*istoria*) qui a pour tâche de nommer ce qui a changé, ce qui est aboli, ce qui fut autre. À travers elle resurgit la vieille dialectique du même et de l'autre. En sorte que le langage historique est nécessairement équivoque, bien que l'historien s'efforce de « ressaisir en vérité » cette histoire échue. »²

Le second point est l'imbrication du réel et de la fiction. Ricœur s'est toujours gardé de donner trop de poids aux narrativistes mais a également toujours refusé la séparation simple entre la science historique visant une vérité historique et le récit que l'on en fait, « de mémoire ». L'approche herméneutique de Ricœur est dynamique, qui pense que, parce que chaque fois nous changeons, nous devons chaque fois reconsidérer ce que nous gardons du passé et toujours à l'horizon de ce qui lui donne sens, lui aussi chaque fois reconstruit.

Dans *Histoire et vérité*, Ricœur donne « mille fois raison [à Marc Bloch] de nier que l'historien ait pour tâche de restituer les choses « telles qu'elles se sont passées ». L'histoire n'a pas pour ambition de faire *revivre*, mais de re-composer, de re-constituer, c'est-à-dire de composer, de constituer un enchaînement rétrospectif. L'objectivité de l'histoire consiste précisément dans ce renoncement à coïncider, à revivre, dans cette ambition d'élaborer des enchaînements de faits au niveau d'une intelligence historienne »³.

Pour Ricœur, « il est possible de parler de la redescription métaphorique du passé par l'histoire »⁴. S'il s'agit de montrer les événements tels qu'ils se sont effectivement passés, le « réellement passé » quoique « inséparable » de « l'effectivement passé », reste inatteignable.

Ricœur ne renonce pas pourtant à l'idée d'une réalité historique, mais dans des catégories qui l'éloignent d'un réalisme plat : « la représentation historienne est bien une image présente d'une chose absente ; mais la chose absente se dédouble elle-même en disparition et existence au passé.

¹ Le *Chapitre 4*, traite en particulier de la « recherche » de l'invariant ou sur l'identification de la variation.

² François BEDARIDA (2001) : « Une invitation à penser l'histoire : Paul Ricœur: La mémoire, l'histoire et l'oubli », *Revue historique*, dorénavant [UIPH].

³ Paul RICŒUR (1955) : *Histoire et vérité*, Seuil, dorénavant [H&V], p. 26.

⁴ Voir RICŒUR [TR3] ou Paul Ricœur (2000) : *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, Point Essais, dorénavant [MHO], p. 366.

Les choses passées sont abolies, mais nul ne peut faire qu'elles n'aient été. (...) Il n'est pas inacceptable de suggérer que l'avoir-été constitue l'ultime référent visé à travers le n'être-plus. (...) C'est en ce sens que l'auparavant signifierait la réalité, mais la réalité au passé. (...) J'appellerai condition historique ce régime d'existence placé sous le signe du passé comme n'étant plus et ayant été. »¹

La *lieutenance*² ou *représentance*³ vise chez Ricœur à conceptualiser le rapport entre l'histoire telle qu'on l'écrit rétrospectivement et le passé tel qu'il fut. La « réalité » de ce dernier nécessitera toujours enquête et reconstitution, collecte et analyse critique de traces et de témoignages⁴, conditionnées par l'intentionnalité même de l'historien. Par cet effort, la lieutenance exerce son droit à chercher la vérité⁵. La subjectivité en science sociale n'est pas un frein à la recherche de la vérité ; paradoxalement, elle doit servir cette quête, consciente des biais qu'elle entraîne : l'historien doit bien conserver la prétention à « représenter en vérité le passé ». ⁶

Derrière ce concept, il faut voir la complexité de la catégorie du « n'être-plus » adjointe à celle de « l'avoir-été » (être-été disent les Allemands) ; le vis-à-vis de la réalité du passé se doit d'être la projection de la réalité tout court qui ne peut qu'inclure le futur. Il n'y a pas d'accès au passé qui ne soit narration recontextualisant et donnant une dimension quasi-causale à l'événement. Qu'il s'agisse de l'odeur d'une madeleine, qui renvoie à une histoire vécue, ou qu'il s'agisse du passé des historiens.

Ricœur est tenté de suivre les travaux de White⁷ et son approche tropologique vers le concept d'« être-comme » de l'événement passé : « On ne saurait donc confondre la valeur iconique de la représentation du passé avec un modèle, au sens de modèle à l'échelle, comme le sont les cartes de géographie, car il n'y a pas d'original donné auquel comparer le modèle ; c'est précisément l'étrangeté de l'original, tel que les documents le font apparaître, qui suscite l'effort de l'histoire pour en préfigurer le style. C'est pourquoi, entre un récit et un cours d'événements, il n'y a pas une

¹ RICŒUR [MHO], p. 367.

² RICŒUR [TR3], page 49.

³ RICŒUR [MHO], p. 228.

⁴ « L'historien sait que sa preuve relève d'une logique de la probabilité plutôt que de la nécessité logique, la probabilité portant moins sur le caractère aléatoire des événements que sur le degré de fiabilité du témoignage et, de proche en proche, de toutes les propositions du discours historique. Est plus ou moins probable le fait que... ceci ou cela soit arrivé tel qu'on le dit. Ce caractère probabiliste de la preuve documentaire, terminus ad quem du procès de mise en intrigue, procède en dernier ressort de la structure fiduciaire du témoignage, terminus a quo du processus entier. (...) Sur cet autre front l'historien sait que sa preuve n'est pas de même nature que celle des sciences de la nature : la critique du témoignage reste le modèle pour l'ensemble du champ documentaire relevant du paradigme indiciaire : indirecte et conjecturale, telle elle reste. » (RICŒUR (2000) : « L'écriture de l'histoire et la représentation du passé », *Annales, Histoire, Sciences Sociales*, dorénavant [EHRP])

⁵ « L'intention de viser et si possible d'atteindre ce qui fut le cas, l'événement. J'ai proposé dans *Temps et Récit* le terme de « représentance » pour dire la vigueur de cette intention-prétention. L'idée que recouvre le mot est à la fois celle d'une suppléance et celle d'une approximation. Suppléance, comme dans le terme latin *representatio* appliqué à l'époque hellénistique puis byzantine à la fonction du personnage habilité à figurer la présence du souverain absent ; la même idée de fonction vicairie, de lieutenance, se retrouve dans l'allemand *Vertretung*, dans l'anglais *representative* et, après tout, aussi dans l'expression française « représentants du peuple » et « représentation nationale ». Fonction vicairie, donc, complétée par celle d'approximation, d'une cible : c'est le côté prétention de l'intention, mais prétention à une percée, à une avancée. » (RICŒUR [EHRP])

⁶ RICŒUR [MHO], p. 304.

⁷ Dans RICŒUR [TR3], p. 278.

relation de reproduction, de reduplication, d'équivalence, mais une relation métaphorique : le lecteur est dirigé vers la sorte de figure qui assimile les événements rapportés à une forme narrative que notre culture nous a rendue familière. »

Cette approche « tropicale » toutefois « risque d'effacer la frontière entre la fiction et l'histoire » et Ricœur ne peut concevoir un monde où la réalité historique n'est plus la référence. Son choix du terme de *lieutenance* indique une fonction « vicaire » par rapport à la réalité historique et Ricœur se refuse à aller ontologiquement plus loin. Le négationnisme projette de plus une ombre sur ces débats qui mélange les niveaux de discours et n'aide pas à avancer en la matière¹. Il faudrait bien pourtant questionner cette panique qui nous envahit dès que le « réellement passé » n'est plus posé comme référent.

Quoi qu'il en soit, le risque, pour Ricœur, serait « d'occulter l'intentionnalité qui traverse la « tropique du discours » en direction des événements passés. » Or cette intentionnalité est nécessaire pour comprendre que des configurations sont en compétition comme « compétition entre figurations poétiques rivales de ce en quoi le passé peut avoir consisté. (...) « Nous ne pouvons connaître l'effectif (the actuel) qu'en le contrastant ou en le comparant avec l'imaginable. » »². Ricœur donne ainsi sa raison d'être au récit historique malgré sa fragilité, dès lors que l'effectif – à défaut du réel – joue un rôle de référent et nous apaise. Il va surtout élargir cette idée de comparaison pour en tirer une méthode.

Le pacte de vérité et le degré de vraisemblance

Pour Ricœur, la distinction entre récit historique et récit de fiction réside dans la nature du pacte implicite passé avec le lecteur. Ce pacte de vérité peut être tenu, du fait même de « l'intentionnalité régulatrice » de l'enquête historique. Mais est-ce un gage de vérité ? L'accès au réel étant interdit, seul un jugement de comparaison permet de donner mesure du degré de vraisemblance, de « vérisimilitude » du texte historique.

Il ne s'agit plus alors de mesurer la vraisemblance d'un seul texte mais, pour reprendre Ricœur, d'un dossier entier de controverse. Il avait ailleurs noté combien le travail historique, par essence, était ouvert au dialogue, fut-il conflictuel³.

Ce travail de comparaison est également un travail de mise en cohérence, car en matière de récit historique, « la vérité y est caractérisée principalement par la passion de l'unité ».⁴

¹ « Si on ne peut pas se souvenir de tout, on ne peut pas non plus tout raconter. (...) Le récit comporte par nécessité une dimension sélective. (...) Les stratégies de l'oubli se greffent directement sur le (ce) travail de configuration : on peut toujours raconter autrement (...). Pour qui a traversé toutes les couches de configuration et refiguration narrative depuis la constitution de l'identité personnelle jusqu'à celle des identités communautaires qui structurent nos liens d'appartenance, le péril majeur, en termes de parcours, est dans le maniement de l'histoire autorisée, imposée, célébrée, commémorée – de l'histoire officielle. La ressource du récit devient ainsi le piège (...) » (RICŒUR [MHO], p. 580)

² Ricœur cite White avec lequel il converge sur ce point, dans [TR3], p. 279.

³ « L'histoire est donc une des manières dont les hommes « répètent » leur appartenance à la même humanité ; elle est un secteur de la communication des consciences, un secteur scindé par l'étape méthodologique de la trace et du document, dont un secteur distinct du dialogue où l'autre « répond », mais non un secteur entièrement scindé de l'intersubjectivité totale, laquelle reste toujours ouverte et en débat. » (RICŒUR [H&V], p. 32).

⁴ RICŒUR [H&V], p. 10.

Enfin, le jugement de comparaison peut également viser l'articulation entre l'histoire et la mémoire. La mémoire pour Ricœur est au cœur de la recherche en histoire¹. Elle est la clef initiale et la force de comparaison finale. Car la mémoire a un avantage sur tout travail de recherche des traces et des témoignages. Elle est *le* témoignage. Elle dispose d'un surcroît d'accès à la vérité, une étincelle qui permet, lorsque l'on se souvient, de reconnaître, de retrouver ce qui fut : « le petit miracle de la reconnaissance et de son moment d'intuition et de croyance immédiate. »²

L'on peut alors décider de se souvenir, au risque de transformer ce moment de reconnaissance en commémorations éteintes, et décalées du souvenir initial (de quoi se souvient-on quand on se souvient ?³). « Entre le vœu de fidélité de la mémoire et le pacte de vérité en histoire, l'ordre de priorité est indécidable. Seul est habilité à trancher le débat le lecteur, et dans le lecteur le citoyen. »⁴

Herméneutique et vérité : la vérité de l'histoire

Ricœur a été critiqué par certains lors de la parution de *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, pour sa remarque sur le « trop » de mémoire, et sur son ouverture au narrativistes. Il avait ailleurs pris pourtant moins de précautions, en célébrant dans la plupart de ses livres le récit et la poésie comme puissances ontologiques. Par exemple, lorsqu'il rappelle que pour Aristote dans la Poétique, le tragique et l'épique sont au-dessus du simple récit historique, dans l'ordre de la vérité. Pour Ricœur, c'est l'effort de pré-figuration / configuration / re-figuration (les trois mimésis décrites dans *Temps et récit*) qui justifie cela, par sa capacité à enrichir la succession historique : « La fonction de transfiguration du réel que nous reconnaissons à la fiction poétique implique que nous cessions d'identifier réalité et réalité empirique ou, ce qui revient au même, que nous cessions d'identifier expérience et expérience empirique. Le langage poétique tire son prestige de sa capacité à porter au langage des aspects de ce que Husserl appelait *Lebenswelt* et Heidegger *In-der-Welt-Sein*. Par là même, il exige que nous remettons aussi en chantier notre concept conventionnel de vérité, c'est-à-dire que nous cessions de le limiter à la cohérence logique et à la vérification empirique, de manière à prendre en compte la prétention à la vérité qui s'attache à l'action transfigurante de la fiction. »⁵

¹ « Qu'est-ce qui permet, en dernière analyse, de mettre ce processus d'historisation de la mémoire au compte de la mémoire plutôt que de l'histoire ? c'est le besoin de compléter l'eidétique de la mémoire par un examen des variations imaginatives que le cours de l'histoire a privilégiées. L'eidétique n'atteint finalement qu'une capacité, un pouvoir faire, le pouvoir faire mémoire, comme autorise à le dire l'approche de la mémoire en tant qu'exercée. A cet égard, les potentialités mnémoniques sont du même ordre que celles parcourues dans *Soi-même comme un autre* sous les rubriques du Je peux faire, parler, raconter et me tenir capable d'imputation morale. Toutes ces potentialités désignent les aptitudes de ce que j'appelle l'homme capable, autre dénomination du soi-même. Le Je peux me souvenir s'inscrit lui-aussi dans le registre des pouvoir-faire de l'homme capable. Comme les autres capacités, elle relève de ce mode de certitude qui mérite le nom d'attestation, laquelle est à la fois irréfutable en termes de preuve cognitive et soumise au soupçon en vertu de son caractère de croyance. La phénoménologie du témoignage a conduit l'analyse de l'attestation jusqu'au seuil du faire l'histoire. Cela dit, ces potentialités, dont l'eidétique prétend atteindre le noyau invariant, restent indéterminées quant à leur effectuation historique. » (RICŒUR [MHO], pp. 510-511).

² RICŒUR [EHRP].

³ Car Ricœur souligne également la fragilité de ce « petit bonheur » : « le petit bonheur de la reconnaissance, seul et précaire gage de la fidélité de la mémoire. » (RICŒUR [EHRP]).

⁴ RICŒUR [EHRP].

⁵ RICŒUR [DTAA], p. 28.

Le principe de mise en intrigue¹ est la clef d'accès à cette vérité. Sans doute parce qu'elle est aussi la clef d'accès au lecteur ou à l'auditeur. Celle qui permet à ce dernier, comme nous l'avons décrit aux chapitres précédents, de l'intégrer à sa propre histoire, de la redéployer dans son propre référentiel et ouvrir de plus belle un monde à habiter par soi mais aussi par les autres.

Frege distinguait pour une proposition son sens – l'objet idéal qu'elle vise – et sa référence – sa valeur de vérité, sa prétention à atteindre la réalité. Dans le discours oral, la référence est facilement montrée d'un point de vue spatio-temporel (supposé) commun. Dans le récit, le monde comme référence commune immédiate est « détruit ». « Et pourtant, il n'est pas de discours tellement fictif qui ne rejoigne la réalité, mais à un autre niveau, plus fondamental que celui qu'atteint le discours descriptif, constatatif, didactique, que nous appelons langage ordinaire. »² Selon Ricœur, et c'est l'une des thèses que nous avons développées dans les chapitres précédents, l'ambition référentielle d'un récit, via la *mimèsis*, est bien plus grande que celle de la simple prédication³. L'herméneutique que Ricœur généralise (et nous plus encore au-delà de la lecture des textes) va d'ailleurs bien plus loin que la seule question référentielle : « Ce qui est en effet interprétation dans un texte, c'est une proposition de monde, d'un monde tel que je puisse l'habiter pour y projeter un de mes possibles les plus propres. »⁴ Ce monde est propre à un texte singulier et à sa propre singularité à un moment donné.

Mais ce monde élargi est-il encore réel ? Est-il un monde possible ? Quelles sont les catégories requises pour le penser ?

Le plausible

Du rationnel au racontable : raisons d'agir et raison pratique

Il convient avec Ricœur, de repartir de l'intelligibilité. Ricœur assimile raison pratique et intelligibilité de l'action, c'est-à-dire, une action dont un agent peut rendre compte à un autre ou à lui-même en répondant à toutes les questions *Pourquoi ?*.⁵ Ricœur en tire deux implications : les

¹ « C'est à l'occasion de l'épopée et de la tragédie qu'Aristote a élaboré sa notion de « mise en intrigue » (*muthos*) visant la « représentation » (*mimèsis*) de l'action. La mise en intrigue attribue une configuration intelligible à un ensemble hétérogène composé d'intentions, de causes et de hasards ; l'unité de sens qui en résulte repose sur un équilibre dynamique entre une exigence de concordance et l'admission de discordances qui, jusqu'à la clôture du récit, mettent en péril cette identité d'un genre unique ; la puissance d'unification ainsi appliquée à la dispersion épisodique du récit n'est autre que la « poésie » même. » (Paul RICŒUR (2004) : *Parcours de la reconnaissance*, Stock, dorénavant [PDLR], p. 151).

² RICŒUR [DTAA], p. 128.

³ « Ma thèse est ici que l'abolition d'une référence de premier rang, abolition opérée par la fiction et par la poésie, est la condition de possibilité pour que soit libérée une référence de second rang, qui atteint le monde non seulement au niveau des objets manipulables, mais au niveau que Husserl désignait par l'expression de *Lebenswelt* et Heidegger par celle d'*être-au-monde*. » (RICŒUR [DTAA], p. 127).

⁴ RICŒUR [DTAA], p. 128.

⁵ « Au niveau de la théorie de l'action, le concept de raison pratique s'identifie aux conditions d'intelligibilité de l'action sensée, en entendant par action sensée celle dont un agent peut rendre compte – *logon didonai* – à un autre ou à lui-même, de telle sorte que celui qui reçoit ce compte rendu l'accepte comme intelligible. L'action peut donc être « irrationnelle » selon d'autres critères (...) : elle demeure sensée dans la mesure où elle rencontre les conditions d'acceptabilité établies dans une certaine communauté de langage et de valeur. Ces conditions d'acceptabilité sont celles auxquelles doivent satisfaire nos réponses à des questions telles que : que faites-vous ? Pourquoi, en vue de quoi le faites-vous ? Une réponse acceptable est celle qui termine l'interrogatoire en épuisant la série des « parce que », du moins dans la situation d'interrogation et d'interlocution où ces questions sont posées. » (RICŒUR [DTAA], p. 264).

motifs de l'action doivent présenter « une *généralité* d'une certaine sorte » et « la sorte de causalité ici invoquée n'est pas la causalité linéaire, dirigée de l'antécédent vers le conséquent, mais la causalité téléologique ».¹ Nous avons vu dans les chapitres précédents que le concept de quasi-causalité (englobant les deux types de causalité) est l'outil de rationalisation du discours, qui permet d'en assurer la fonction référentielle au sens de la *mimèsis*, et insère le rationnel dans le racontable, au travers de l'intelligible.

Le rationalisable relève donc du racontable. Mais ce racontable, s'il est pensable, doit aussi pouvoir être entendu. C'est là qu'interviennent des concepts comme ceux de vraisemblable et de plausible, catégories du discours initialement.² C'est celui qui entend l'histoire qui la validera comme rationnelle, vraisemblable, etc., et au premier chef comme intelligible³. Il est possible d'imaginer une histoire, une succession d'événements, qui mette en situation et en cohérence ce pensable. Le plausible est donc le pensable dans un univers partagé par plusieurs subjectivités.

Ricœur dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, reformule, avec Stone, l'intelligibilité narrative au travers de la définition de la « cohérence narrative »⁴. L'opération narrative fait surgir un *tout* cohérent au sens de plausible : « les événements eux-mêmes reçoivent une intelligibilité dérivée de leur contribution à la progression de l'intrigue. »⁵

Ricœur propose par ailleurs l'activité narrative comme opérateur visant à l'émergence de sens. Au détour d'une note sur le jugement chez Kant, il ajoute au jugement déterminant et au jugement réfléchissant « les formes narratives [qui] constituent en ce sens une troisième forme de jugement

¹ « (...) le caractère intentionnel d'une action est pleinement reconnu quand la réponse à la question *quoi ?* est expliquée en fonction d'une réponse à la question *pourquoi ?* Je *comprends* ce que vous avez eu l'intention de faire si vous êtes capables de m'*expliquer* pourquoi vous avez fait telle ou telle action. Or quelles sortes de réponses à la question *quoi ?* sont porteuses de sens ? Seulement les réponses qui énoncent un motif compris comme *raison de*, et non pas seulement comme *cause*. » (RICŒUR [DTAA], p. 228).

² « Le domaine de l'agir est au point de vue ontologique celui des choses changeantes et au point de vue épistémologique celui du vraisemblable, au sens de plausible et de probable. » (RICŒUR [DTAA], p. 278).

³ « Une teneur logique peut être assignée à ces transformations (celles par lesquelles est conduite une action complexe d'une situation initiale à une situation terminale) : c'est celle qu'Aristote avait caractérisée dans la Poétique comme probable ou vraisemblable, le vraisemblable constituant la face que le probable tourne vers le lecteur pour le persuader, c'est-à-dire l'induire à croire précisément à la cohérence narrative de l'histoire racontée. » (RICŒUR [MHO], p. 313).

⁴ « une notion complexe de « cohérence narrative » qu'il faut distinguer, d'une part, de ce que Dilthey appelait « cohésion d'une vie », à quoi on peut reconnaître des traits prénarratifs, d'autre part de la notion de « connexion (ou connexité) causale ou téléologique » qui relève de l'explication/compréhension. La cohérence narrative s'enracine dans la première et s'articule sur la seconde. Ce qu'elle apporte en propre, c'est ce que j'ai appelé synthèse de l'hétérogène, pour dire la coordination soit entre événements multiples, soit entre causes, intentions, et aussi hasards dans une même unité de sens. » (Ricœur [MHO], p. 312). « En termes plus généraux, un texte demande à être construit parce qu'il ne consiste pas dans une simple succession de phrases, placées sur un même pied d'égalité et compréhensible séparément. Un texte est un tout, une totalité. La relation entre tout et parties – comme dans une œuvre d'art ou dans un animal – requiert un type spécial de « jugement », celui dont Kant a fait la théorie dans la troisième Critique. Pour ce type de jugement réfléchissant, le tout apparaît comme une hiérarchie de topiques, de thèmes primaires et subordonnés. La reconstruction du texte en tant que tout offre, en conséquence, un caractère circulaire, en ce sens que la présupposition d'une certaine sorte de tout est impliquée dans la reconnaissance des parties. Et réciproquement, c'est en construisant les détails que nous construisons le tout. » (RICŒUR [DTAA], p. 224).

⁵ RICŒUR [TR1], p. 364.

réfléchissant, c'est-à-dire de jugement capable de prendre pour objet les opérations mêmes de nature téléologiques par lesquelles les entités esthétiques et organiques prennent forme. »¹

Mais dès lors il n'y a plus de différences avec l'entendement et l'intelligibilité². Avons-nous un autre accès au monde que la fonction narrative ?³ Tout est là. La plausibilité devient une catégorie logique et non plus seulement une catégorie du discours.

Le plausible comme catégorie du réel

Si nous avons en visée le réel, il nous faut entrer dans les catégories de la connaissance objective, que sont le rationnel, le rationalisable, le possible, le virtuel, le probabilisable, le probabilisé, etc. Granger a particulièrement travaillé ces questions, notamment en séparant le virtuel du réel. Pour lui, le virtuel est une représentation des choses et des faits détachée des conditions d'une expérience complète, « c'est-à-dire d'une saisie individuée, singulière, vécue comme présente »⁴. A l'inverse, l'actuel est une telle saisie. Mais l'actuel ne résume pas le réel.⁵ Pour Granger, le réel inclut à la fois de l'actuel, du virtuel et du probable « par le jeu partiellement libre de nos sens et la projection de notre propre réalité individuelle dans l'imaginaire ».

Ces projections sont des « illusions » qui « font bien partie d'un réel, mais en quelque sorte d'un réel provisoire. »⁶ Nous opérons chacun individuellement dans le champ du virtuel des projections pour accéder au rationnel, à l'actuel⁷, au possible, au vraisemblable, etc.⁸ La connaissance se construit ainsi dans le virtuel avant le passage à l'actuel. Le probable joue là un rôle essentiel d'organisation, de structuration du possible. Le possible⁹ ne ferait de son côté que contraindre cet univers virtuel probable en intervenant au niveau des propriétés des objets dans nos représentations du virtuel.¹⁰ Le probable chez Granger relève le plus souvent du probabilisable.

¹ RICŒUR [TR2], p. 115.

² Comme nous le verrons un peu plus loin, l'imagination est centrale dans cette activité narrative, ce qui renforce le schématisme de la fonction narrative « L'imagination productrice, non seulement n'est pas sans règle, mais constitue la matrice génératrice des règles. Dans la première Critique, les catégories de l'entendement sont d'abord schématisées par l'imagination productrice. Le schématisme a ce pouvoir, parce que l'imagination productrice a fondamentalement une fonction synthétique. Elle relie l'entendement et l'intuition en engendrant des synthèses à la fois intellectuelles et intuitives. La mise en intrigue, également, engendre une intelligibilité mixte ». (RICŒUR [TR1], p. 132)

³ « L'expérience peut être dite. Elle doit être dite. La porter au langage, ce n'est pas la changer en autre chose, mais, en l'articulant et en la développant, la faire devenir elle-même. » (RICŒUR [DTAA], p. 62).

⁴ Gilles Gaston GRANGER (1995) : *Le probable, le possible et le virtuel*, Odile Jacob, dorénavant [PPV], pp. 231-233.

⁵ « Nous ne concevons pas un réel réduit à la singularité actuelle d'expériences » (GRANGER [PPV], pp. 231 à 233).

⁶ GRANGER [PPV], pp. 231 à 233.

⁷ Chez Granger, le virtuel relève du non actuel, mais, dans la totalité du temps, l'actuel est bien l'actualisation d'un virtuel.

⁸ qui, dès lors définissent des sous-ensembles qui eux sont propres à chacun. La question d'un unique champ virtuel est indécidable.

⁹ « le possible dans le langage ne se présente pas naturellement comme une caractérisation objective des faits de cette expérience, mais comme le produit subjectif d'une visée. » (GRANGER [PPV], p. 41).

¹⁰ « Toute science de l'empirie parachève, par un passage à l'actuel, une connaissance qui s'est déployée dans le virtuel, permettant ainsi la confrontation avec l'expérience. Mais au niveau même de la représentation, avant toute expérimentation effective, ce passage à l'actuel est préparé grâce à l'utilisation du probable. Or intervient ici comme intermédiaire le méta-concept que nous avons introduit sous le nom de possible. Dans cette opération, la fonction du possible est de restreindre le jeu des virtualités par différentes contraintes, dont on peut qualifier certaines de proprement empiriques, d'autres de théoriques. Mais ces dernières ne

Granger reprend alors les catégories hiérarchisées de Peirce décrivant notre connaissance partielle du monde actuel déduite du travail opéré dans le virtuel : « le « plausible » (ce qui se fonde sur une hypothèse explicative), [le] *likely* (ce qui se fonde sur une hypothèse confirmée), et enfin [le] probable (ce qui exprime une habitude des choses, le *would be* du dé jeté). »¹

En revanche, l'imaginaire ne rentrerait pas dans cette découpe-là des outils catégoriques : pour Granger, il est une forme d'actualité (éventuellement « faible »). Le virtuel « se ferme en système » quand l'imaginaire « se donne comme une actualité unique, pour le sujet contemplant, mais ouverte en tant qu'incomplètement définie. »²

L'inclusion du virtuel dans le réel de Granger est un point important.³ Cette analytique n'est toutefois pas totalement satisfaisante. En premier lieu, dans cette vision d'un virtuel qui serait le cadre dans lequel s'envisage une expérience scientifique, ces différentes histoires possibles seraient non seulement probabilisables mais aussi probabilisées. Avec le probabilisé, nous abandonnons notre position privilégiée et laissons notre croyance faire du modèle le réel. Autant nous avons eu recours dans les chapitres précédents à la « métaphore statistique », autant nous sommes réservés vis-à-vis de cette séparation entre monde physique et monde imaginaire, et, si cette séparation n'était pas faite, à l'idée scientifique d'un monde dans son entièreté qui serait probabilisé.

D'ailleurs, et c'est le second point, le virtuel doit bénéficier de l'ouverture de l'imaginaire. Certes, on peut imaginer nécessaire de se limiter à un univers fermé lorsque l'on s'interroge sur une expérimentation particulière. Cela nous paraît toutefois une erreur, y compris dans le champ scientifique, tant « la » solution nécessite et a nécessité le plus souvent de recadrer le questionnement.

Enfin, Granger ne s'interroge pas sur les raisons qui poussent Peirce à avoir recours à ces catégories discursives du plausible, du *likely*, et du *would be*. C'est que le réel chez Peirce, comme nous l'avons vu dans les chapitres précédents, a un statut proche de celui que nous lui accordons, celui d'un idéal auquel on n'a pas totalement accès (ou alors peut-être à la fin des temps, lorsqu'aura abouti la *Recherche*). C'est aussi que le monde est pour lui d'emblée un monde d'échange et de communication.

Le concept de « variations imaginatives » de Husserl tel que repris par Ricœur correspond exactement à la phase décrite par Granger dans l'exploration des possibles dans le virtuel de l'expérimentation scientifique élargie à la vie en général. Si l'on accepte l'idée d'une quasi-logique qui intègre la raison par les fins, et plus généralement la narration comme procédé de définition des possibles – et non seulement une causalité directe – l'on aboutit naturellement à remplacer le

sauraient être dites « logiques » au sens strict du terme, car elles expriment, comme les empiriques mais à un niveau plus abstrait, des propriétés attribuées aux objets, ou plus précisément aux représentations de ces objets dans le virtuel. » (GRANGER [PPV], p. 129).

¹ GRANGER [PPV], p. 135.

² GRANGER [PPV], p. 235.

³ Nous serions tentés d'aller au bout et de poser que le virtuel n'existe pas : ce qui pourrait être est. Le réel est par définition l'ensemble des histoires qui sont actualisées – y compris comme des possibles/plausibles, en écho à l'idée ricœurienne d'histoires « non-encore racontées » : « Sans quitter l'expérience quotidienne, ne sommes-nous pas inclinés à voir dans un tel enchaînement d'épisodes de notre vie des histoires « non (encore) racontées », des histoires qui demandent à être racontées, des histoires qui offrent les points d'ancrage au récit ? Je n'ignore pas combien est incongrue l'expression « histoire (non) encore racontée ». Les histoires ne sont-elles pas racontées par définition ? cela n'est pas discutable si nous parlons d'histoires effectives. Mais la notion d'histoire potentielle est-elle inacceptable ? » (RICŒUR [TR1], p. 141).

« possible » par le « plausible » comme catégorie logique, et, plus profondément, comme catégorie du réel si nous retenons une ontologie événementielle saisie par une ontogénèse narrative¹.

L'équivoque au quotidien

Peut-on, muni de cette catégorie du plausible, redéployer au niveau du quotidien, de chaque individu, les liens entre discours et vérité de l'épistémologie de la science historique ? Cette question se pose d'emblée dans le schéma ontogénétique de l'apprentissage que nous proposons. Les variations imaginatives et leur résolution dans l'action et dans l'identité narrative doivent être le lieu de cette articulation entre discours et vérité.

Variations imaginatives et usage de la fiction

Nous avons déjà introduit le concept husserlien de variations imaginatives, tel que repris par Ricœur : « C'est dans l'imaginaire que j'essaie mon pouvoir de faire, que je prends la mesure du « Je peux ». Je ne m'impute à moi-même mon propre pouvoir, en tant que je suis l'agent de ma propre action, qu'en le dépeignant à moi-même sous les traits de variations imaginatives sur le thème du « je pourrais », voire du « j'aurais pu autrement, si j'avais voulu ». »².

Les variations imaginatives sont un lieu d'ouverture de possibilités nouvelles à partir des récits qui nous constituent. C'est un jeu avec les plausibles, passés et futurs, l'élaboration de fragments cohérents de scénarios. C'est le jeu de l'imagination. Pour Ricœur, elles offrent bien, via la fiction et la poésie, une référence qui va au-delà de la référence prédicative. Dans les chapitres précédents nous avons fait de ce jeu incessant entre récit et référence la base d'une ontogénèse³.

Ricœur propose une description précise de ces variations en articulant le récit et le *projet* (en un sens proche du vocabulaire heideggérien) grâce à la fonction imaginative. Pour lui, et nous avons

¹ Signalons qu'il existe d'autres axes de réflexion autour de ces catégories de l'actuel et du virtuel. En physique quantique, par exemple, « La virtualité est réversible, l'actualisation est irréversible » (Gilles COHEN-TANNOUDJI (1994) : « Le temps des composants élémentaires », in E. KLEIN et M. SPIRO (Eds.) *Le temps et sa flèche*, Paris, Flammarion, Champs Science, dorénavant [LTCE], p. 115). A noter toutefois qu'au niveau quantique, l'irréversibilité n'est pas un concept évident, puisqu'on a montré qu'il était possible de faire décroître l'entropie et non, comme au niveau macroscopique, de ne la voir que comme une grandeur nécessairement croissante... Cette idée provient de l'impossibilité dans l'univers quantique d'identifier l'actuel sans le recours à une expérience qui rend cet actuel contingent. Les physiciens ont même bâti une méthode de mesure qui exprime cette différence entre virtuel et actuel : l'*intégrale des chemins*, qui est une méthode de mesure qui s'appuie sur l'ensemble des voies quantiquement indiscernables que peut emprunter un processus. Ces différents virtuels sont alors bien accessibles : il s'agit de ce qui peut avoir lieu. A noter que nous parlons ici au présent lorsque Granger avait recours au passé pour parler du « possible » (« qui eussent pu être substitués à l'actuel »). C'est le *would be* et le contrefactuel qui règnent dans la représentation finalement déterministe (au sens d'un virtuel fini) du monde qu'ils sous-tendent. Aristote est également « au passé » : « Ce qui « aurait pu avoir lieu » – le vraisemblable selon Aristote – recouvre à la fois les potentialités du passé « réel » et les possibles « irréels » de la pure fiction. Cette affinité profonde entre le vraisemblable de pure fiction et les potentialités non effectuées du passé historique explique peut-être pourquoi la libération de la fiction à l'égard des contraintes historiques (...) ne constitue(nt) pas (...) le dernier mot concernant la liberté de la fiction. Libre de la contrainte extérieure de la preuve documentaire, la fiction n'est-elle pas intérieurement liée par le service du quasi-passé, qui est un autre nom de la contrainte du vraisemblable ? » (RICŒUR [TR3], p. 347).

² RICŒUR [DTAA], p. 250.

³ « Fiction et poésie visent l'être, non plus sous la modalité de l'être-donné, mais sous la modalité du pouvoir-être. Par là-même, la réalité quotidienne est métamorphosée à la faveur de ce qu'on pourrait appeler les variations imaginatives que la littérature opère sur le réel. » (RICŒUR [DTAA], p. 128).

repris cette idée, ces variations imaginatives sont un ingrédient de la logique de l'action : « Pas d'action sans imagination (...). Et cela de plusieurs manières : au plan du projet, au plan de la motivation et au plan du pouvoir même de faire. D'abord le contenu noématique du projet (...) comporte une certaine schématisation du réseau des buts et des moyens (...). C'est en effet dans cette imagination anticipatrice de l'agir que j'« essaie » divers cours éventuels d'action et que je « joue », au sens précis du mot, avec les possibles pratiques. C'est en ce point que le « jeu » pragmatique rejoint le « jeu » narratif (...) ; la fonction du projet, tournée vers l'avenir, et la fonction du récit, tournée vers le passé, échangent alors leurs schèmes et leurs grilles, le projet empruntant au récit son pouvoir structurant, et le récit recevant du projet sa capacité d'anticipation. Ensuite, l'imagination se compose avec le procès même de la motivation. C'est l'imagination qui fournit le milieu, la clairière lumineuse, où peuvent se comparer, se mesurer, des motifs aussi hétérogènes que des désirs et des exigences éthiques, elles-mêmes aussi diverses que des règles professionnelles, des coutumes sociales, ou des valeurs fortement personnelles. »¹

Cet extrait de *Du texte à l'action* aborde également la dimension « éthique » que nous ne traitons pas dans ce chapitre, malgré sa très grande proximité de la question de l'équivoque. Nous la retrouverons dans la seconde partie de notre travail. Concentrons-nous ici sur l'aspect référentiel/ontologique de l'imagination productive. Celle-ci, à suivre Ricœur, permet dans un premier temps seulement la *mimèsis*, c'est d'ailleurs une manière de lire dans le terme « fiction » les termes « feinte », « forgée ». Mais, nous dit-il, l'étymologie de « fiction », c'est d'abord *fingere* , « faire » et Ricœur insiste sur le rôle de la refiguration (*mimèsis* 3) qui ouvre un monde qui, pour reprendre l'expression de Ricœur », entre « en collision avec le monde réel, pour le « refaire », soit qu'il le confirme, soit qu'il le dénie. »²

Ainsi, sans même aller jusqu'à l'ontogénèse que nous proposons, l'imagination joue un rôle dans le réel, au travers de l'action – forcément – mais aussi au travers du monde qui s'ouvre à chaque fois et qui est celui dans lequel, finalement, nous vivons.

De fait, la poésie et la fiction vont même au-delà – et Ricœur le souligne dans *La métaphore vive* – où il est bien explicitement question d'ontologie et de création du « nouveau »³. Et lorsqu'il est question d'ontologie avec Ricœur, il est question du lien entre notre être aux autres êtres et à l'être : « ce qui est aboli, c'est la référence au langage ordinaire, appliquée aux objets qui répondent à un de nos intérêts de premier degré pour le contrôle ou la manipulation. Suspendus cet intérêt et la sphère de signifiante qu'il commande, le discours poétique laisse-être notre appartenance profonde au monde de la vie, laisse-se-dire le lien ontologique de notre être aux autres êtres et à l'être. Ce qui ainsi se laisse dire est ce que j'appelle la référence de second degré, qui est en réalité référence primordiale. »⁴

¹ RICŒUR [DTAA], p. 249.

² RICŒUR [DTAA], p. 20.

³ « La véhémence ontologique » de la métaphore (PaRICŒUR (1975) : *La métaphore vive*, Seuil, Point Essai, dorénavant [LMV], p. 379, ou, plus explicitement p. 301 : « L'énigme du discours métaphorique c'est, semble-t-il, qu'il « invente » au double sens du mot : ce qu'il crée, il le découvre ; et ce qu'il trouve, il l'invente ». Mais aussi : « Le trait commun au modèle et à la fiction est leur force *heuristique*, c'est-à-dire leur capacité d'ouvrir et de déployer de nouvelles dimensions de réalité, à la faveur de la suspension de créance dans une description antérieure. » (RICŒUR [DTAA], p. 228).

⁴ RICŒUR [DTAA], p. 246. Cette idée, en moins ambitieuse, est également présente dès le début de [TR2], p.15 : « Ouvrir sur le dehors la notion de mise en intrigue et celle du temps qui lui est appropriée, c'est (enfin) suivre le mouvement de transcendance par lequel toute œuvre de fiction, qu'elle soit verbale ou plastique, narrative ou lyrique, projette hors d'elle-même un monde qu'on peut appeler monde de l'œuvre. Ainsi, l'épopée, le

Mais voilà, la difficulté de l'équivoque n'en est qu'un enjeu plus grand !

Les variations imaginatives ouvrent également un autre chantier, peu développé par Ricœur, celui du vertige qu'entraîne la multiplication des possibles, celui de l'angoisse, telle que Kierkegaard la décrit, l'insoutenable liberté de soi. Et pourtant cette multiplication des possibles est aussi une source de jubilation chez ce dernier, et, d'une certaine façon, c'est bien cette ambivalence hystérique face à l'infini des possibles qui caractérise la nature humaine : « Il n'y a rien de plus parfumé, de plus pétillant, de plus enivrant que l'infini des possibles »¹. La fonction du récit ou de la scénarisation qui opère dans les variations imaginatives vise justement à canaliser cette angoisse sans renoncer à l'ouverture, à l'inédit. Dans l'inscription narrative de l'ensemble des plausibles, nul doute que se trouve là une forme de réduction mesurée du vertige. L'on retrouve le rôle que jouait chez Granger le « possible » de réduction du virtuel déjà organisé autour du probable, et, dans une moindre mesure, l'ordre forcément partiel que Mongin veut imposer au « désordre apparent de la pluralité interprétative ».

Le travail de Heidegger vise à articuler cette angoisse au repositionnement de soi dans une historicité au travers de la temporalisation. Cette articulation, nous l'associons à l'émergence de l'identité narrative. Là encore toutefois, la cristallisation en *une* identité narrative des variations imaginatives laisse encore entière la question de l'équivoque.

La flèche du temps

Cette équivoque est de fait encore plus troublante si on poursuit l'analyse un peu plus loin. Si « la vérité en histoire reste en suspens, plausible, probable, contestable, bref toujours en cours de ré-écriture »² nous faisons face à chaque date à une forme de symétrie entre futur et passé. Là où Ricœur articule récit au passé et projet futur, il n'y a en effet qu'une histoire qui englobe les deux. La flèche du temps n'est plus si sensée et l'incertain est aussi vertigineux face à l'avenir que face au passé.

L'hypothèse de plusieurs futurs possibles, conjointement avec l'idée de liberté, est facilement acceptée, sauf par ceux qui souffrent physiquement, affectivement, ou socialement de l'inéluctable et qui ne peuvent se raconter d'autre histoire que celle du déterminisme. D'une certaine manière, le futur est mécaniquement aussi pluriel que mon imagination le permet, mais cette imagination n'est féconde que parce que grosse de ma connaissance. Le fantasme d'un connaître qui terrasserait l'incertain est ici incongru. C'est bien l'inverse qui est à l'œuvre, chaque nouveau savoir nous offrant des possibles et donc des futurs. Il y a autant de futurs que d'histoires virtuelles, l'état de notre savoir projettera cet univers sur un espace des futurs par l'opérateur de possibilisation. C'est l'usage de cet opérateur, qui, comme toute projection, nous semble réduire le nombre de futurs par notre connaissance. Mais auparavant, notre élaboration du virtuel se fera via cette même connaissance. Et, au total, notre savoir ne nous renseignera pas plus qu'il ne nous ouvre des horizons, au contraire.

Le travail de refiguration est un travail constant *de soi*. Il n'est pas indépendant de celui des variations imaginatives et de notre rapport au passé sédimenté. Mais cette sédimentation gadamérienne à laquelle Ricœur souvent a recours, est tout sauf à l'abri d'un glissement de terrain,

drame, le roman projettent sur le mode de fiction des manières d'habiter le monde qui sont en attente d'une reprise par la lecture, capable à son tour de fournir un espace de confrontation entre le monde du texte et le monde du lecteur »

¹ Søren KIERKEGAARD.

² Paul RICŒUR (1998) : « La marque du passé », *Revue de métaphysique et de morale*, dorénavant [LMDP], p. 15.

car si « le récit a son sens plein quand il est restitué au temps de l'agir et du pâtir dans *mimèsis III* »¹, ce temps est celui de la refiguration, celui où se ré-éclaire le monde à la lumière de l'histoire nouvelle².

Un événement peut éclairer le futur et rééclairer le passé, chacun éclairant le présent. Le présent est le lieu où l'on écrit/réécrit sans cesse l'histoire qui raconte notre compréhension du monde. En admettant que le présent est ce temps de l'opération narrative démultipliée pour possibiliser nos futurs (les « variations imaginatives »), il est lui aussi pluriel (il l'est d'ailleurs déjà via ma spéculation sur le présent des autres). Surtout, le présent ne sera « reconnu » que conditionnellement à l'histoire passée qui m'y a amené. Or, le passé est pluriel et aussi « incertain » que le futur, puisque je le reconstruis, chaque fois. De fait, il y a bien sûr plusieurs passés plausibles, parfois contradictoires, et c'est bien de cette équivoque dont il est question³.

Il y a donc des futurs, « incertains, mais plausibles », et des passés, tout aussi « incertains et plausibles ». Ce que disent Ricœur et Heidegger, c'est que le chemin que nous suivons tous est celui de l'identification de ce passé, comme une quête, à la lumière des futurs potentiels, pour mieux donner à l'ensemble son unité. Chaque péripétie fera opérer un temps d'identification, pour savoir où nous en sommes, qui combinera les variations imaginatives et la re-constitution historique – c'est le processus d'inférence et d'apprentissage que nous avons décrit dans les chapitres précédents.

« D'une part, il faut résister à la séduction d'attentes purement *utopiques* : elles ne peuvent que désespérer l'action ; car, faute d'ancrage dans l'expérience en cours, elles sont incapables de formuler un chemin praticable dirigé vers les idéaux qu'elles situent « ailleurs ». Les attentes doivent être *déterminées*, donc finies et relativement modestes, si elles doivent pouvoir susciter un engagement *responsable*. Oui, il faut empêcher l'horizon d'attente de fuir. (...) Il faut d'autre part résister au rétrécissement de l'espace d'expérience. Pour cela, il faut lutter contre la tendance à ne considérer le passé que sous l'angle de l'achevé, de l'inchangeable, du révolu. Il faut rouvrir le passé, raviver en lui des potentialités inaccomplies, empêchées, voire massacrées. Bref, à l'encontre de l'adage qui veut que l'avenir soit ouvert et contingent, et le passé, univoquement clos et nécessaire,

¹ RICŒUR [TR1], p. 136

² « (...) le caractère rétrospectif de l'histoire ne saurait constituer pour elle un enfermement dans la détermination. Ce serait le cas si l'on s'en tenait à l'opinion selon laquelle le passé ne peut plus être changé et pour cette raison paraît déterminé. Selon cette opinion, seul le futur peut être tenu pour incertain, ouvert et en ce sens indéterminé. Si, en effet, les faits sont ineffaçables, si l'on ne peut plus défaire ce qui a été fait, ni faire que ce qui est arrivé ne le soit pas, en revanche, le sens de ce qui est arrivé n'est pas fixé une fois pour toutes : outre que des événements du passé peuvent être racontés et interprétés autrement, la charge morale liée au rapport de dette à l'égard du passé peut être alourdie ou allégée. (...) C'est sur cette base qu'il peut être parlé d'un choc en retour du futur sur le passé à l'intérieur même du point de vue rétrospectif de l'histoire. » (RICŒUR [MHO], pp. 496-497).

³ Au présent, je n'identifie dans quel présent je suis qu'en « choisissant » un passé qui apporte cohérence à l'histoire du moment que je vis (au présent continu). En ce sens, il y a plusieurs présents, tout autant que de passés cohérents avec mon histoire « courante ». Celle-ci sera bien différente si, par exemple, alors que je cherche un mot, un nom, une date, je suis certain ou non de l'avoir déjà connu. Dans le cas où je ne peux me souvenir si je l'ai connu ou non, restera à savoir si je dois ou non le rechercher « dans » ma mémoire. Il y a alors bien au moins deux présents, même si, dans certains cas, je m'élève logiquement au-dessus de cette alternative pour me raconter l'histoire des deux présents. Cela ne fait qu'en rajouter un troisième. La question serait alors de savoir si le présent doit être consciemment vécu pour exister au plan ontologique. Si c'est le cas, on peut conclure qu'il n'y a finalement qu'un seul présent. Comme l'idée de « conscience » (en ce sens) relève plus du flou ou du continuum que du binaire, nous pensons qu'il est plus raisonnable de ne considérer ce présent unique que comme un continuum.

il faut rendre nos attentes plus déterminées et nos expériences plus indéterminées. Or ce sont là les deux faces d'une même tâche ; car seules des attentes déterminées peuvent avoir sur le passé l'effet rétroactif de le révéler comme *tradition vivante*. »¹

Nous sommes ainsi confrontés à une forme de symétrie entre passés et futurs, avec le même opérateur de réduction par possibilisation mais extension préalable². Si les *réalisations* passées de certaines occurrences nous permettent de croire que nous nous rapprochons d'une réalité extérieure, nous ne pouvons jamais exclure vivre un renversement de situation qui ré-éclairerait tout notre passé (comme nous l'avons vu au *Chapitre 1*). Et cela, à nouveau, que cette réalité extérieure soit exogène ou non.

Lieutenance personnelle et confrontation des interprétations

Dans un tel univers, si le plausible est la seule *vraie* catégorie du réel, il existe une gêne éthique (et esthétique) d'autant plus grande ressentie à pouvoir (se) raconter des histoires, y compris sur sa propre identité.

Ricœur ne cherche pas à résoudre de front cette question. Il semble implicite toutefois qu'il reconduit l'analyse épistémologique qu'il a développée dans le cas de la science historique : lieutenance et validation des récits historiques par comparaison.

Ricœur refait en effet ce même constat : « Non que le passé soit irréel : mais le passé est, au sens propre du mot, invérifiable. En tant qu'il n'est plus, il n'est visé qu'indirectement par le discours de l'histoire. C'est ici que la parenté avec la fiction s'impose. La reconstruction du passé, comme Collingwood l'avait déjà dit avec force, est l'œuvre de l'imagination. »³ Et il fait immédiatement le lien avec la situation épistémologique de l'historien : « L'historien lui aussi, en vertu des liens évoqués plus haut entre l'histoire et le récit, configure des intrigues que les documents autorisent ou interdisent, mais qu'ils ne contiennent jamais. L'histoire, en ce sens, combine la cohérence narrative et la conformité aux documents. Ce lien complexe caractérise le statut de l'histoire comme interprétation. »⁴ La lieutenance ou représentation n'est pas appelée ici pour nommer le statut ontologique de l'avoir-été comme Ricœur le fait à propos de la science historique, simplement parce que le cadre du récit est d'emblée celui de la *mimèsis* : « C'est à la faveur de ce jeu complexe entre la référence indirecte au passé et la référence productrice de la fiction que l'expérience humaine, dans sa dimension temporelle profonde, ne cesse d'être refigurée. »⁵ Du point de vue de la raison pratique, il est donc essentiel de se souvenir, chaque fois, que notre seul accès au monde est celui de l'histoire configurée/refigurée. Si le risque de la science historique est le trop de narrativisme, celui de notre monde quotidien est le trop peu de narrativisme. Car, bien sûr, il est essentiel de savoir qu'on se raconte des histoires si l'on veut mieux en contrôler la pertinence et l'univocité.

L'on notera que Ricœur ne donne pas aussi explicitement de fonction vicair à la *mimèsis* qu'il n'en donne à la lieutenance. Certes, il repart d'Aristote et du principe même de la *mimèsis*, qui n'est

¹ RICŒUR [DTAA], pp. 305-306.

² « Ne tenons-nous pas pour évident que le passé est déterminé et le futur ouvert ? Mais cette asymétrie, séparée de son contexte herméneutique, ne permet pas d'entendre le rapport intrinsèque du passé au futur. » (RICŒUR [TR3], p. 128).

³ RICŒUR [DTAA], p. 21.

⁴ RICŒUR [DTAA], p. 21.

⁵ RICŒUR [DTAA], p. 21.

« qu'imitation », mais l'ampleur qu'il donne ensuite à l'activité narrative est, nous l'avons vu, beaucoup plus ontogénétique que celle accordée à la lieutenance.

Entre la lieutenance ou la *mimèsis* et la catégorie du semblable, du « voir comme », s'ajoute chez Ricœur une thématique essentielle : le rapprochement qu'il propose entre une procédure de validation d'une histoire « conjecturée » et la « discipline argumentative comparable aux procédures juridiques de l'interprétation légale »¹. On l'a vu, c'est la recherche documentaire et la confrontation des récits qu'on en tire qui jouent ce rôle dans la science historique.

Comme Ricœur le souligne en effet, « il est toujours possible de plaider pour ou contre une interprétation, de confronter des interprétations, d'arbitrer entre elles, de viser à un accord, même si cet accord demeure hors d'atteinte. »² C'est bien cette richesse d'un outil logique comme le narratif et sa quasi-causalité qui, malgré l'équivoque qu'elle entraîne, est susceptible de nous aider à mieux penser le monde dans son ensemble, là où la logique aristotélicienne nous offre un monde amputé de l'humain.

C'est donc dans le conflit entre récits/interprétations que va se jouer la phase de validation. Ricœur a explicitement recours au concept de falsification de Popper qu'il décline dans le cas présent à l'aide de la confrontation des différentes interprétations. L'on sait que, dans les sciences empiriques, deux modèles ou deux théories peuvent être, à un moment de l'histoire des sciences donné, « observationnellement équivalents ». Le positivisme de Popper ne lui laisse pas un seul instant douter que viendra un moment futur où la théorie « fausse » sera invalidée. Rien n'est moins clair dans le cas des récits de vie quotidiens où l'aune a une durée brève par essence ; surtout, rien de tel ne peut être assuré dans un monde sans transcendance exogène.³

Le fait de pouvoir raconter une histoire autre à partir des mêmes matériaux de vie plaidera pour une faible « certitude », et pour une nouvelle recherche d'un indice passé ou futur qui, par le redéploiement/refiguration à cette lumière des deux histoires concurrentes, en fortifiera la plausibilité de l'une, et affaiblira celle de l'autre. Les critères proposés par Mongin semblent ici bien plus riches que ceux suggérés par Ricœur cherchant à reproduire l'idée de falsification de Popper.

La puissance de l'esprit humain, sans doute, est de pouvoir rester sain d'esprit, sans se satisfaire des histoires contradictoires, mais tout en acceptant de vivre avec l'existence simultanée de plusieurs passés mobilisables.⁴

¹ « En ce qui concerne les procédures de validation par lesquelles nous mettons à l'épreuve nos conjectures, je tiens comme Hirsch qu'elles se rapprochent plus d'une logique de la probabilité que d'une logique de la vérification empirique. Soutenir qu'une interprétation est plus probable qu'une autre est autre chose que démontrer qu'une conclusion est vraie. (...) La validation est une discipline argumentative comparable aux procédures juridiques de l'interprétation légale. C'est une logique de l'incertitude et de la probabilité qualitative. » (RICŒUR [DTAA], p. 225).

² RICŒUR [DTAA], p. 226.

³ « Le rôle de la falsification est tenu ici par le conflit entre interprétations rivales. Une interprétation ne doit pas seulement être probable, mais plus probable qu'une autre. » (RICŒUR [DTAA], p. 226). On peut remarquer que Ricœur glisse du plausible au probable sans questionnement, sans doute toujours un peu mal à l'aise à donner au plausible le statut d'une catégorie du réel, ou, a minima, logique.

⁴ Dans le process d'apprentissage que nous avons décrit dans le chapitre précédent, la reconfiguration de *mimèsis III* fait surgir l'unité intelligible et le plausible. Ce plausible est une synthèse qui donne du sens à des éléments restés jusque-là sans interprétation, ou ayant bénéficié d'une autre interprétation. L'histoire qu'on (se) raconte répond à deux besoins, deux impératifs, de donner du sens et/ou d'oublier. L'un est tourné vers le futur, pour mieux le contenir, l'autre vise le passé, toujours pour mieux le contenir. La question est notre propension à utiliser au mieux l'information « nouvelle ».

Le principe même des variations imaginatives est celui d'une confrontation de récits concurrents. Mais le processus de l'apprentissage, nous l'avons vu, et nous y reviendrons, est intersubjectif. Ces récits se confrontent à ceux des autres, c'est même ainsi que nous pouvons individualiser les événements et les composantes les plus fines du monde qui nous entoure. Le retour qu'il nous est fait de chaque énonciation est décisive dans l'accroissement ou la diminution de la plausibilité de celles-ci. Certes, cette pratique repose sur l'idée invérifiable que le monde qui nous entoure, in fine, nous est commun. Elle repose également, comme nous l'avons vu avec le récit historique, sur un pacte de vérité.

« Tous les actes de langage, considérés du point de vue de leur force illocutionnaire, engagent leur locuteur, par une clause tacite de sincérité en vertu de laquelle je signifie exactement ce que je dis. La simple constatation est un engagement : je crois que ce que je dis est vrai et j'offre ma croyance à autrui afin qu'il la partage. »¹

Lorsque l'énonciation ou la prédication est un récit, une histoire, le « dire vrai » n'est pas simple à définir. Il faut ajouter la dimension de réception de l'histoire. Ce point est bien sûr également le cas pour une simple prédication, mais l'on peut accepter l'idée que la narration est plus complexe et demande des qualités supplémentaires pour que l'histoire narrée soit entendue et comprise. Ricœur aura recours au terme de Gallie de *followability*, l'aptitude de l'histoire à être suivie². En regard, la capacité de l'interlocuteur apporte une seconde contingence : « Aptitude à communiquer et capacité de référence doivent être posées simultanément. Toute référence est co-référence, référence dialogique ou dialogale. (...) Ce que reçoit un lecteur, c'est non seulement le sens de l'œuvre mais, à travers son sens, sa référence, c'est-à-dire l'expérience qu'elle porte au langage et, à titre ultime, le monde et sa temporalité qu'elle déploie en face d'elle. »³

Le pacte de vérité n'est pas seulement le fait de celui qui énonce. Ricœur reprend également l'idée de Grice, « toute énonciation consiste en une intention de signifier qui implique dans sa visée l'attente que l'interlocuteur ait de son côté l'intention de reconnaître l'intention première pour ce qu'elle veut être. »⁴ Autrement dit, il y a deux fois deux niveaux de difficulté : l'intention de l'énonciateur et celle de son interlocuteur, et ce qui est dit et compris effectivement.

De fait il y en a cinq. Le « pacte » concerne les intentions. Vient ensuite la capacité interprétative, au sens de la reconnaissance de ce à quoi réfère le discours initial. Enfin, se pose la question de l'interprétation de ce que l'autre a entendu. Nous avons déjà introduit le concept de connaissance commune (*common knowledge*). Il a permis à Aumann⁵ notamment de modéliser les trois dernières difficultés. Le jeu spéculaire de l'échange est en effet complexe, dès lors que les représentations initiales diffèrent. Dans un cas simple, il est possible de montrer que l'échange permet d'identifier

¹ RICŒUR [DTAA], p. 301

² « Cet acte [la mise en intrigue] dont nous venons de dire qu'il extrait une figure d'une succession, se révèle à l'auditeur ou au lecteur dans l'aptitude de l'histoire à être suivie ». (RICŒUR [TR1], p. 129)

³ RICŒUR [TR1], p. 148. Ou encore : « « Une esthétique de la réception ne peut engager le problème de la communication sans engager celui de la référence. Ce qui est communiqué, en dernière instance, c'est, par-delà le sens d'une œuvre, le monde qu'elle projette et qui en constitue l'horizon. En ce sens, l'auditeur ou le lecteur le reçoivent selon leur propre capacité d'accueil qui, elle aussi, se définit par une situation à la fois limitée et ouverte sur un horizon de monde. Le terme d'horizon et celui, corrélatif, de monde paraissent ainsi deux fois dans la définition suggérée plus haut de *mimèsis III* : intersection entre le monde du texte et le monde de l'auditeur ou du lecteur. » (RICŒUR [TR1], p. 146).

⁴ RICŒUR [SMCA], p. 60.

⁵ AUMANN [ATD] et John D. GEANAKOPOLOS and Heraklis M. POLEMARCHAKIS (1982): "We can't disagree forever", *Journal of Economic Theory*, dorénavant [WCDF].

les divergences de représentations, i.e. les différences dans la structure des a priori (*agreeing to disagree*) et, si l'on endogénéise cette structure des a priori, alors, l'accord est possible (*we can't disagree forever*). L'une des clefs, nous y reviendrons, est de rendre un savoir partagé en un savoir public.

Cette question est hélas plus complexe que les probabilistes ne le modélisent. Surtout, elle ne dit rien des deux premières difficultés liées à l'intentionnalité. Certes, conceptuellement, il est possible de reprendre la formalisation d'Aumann au niveau des intentions elles-mêmes dès lors qu'on postulerait qu'elles sont elles-mêmes le fruit d'un apprentissage. Ici, nous devons surtout éclaircir le rapport du sujet au dire-vrai, afin de cerner encore un peu plus la question de l'équivoque. Nous reviendrons au *Chapitre 17* sur la question de la réception, lorsque l'enjeu sera d'*apprendre ensemble*.

L'authentique et la sincérité – version a-morale

Peut-on se reconnaître dans cette plurivocité des histoires, et donner un sens à ce soi qui prendrait corps dans une identité narrative ? Avant même d'en venir à cette question, il faut aborder l'idée de *conscience de soi*. Ensuite, se posera la question de l'*authenticité* de cette identité narrative, *authenticité* telle que le rappel à soi de Heidegger le décrit. Enfin, nous poursuivrons cette recherche sur le dire-vrai sur soi à l'aide des travaux de Michel Foucault sur le *souci de soi* et la *parrêsia*.

Se-reconnaître

La conscience de soi

Locke est sans doute l'un des premiers à avoir articulé la conscience de soi et le temps. Il pose cette conscience de soi dans la possibilité d'unifier des pensées temporellement disjointes : « la conscience fait la même personne. La même substance immatérielle, ou âme, ne constitue pas, seule, en tout lieu et en tout état, le même homme ; et pourtant, c'est manifestement la conscience, aussi loin qu'elle s'étende – fut-ce aux siècles passés –, qui unit en une même personne des existences et des actions temporellement les plus distantes, aussi bien que les existences et les actions du moment qui vient de passer. Tout ce qui donc a conscience d'actions présente et passée est la même personne, dépositaire de ces deux actions. (...) Car pour être le même soi, peu importe si le soi actuel est constitué de la même substance ou d'autres : un acte accompli il y a mille ans, que je m'approprie aujourd'hui par cette conscience de soi, me concerne autant que ce que j'ai fait il y a un moment, et j'en suis au même titre responsable. »¹ Chez Locke, « la *consciousness* contient toujours déjà une différentielle temporelle. (...) La conscience est la présence à soi, comme « perception », d'une action qui se passe, qui est donc en train de passer. »² Seule intervient la présence du temps, certes sous deux formes : celle qui est afférente à l'action qui se déroule, et celle, virtuelle, qui relie des actions de *moments* différents.

Balibar dans son introduction d'*Identité et différence* montre à quel point John Locke est « l'inventeur » du concept de *conscience de soi*, au travers notamment de l'introduction du temps par rapport à l'approche atemporelle de Descartes. Il y a besoin d'une durée vis-à-vis de laquelle nous restons le même. Cette *mêmeté* paraîtra à Ricœur insuffisante et il introduira l'*ipseité* au

¹ John LOCKE (1689) : *Essai sur l'entendement humain, Livres I et II*, Vrin, dorénavant [EE12], p. 531.

² Etienne BALIBAR (1998) : « Introduction » et « Glossaire », in J. Locke, *Identité et différence*, Seuil, Point-essais, dorénavant [BI&D], p. 88.

travers de la promesse. Néanmoins, on ne peut retirer à Locke son néologisme de *self-consciousness*, ni son intuition lorsqu'il ajoute à la *mêmeté* une dimension morale de responsabilité comme dans la citation précédente : sommes-nous alors si loin de l'engagement de la promesse qui constituera l'*ipseité* chez Ricœur (Il manque certes un ingrédient indispensable : le côté performatif de l'acte de discours que constitue le « je promets ») ? Balibar va au-delà du mot lorsqu'il nous montre que la conscience est dans la mémoire autant que la mémoire dans la conscience. Que celle-ci s'exerce du lieu que constitue celle-là. Que la mémoire « ne porte pas sur le passé sans anticiper en permanence le futur, mieux, sans « venir » en quelque sorte du futur : ce qui est une manière de totaliser subjectivement le temps, dans le présent de la conscience. » Peut-être que Locke ne voulait pas aller aussi loin que ne l'entraîne Balibar, mais on veut bien suivre ce dernier lorsqu'il nous dit que chez Locke, le sujet n'a pas vraiment affaire avec le « possible et le réel », mais avec « l'existence virtuelle et l'existence actuelle ». « Ou bien les idées me sont présentes, comme des perceptions, ou bien elles sont absentes, (...) au sens d'une mise en réserve dans un « lieu » temporel, qui lie le passé et l'avenir dans la possibilité même du présent. »¹

Dans sa définition de la conscience de soi, l'autre est absent, mais, pour avancer dans son travail sur l'entendement humain, Locke a recours au terme de *personne*, dont il souligne l'origine judiciaire, associé à un acte et à l'autre comme vis-à-vis de la responsabilité de ses actes : Balibar, dans le glossaire réalisé pour *Identité et différence*, insiste sur le fait que Coste (le traducteur de Locke de son vivant) traduit *account* par récit et par compte, mais *accountable* par responsable. « Il faut rétablir la cohérence en traduisant par comptable de ses actes »². D'autres termes (*answerable, impute, attribute, reward...*) sont relatifs à cette dimension de responsabilité. La responsabilité morale est une clef importante et de l'argumentaire et de l'objet de l'analyse de Locke. Il en va de même avec la notion suivante, que fixe le terme « *appropriate* » : « Conformément à l'ontologie stoïcienne, qui ne part pas du sujet et de l'objet mais privilégie le point de vue de l'agent et de ses fonctions, *appropriate* s'applique chez Locke uniquement à des actions : c'est le jeu de la conscience et de la mémoire qui permet de les « avouer pour siennes » (*own*) et ainsi de les « concilier » ou « confier » au sujet, c'est à dire au « soi ». »³ Ici encore, toutefois, la présence de l'autre n'est pas directe. Même l'aveu n'engage pas référentiellement autrui si Dieu s'y substitue.

Ricœur, via l'appui qu'il trouve dans la philosophie analytique, retrouve des concepts directement hérités de Locke. Dans *Soi-même comme un autre*, par exemple, il fait un détour par le concept d'« *individu* » de Strawson qui positionne les « autres » comme ceux munis de ce qui est à eux (*own*) ; de même, le concept d'*accountable* sur lequel insiste Locke, fait écho au subtil *imputable*, auquel à recours Ricœur.

Le temps va permettre à Ricœur, dans la même logique que celle de Locke, de différencier le même dans le temps (*ipse*) et le même dans l'espace (*idem*) et d'avancer ainsi sur la nécessaire inscription temporelle du soi et de la conscience de soi. Mais la réappropriation de ce qui est sien dans son histoire ne permet pas toutefois de répondre à l'interrogation *de ce qu'est*, essentiellement, son histoire et de ce qui permettrait de la reconnaître au sein de toutes les histoires qu'on peut se raconter.

Bien avant Ricœur, Kant avait lui aussi placé le temps au cœur de la conscience de soi. Sans le sens interne qu'est le temps, il ne serait pas possible d'assurer la continuité du Monde, mais aussi du soi : « sans la conscience que ce que nous pensons est la même chose que ce que nous pensons un

¹ BALIBAR [BI&D], p. 87.

² BALIBAR [BI&D], p. 183.

³ BALIBAR [BI&D], p. 184.

instant auparavant, toute reproduction dans la série des représentations serait vaine »¹. Kant appelle la conscience de soi l'aperception. C'est pour lui un « pouvoir » que de découvrir le divers qui est présent dans l'esprit et de produire une intuition de soi-même. La forme préalable qui rassemble ce divers et qui sert de fondement à la conscience de soi, réclame une représentation du temps. L'aperception accompagne toute autre représentation, sans quoi, ces représentations ne seraient rien pour moi². Mais il faut de plus que j'ai conscience d'en faire la synthèse. « L'unité analytique de l'aperception n'est possible que sous la supposition de quelque unité synthétique. »³ Sans cette unité synthétique, rien n'est pensable. D'une certaine façon, « ce pouvoir [qu'est cette unité synthétique] est l'entendement même. »⁴

Revenons à la fonction du temps chez Kant. Pour ce dernier, le temps n'a pas de réalité absolue, « il n'est pas attaché aux objets eux-mêmes, mais seulement au sujet qui les intuitionne »⁵. Le temps « n'est pas un concept empirique retiré d'une quelconque expérience »⁶. Le temps « n'est rien d'autre que la forme du sens interne, c'est-à-dire de l'intuition que nous avons de nous-mêmes et de notre état intérieur. »⁷

La conscience de soi n'est pas la connaissance de soi. « Le : je pense exprime l'acte consistant à déterminer mon existence. L'existence est donc par là déjà donnée, mais la manière dont je dois la déterminer, c'est-à-dire poser en moi le divers qui lui appartient, n'est pas donné par là. Cela requiert l'intuition de soi-même, qui a pour fondement une forme donnée a priori, c'est-à-dire le temps, qui est sensible et appartient à la réceptivité de ce qui est déterminable. »⁸ J'ai seulement conscience *du fait* que je suis. « Je n'ai donc nulle connaissance de moi tel que je suis, mais seulement tel que je m'apparais à moi-même. »⁹

« J'existe comme une intelligence qui a conscience uniquement de son pouvoir de liaison [du divers de nos représentations], mais qui, vis-à-vis du divers qu'elle doit lier, se trouve soumise à une condition limitative qu'elle appelle le sens interne, consistant à ce qu'elle ne peut rendre intuitionnable cette liaison que d'après des rapports temporels qui sont tout à fait extérieurs aux concepts propres de l'entendement. »¹⁰ C'est précisément ici que l'hypothèse d'un temps configuré autrement qu'au travers d'une vision linéaire et purement successive perturbe la vision kantienne. Ou, plus exactement, et c'est l'hypothèse que nous faisons, ni plus ni moins idéaliste que celle de Kant, d'un schéma temporel formant le sens interne qui serait endogène et non « pour toujours et définitivement » a priori, qui nous permet de lier la conscience de soi et le reste du monde.

¹ KANT (1781-1789), *Critique de la raison pure*, GF Flammarion, dorénavant [CRP], p. 181.

² KANT [CRP], p. 198.

³ KANT [CRP], p. 199.

⁴ KANT [CRP], p. 199.

⁵ KANT [CRP], p. 131.

⁶ KANT [CRP], p. 126. A noter que la phénoménologie ne s'oppose pas à ce point, car c'est le phénomène de temps qui peut selon les auteurs prendre une forme émergeant de l'expérience sensible, et non le temps lui-même. La difficulté avec l'approche kantienne, est qu'elle dit malgré tout que c'est la *représentation* du temps qui intervient comme fondement de nos perceptions. Dès lors, la divergence, avec Ricœur par exemple, est plus claire, car la représentation du temps chez ce dernier co-émerge avec la perception (voir chapitres suivants). Enfin, le nœud se resserre encore si l'on suit Kant lorsqu'il dit que le temps est une représentation (*ibid.*, p. 126).

⁷ KANT [CRP], p. 128.

⁸ KANT [CRP], p. 213.

⁹ KANT [CRP], p. 213.

¹⁰ KANT [CRP], p. 214.

Pourtant, Kant insiste bien sur l'importance du monde dans la conscience de soi. Selon lui, c'est parce qu'il existe de la permanence dans les choses (et pas seulement dans ma représentation de ces choses) que je peux lier dans le temps ce que je suis¹. Pourquoi n'en retire-t-il alors que le principe de succession et de permanence ?

L'ontologie sous-jacente à la critique est un monde de « particuliers », de toutes sortes, qui forme ce fameux divers hétérogène que l'on synthétise. S'y ajoute l'aperception transcendantale, cette conscience pure qui est la nôtre et qui permet l'unité primordiale au sein de laquelle sont synthétisés à différents niveaux les divers hétérogènes, qu'il s'agisse de ceux qui nous constituent, ou de ceux qui vont constituer le monde au travers de notre expérience. Kant y pose l'existence de lois a priori : « la conscience originaire et nécessaire de l'identité de soi-même est en même temps une conscience d'une unité tout aussi nécessaire de la synthèse de tous les phénomènes d'après les concepts, c'est-à-dire d'après des règles qui non seulement les rendent nécessairement reproductibles, mais par là aussi déterminent pour leur intuition un objet, c'est-à-dire le concept de quelque chose où ils trouvent à s'enchaîner avec nécessité. »²

Nous nous séparons donc de la vision kantienne en posant que le monde n'est pas un divers à synthétiser mais un tout à analyser. Le mouvement de synthèse existe bien, mais il est d'abord initié par la considération d'un flux en tant que tel, duquel on abstrait des éléments « plus singuliers ». L'ontologie de Whitehead nous a servi d'exemple pour une telle hypothèse fondationnelle. Mais, selon nous, derrière la phénoménologie herméneutique ricœurienne, une telle ontologie est également sous-jacente. Ne serait-ce que parce que l'idée de conscience de soi chez Kant est quelque chose qui est conçu indépendamment du rôle de témoin d'autrui tandis que Ricœur ne peut penser le soi sans l'autre.

Quoi qu'il en soit, l'ontologie implicite de Kant le conduit à une notion du vrai et surtout une notion d'être vrai qui ne nécessite pas de « se reconnaître ». Le travail transcendantal vise à identifier les règles et l'unité qu'il présuppose en chacun de nous de façon universelle. Ce qui fait de nous tel ou tel individu n'est pas l'enjeu, et tant mieux, car la conscience de soi telle qu'il la pense n'offre guère de latitude pour une telle problématique. Pour nous, à la suite de Ricœur, la question se pose en revanche, et elle est au cœur de celle de l'équivoque du récit.

Reconnaître son identité narrative

L'indétermination du passé comme celle du futur est source d'angoisse. Notre fuite en avant dans un présent d'initiative n'est pas qu'une volonté d'apprentissage pour contenir l'incertain du futur (on vient de voir d'ailleurs que c'est une course vaine), mais celle d'un apprentissage de *qui* on est, de *qui* on a été, et de *qui* l'on sera.

La fonction narrative élabore sans cesse l'identité, indirectement via les histoires qui nous constituent, via l'action de configuration elle-même, via l'ensemble des trois *mimésis* plus généralement : l'action de pré-figuration, et l'action de re-figuration, qui par le retour effectif ou imaginé des autres, va mécaniquement me renvoyer des éléments constitutifs de mon identité. Mais sommes-nous sûrs de reconnaître qui nous sommes authentiquement ? Et assumerons-nous

¹ « J'ai conscience de mon existence comme déterminée dans le temps. Toute détermination de temps suppose quelque chose de permanent dans la perception. Mais cet élément permanent ne peut pas être quelque chose en moi, puisque justement mon existence dans le temps ne peut être déterminée que par l'intermédiaire d'un tel élément permanent. » (KANT [CRP], p. 283).

² KANT [CRP], p. 184.

cette identité vis-à-vis de nous et vis-à-vis des autres ? (Nous) dirons-nous la vérité sur qui « nous sommes » ?

Ricœur va explorer ce thème dans l'échange verbal d'une manière générale (où il reprend l'idée du « vouloir dire ce qu'on dit ») mais plus spécifiquement dans le cas de la promesse. La promesse a en effet une dimension référentielle qui nous engage nous, et au-delà, le monde implicite à ce nous qui tiendra sa promesse : « si tous les actes de langage engagent leur locuteur, cela est le plus vrai avec une classe d'actes – les commissifs – par lesquels je me commets. La promesse en est le paradigme. »¹ Autrui est le témoin de mon *ipséité*. C'est lui qui valide la cohérence de ce que je suis dans le temps d'une part, et au regard de ce que je dis d'autre part. Avec la promesse, la dimension temporelle est double, à la fois comme maintien de soi-même, et à la fois comme inscription dans le temps dans l'engagement à rester soi-même : « La tenue de la promesse (...) paraît bien constituer un défi au temps, un déni du changement. »² Et elle ouvre à la possibilité du vivre-ensemble.³

« En promettant je me place intentionnellement sous l'obligation de faire quelque chose. Ici, l'engagement a la valeur forte d'une parole qui me lie. »⁴ Mais Ricœur enchaîne l'idée avec un élargissement formidable : « Eh bien, je dirai que toute initiative est une intention de faire et, à ce titre, un engagement à faire, donc une promesse que je fais silencieusement à moi-même et tacitement à autrui, dans la mesure où celui-ci en est, sinon le bénéficiaire, du moins le témoin. »⁵

Ricœur parle alors d'une « l'éthique de l'initiative »⁶, mais l'on reste en fait en deçà du seuil moral. Car cette pensée du « je peux », celle de la responsabilité assumée, est celle qui non seulement me maintient dans le temps mais aussi celle qui m'identifie au sein des autres. Si le solipsisme méthodologique est ce qui nous tient à l'écart des autres, il a fallu d'abord, au sein de cette multiplicité de corps proches, s'y reconnaître. Ricœur l'exprime ainsi : « Un problème semblable est posé par l'enchevêtrement des actions de l'un dans celles des autres. Dans un tel complexe d'interactions comment délimiter la part d'actions de chacun ? Il faut alors s'en remettre à l'aveu

¹ RICŒUR [DTAA], p. 301.

² RICŒUR [SMCA], p. 149.

³ « Le maintien de soi à travers le temps que présuppose le respect de la parole donnée sur laquelle reposent à leur tour les promesses, les pactes, les accords, les traités. L'*ipséité* est un autre nom de ce maintien de soi. C'est la formule de l'identité morale par rapport à l'identité physique du même. Certes, le maintien de soi ne représente que la composante subjective de la promesse, et doit se composer avec le respect d'autrui dans l'échange des attentes en quoi consiste concrètement la promesse. C'est cette autre composante de la promesse que signale la seconde formulation de l'impératif kantien, qui demande que la personne, en moi-même et en autrui, soit traitée comme une fin, et non seulement comme un moyen. » (Ricœur [LJ2], p. 64). Ou encore : « [*L'exemple de la promesse*] L'autre y est impliqué de multiples façons : comme bénéficiaire, comme témoin, comme juge, et plus fondamentalement comme celui qui, en comptant sur moi, sur ma capacité à tenir parole, m'appelle à la responsabilité, me rend responsable. C'est dans cette structure de confiance que s'intercale le lien social institué par les contrats, les pactes de toutes sortes, qui donnent une structure juridique à l'échange des paroles données. Que les pactes doivent être observés, ce principe constitue une règle de reconnaissance qui dépasse le face à face de la promesse de personne à personne. (...) Le vis-à-vis n'est plus toi, mais le tiers que désigne de façon remarquable le pronom chacun, pronom impersonnel, mais non anonyme. » (Ricœur [LJ1], p. 37).

⁴ RICŒUR [DTAA], p. 301.

⁵ RICŒUR [DTAA], p. 301.

⁶ « La promesse, dirai-je, est l'éthique de l'initiative. Le cœur de cette éthique est la promesse de tenir mes promesses. » (Ricœur [DTAA], p. 301).

du sujet agissant, prenant sur soi et assumant l'initiative dans laquelle s'effectue la puissance d'agir dont il se sent capable »¹.

Cette reconnaissance de qui je suis vient naturellement se substituer au « petit miracle » de la reconnaissance de la mémoire qui complétait le dispositif épistémologique de la science historique.

Et pour pouvoir se reconnaître comme capable, il faut du temps, et il faut des autres. Celui de l'échange et de la reconnaissance des autres, celui de la promesse tenue qui me fait « rester le même » dans la durée, celui plus intrinsèque encore de l'identité narrative. Notre seule conscience solipsiste n'aurait que peu de chance de l'établir. Pour autant, il s'agit bien d'être soi sans que le seul regard ou dire des autres ne m'imposent une identité préfabriquée.

Le projet heideggérien dans *Etre et temps* fait l'économie, en apparence, de ce regard croisé qu'offre l'échange. *L'appel à l'authenticité* nous permettrait de nous déployer comme étant qui existe en tant que tel. Regardons ce point de plus près.

L'authentique

L'appel

Cette disposition où le *Dasein* se perd dans la multiplicité des possibles, la multiplicité des rencontres, est dite *inauthentique*. Il faut ensuite le rappel à soi pour se réunifier dans ce qu'« il » se construit comme soi au travers de ces échanges. Ce mouvement de retour est celui vers l'*authentique* : « La question, en effet, ne peut être : comment le *Dasein* obtient-il l'unité d'enchaînement permettant après coup de lier la séquence passée et actuelle des « vécus », mais : en quel mode d'être de lui-même le *Dasein* se perd-il de telle manière qu'il doive pour ainsi dire ne se reprendre qu'après coup à partir de la distraction et inventer pour l'ensemble ainsi réuni une unité englobante ? »². Dans l'ouverture de cette histoire surgie, cette unité englobante, se dévoile l'*authentique*.³

L'*authentique* est un mode d'être du *Dasein*, comme l'est l'*inauthentique*. Ce dernier terme n'est pas péjoratif précise Heidegger, de même refuse-t-il tout jugement de valeur qui irait avec le mode « authentique ». Pour aller dans ce sens, rappelons que nous avons vu dans le chapitre précédent que le passage en mode impropre ou inauthentique peut être considéré comme la rencontre empirique qui permet l'inférence et l'ontogénèse.

L'angoisse est ce qui fait transition entre ces deux modes d'être. La séquence est la suivante : dans le mode inauthentique, le *Dasein* se fuit en s'immergeant dans le monde quotidien, entraînant l'angoisse, le vertige du monde comme monde, et, en retour l'appel à être authentique⁴ ; enfin,

¹ RICŒUR [PDLR] p. 150.

² HEIDEGGER [E&T], p. 293.

³ Ou le *propre* dans la traduction de Vezin. « Propre » a de nombreux avantages, surtout pour des mathématiciens qui peuvent penser aux vecteurs propres, aux valeurs propres d'un système. Avec « propre » nous sommes également dans le champ du soi-même, de la mienneté, avec l'avantage de ne renvoyer à aucune forme pronominale, et donc à aucun point de vue : « le propre ». « Authentique » à l'inverse est souvent critiqué : n'y-a-t-il pas là un sous-entendu moral, malgré les commentaires défensifs et répétés de Heidegger ?

⁴ « Le s'angoisser ouvre originairement et directement le monde comme monde. Le *Dasein* ne commence pas par exemple par faire réflexivement abstraction de l'étant intramondain afin de ne plus penser qu'au monde devant lequel ensuite l'angoisse va prendre naissance, mais c'est l'angoisse comme mode de l'affection qui, la première, ouvre le *monde comme monde*. (...) Ce pour-quoi l'angoisse s'angoisse est l'être-au-monde lui-même. » (HEIDEGGER [E&T], p. 156).

vient la résolution du *Dasein* : « L'angoisse manifeste dans le *Dasein* l'être-pour le pouvoir-être le plus propre, c'est-à-dire l'être-libre pour la liberté du se-choisir-et-se-saisir-soi-même. »¹

La conscience va transformer la « multiple équivoque » du bavardage en univocité.² Elle convoque le *Dasein* à son pouvoir être le plus propre. L'*authenticité* est « attestation » de « soi » (son pouvoir-être le plus propre), en « laissant-agir-en soi » le soi-même le plus propre. Ce dernier émerge de ce qu'Heidegger appelle son être-en-dette, au sens où ce soi est forcément en rapport avec ce qu'il nous reste de ce qui a été.

Cette capacité à se raconter au travers de ce que nous appelons avec Ricœur une identité narrative est chez Heidegger *destin*³. Le destin est donc propre au *Dasein* qui existe sous la modalité authentique, celle où la temporalité se temporalise pour faire émerger (dans notre lecture) l'identité narrative ; après, cette histoire qu'il se raconte, quelles qu'en soient les péripéties, est le destin et non les péripéties elles-mêmes. Ces dernières ne font qu'instancier l'identité narrative, pas faire qu'elle soit. Pour Heidegger toutefois, ce *destin* semble exogène, *prédéterminé*⁴ : « Si le *Dasein* peut être frappé par les coups du destin, c'est uniquement parce qu'au fond de son être il est destin au sens qu'on vient de caractériser. Existant destinalement dans la résolution auto-délivrante, le *Dasein* comme être-au-monde est ouvert à la « survenue » des circonstances « heureuses » et à la cruauté des hasards. Ce n'est nullement du concours des circonstances et des événements que naît un destin. Même l'irrésolu — et plus encore que celui qui a choisi — est concerné par eux, et pourtant il ne peut « avoir » de destin. »⁵

¹ HEIDEGGER [E&T], p. 157.

² « Si [le *Dasein*] est pris par le « vacarme » de la multiple équivoque d'un bavardage chaque jour « nouveau », il faut que l'appel appelle sans vacarme, sans équivoque, sans point d'appui pour la curiosité. *Ce qui donne à comprendre en appelant ainsi, c'est la conscience.* » (HEIDEGGER [E&T], p. 214).

³ « Dire que le *Dasein* « authentique » est destin (*Schicksal*), ce n'est qu'une autre manière de dire qu'il est au sens propre historial » (DASTUR [HQT], p. 85).

⁴ Ricœur critique plus généralement cette façon « révolue » de voir le passé chez Heidegger (nous en faisons une autre lecture) : « C'est donc sous le signe de l'être-en-dette que l'avoir-été l'emporte en densité ontologique sur le n'être plus du passé révolu. (...) On peut ici résister à l'analyse de Heidegger pour qui la détermination du passé comme révolu doit être tenue pour une forme inauthentique de temporalité, tributaire du concept vulgaire de temps, simple sommation de mainteneurs évanouissants. (...) Il n'est certes pas douteux que le « simplement révolu » porte la marque de l'irrévocable et que l'irrévocable à son tour suggère l'impuissance à changer les choses ; en ce sens, le révolu est tiré du côté du maniable et du disponible (...) Mais le caractère non maniable, indisponible du passé paraît bien correspondre dans la sphère pratique à l'absence dans la sphère cognitive de la représentation. (...) on peut déplorer le manque dès l'analyse radicale du souci au niveau de laquelle est prise la décision d'opposer « ayant été » – plus authentique – à passé « révolu » – moins authentique. Le débat entre le philosophe et l'historien a tout à gagner du rétablissement de la dialectique de présence et d'absence, inhérente à toute représentation, mnémonique ou historique, du passé. La visée du passé comme ayant été en sort elle-même renforcée, dès lors qu'ayant été signifie avoir été présent, vivant, vif. » (RICŒUR [MHO], pp. 472-475).

⁵ HEIDEGGER [E&T], p. 290. Il n'est pas certain toutefois qu'Heidegger voie le destin « prédéterminé ». Nous avons déjà repéré (*Chapitre 3*) la dimension tactique du *rassembler* (*legein*) en vue de « produire » le destin et la contingence à l'instant de cette production : « Le *Dasein* quotidien est dispersé dans la multiplicité de ce qui « se passe » chaque jour. Les occasions, les circonstances auxquelles la préoccupation s'attend d'entrée de jeu « tactiquement » produisent le « destin ». C'est seulement à partir de la préoccupation que le *Dasein* existant inauthentiquement se forme une histoire. Et comme il doit alors, assiégé qu'il est par ses « affaires » se reprendre hors de la dispersion et de l'incohérence de ce qui « se passe » dans le moment même s'il veut advenir à lui-même, c'est seulement de l'horizon de compréhension de l'historialité inauthentique que naît en général la question de la formation possible d'un « enchaînement » du *Dasein*,

Transparaît ici une idéologie qui, lorsque Heidegger cherche ensuite à appliquer le concept de destin au peuple, est nauséabonde au regard de sa propre histoire avec le nazisme. Si effectivement Heidegger pense le destin comme exogène, elle n'est pas plus acceptable au niveau individuel, sauf à un niveau métaphorique ou psychanalytique : le destin est indépendant des péripéties au sens où on le retrouve chaque fois intact dans la répétition¹. Nous partageons l'idée d'une dépendance de l'identité narrative à son propre passé (l'être-en-dette), car la plupart des événements ne peuvent modifier que marginalement (quasi-statiquement) cette dernière – notre résistance d'ailleurs à la faire évoluer est essentielle pour chacun et pour le vivre-ensemble, puisque c'est sur elle que se construisent les analyses et prédictions de tous. Mais elle est chaque fois modifiée ou susceptible de l'être et, parfois, à l'occasion de ce qui rétrospectivement prendra le nom d'événement, elle est radicalement transformée. En ce sens, l'herméneutique événementiale de Romano est plus explicitement en ligne avec notre compréhension dynamique de l'existence. Chaque fois, le destin se découvre de façon endogène. Comme nous l'avons détaillé dans le *Chapitre 3*, cette *ex-tension* se fait à chaque instant. A chaque fois que le *Dasein* opère un « authentique » retour sur soi il engendre une historicité via la temporalité.

Une telle identité narrative a besoin de personnages, et le *Dasein* va se choisir ses héros. Puis, chaque fois, il se racontera la même histoire, ou une histoire voisine, jusqu'à ce qu'une nouvelle rencontre majeure avec le monde l'oblige à réécrire significativement son histoire. Ce recommencement hors rupture événementielle est notre compréhension de la *répétition*².

Au total, l'authentique serait le *choix* de l'identité narrative et son attestation. La confrontation avec l'empirique – ou ce que nous en percevons – proposerait une grande diversité de réajustements possibles de l'avenir, du présent et de l'étant-été. De la résolution émergerait ce que « nous sommes », au sens de l'identité narrative. La résolution est devançante, car elle nécessite de *choisir* un des futurs plausibles, sans pour autant qu'il ne se dessine dans le détail des événements futurs, mais qui définit *qui nous avons décidé d'être* à l'avenir. Seule certitude avec Heidegger dans ces variations imaginatives où nous passons en revue les plausibles : ils sont finis historiquement³.

La stratégie de *maintien de soi* permet de passer de l'historial à l'historique (parmi les autres, mais dans un monde réel). Le souci de cohérence, ou le désir de concordance, ou l'aspiration à l'unité – la répétition, d'une certaine façon – serait alors ce qui motiverait au-delà de toute éthique une telle stratégie, que la poursuite de l'inférence, dans un temps qui nous dépasse et qui lui aussi ne peut être qu'un à-peu-près-ça, nous confirmerait comme stratégie performante.

celui-ci étant pris au sens des vécus « également » sous-la-main du sujet. La possibilité de la domination de cet horizon de questionnement se fonde dans l'ir-résolution qui constitue l'essence de l'in-stabilité du Soi-même. Ainsi est mise en évidence l'origine de la question d'un « enchaînement » du *Dasein* au sens de l'unité de la chaîne des vécus entre naissance et mort. » (HEIDEGGER [E&T], p. 293). A l'inverse, citons une assertion plus brève, du second Heidegger : « Dans l'Être, originellement, tout destin de l'étant déjà s'est accompli. » (HEIDEGGER [Q1&2], p. 84).

¹ « Dans le devancement, le *Dasein* se ramène et se reconduit devant le pouvoir-être le plus propre. Nous appelons l'être-été authentique la répétition. » (HEIDEGGER [E&T], p. 260).

² « La répétition authentique d'une possibilité d'existence passée — le fait que le *Dasein* se choisit ses héros — se fonde existentiellement dans la résolution devançante ; car c'est en elle seulement qu'est choisi le choix qui rend libre pour la poursuite du combat et pour la fidélité au répétable. » (HEIDEGGER [E&T], p. 290)

³ « Dans un tel être pour la mort, le *Dasein* existe authentiquement [et] totalement comme l'étant que, « été dans la mort », il peut être. Il n'a pas une fin où il cesse simplement, mais il *existe de manière finie*. » (HEIDEGGER [E&T], p. 254).

Le dé-voilement

Si l'*appel* heideggérien ne présuppose aucunement les autres, Heidegger laisse toutefois un rôle central au langage. La fonction apophantique du langage consiste à rendre manifeste ce dont on parle pour le porter à la connaissance d'autrui¹. La vérité comme dé-voilement devient une clef de l'apprentissage compris comme un apprendre ensemble.²

Heidegger souligne combien l'énoncé (une *mise en évidence communicativement déterminante*³) est indissociable de la mise en évidence phénoménologique, ce qui, chez lui, prend statut d'ontologie⁴. On y retrouve les différents temps de l'inférence que nous avons décrits dans les chapitres précédents : « L'énoncé, comme l'explicitation en général, a nécessairement ses fondements existentiels dans la préacquisition, la pré-vision et l'anti-cipation. »⁵ La prédication

¹ « Parmi les multiples manières dont dispose le langage pour « faire sens » (logos sémantikos) Aristote isole en effet une fonction « apophantique », c'est-à-dire une fonction qui consiste à faire voir, à rendre manifeste ce dont on parle, et par le fait même, de la porter à la connaissance d'autrui. » (GREISCH [O&T], p. 104).

² « Cette motivation est si bien « à la base » de tout rapport avec l'existant, que c'est seulement à la clarté de la notion de l'être que l'existant peut être manifesté en lui-même, c'est-à-dire comme cet existant qu'il est et tel qu'il est. Or, parce que toute manifestation de l'existant, toute « vérité ontique » est d'ores et déjà et de part en part commandée transcendentale par la motivation que nous avons décrite ; par cela même, il faut que toute révélation, toute découverte ontique soit à sa façon « motivante », c'est-à-dire se légitime. C'est dans cette légitimation que s'accomplit la « Présentation de l'existant » telle que l'exigent chaque fois l'essence et la modalité de tel existant en particulier, aussi bien que le mode de dé-voilement (c'est-à-dire la « vérité ») qu'il comporte ; l'existant ainsi « présenté » s'annonce alors comme « cause » par exemple, ou comme « motif » à l'égard d'un contexte d'existant déjà révélé. » (HEIDEGGER [Q1&2], p. 150). « Il n'y a de « Welt » que là où il y a langue, c'est-à-dire compréhension de l'être. » (HEIDEGGER, *Questions III et IV*, Gallimard, tel, dorénavant [Q3&4], p. 410). « (...) nous devons nous rappeler que l'Αλήθεια, pensée en mode grec, se déploie évidemment pour l'homme, mais que l'homme reste déterminé par le λόγος. L'homme est celui qui dit. (...) L'homme est l'être qui, de son dire, laisse reposer devant lui le présent en sa présence, dans l'entente de ce qui lui fait face. L'homme ne peut parler que dans la mesure où il est celui qui dit. » (HEIDEGGER [Q1&2], p. 371)

³ HEIDEGGER [E&T], p. 135.

⁴ « Dans ce qui suit, nous assignons au titre d'énoncé trois significations qui, puisées dans le phénomène même ainsi désigné, sont interdépendantes et délimitent en leur unité la structure pleine de l'énoncé. 1. Énoncé signifie primairement *mise en évidence*. Nous maintenons ainsi le sens originaire du λογος comme αποφανσις : faire voir l'étant à partir de lui-même. (...) 2. Énoncé signifie autant que *prédication*. Un « prédicat » est « énoncé » d'un « sujet », celui-ci est *déterminé* par celui-là. La chose énoncée, dans cette signification de l'énoncé, n'est pas par exemple le prédicat, mais « le marteau lui-même » [dans : le marteau est trop lourd]. (...) Toute prédication n'est ce qu'elle est qu'en tant que mise en évidence. La deuxième signification de l'énoncé a son fondement dans la première. Les membres de l'articulation prédicatrice — sujet, prédicat — prennent naissance à l'intérieur de la mise en évidence. (...) 3. Énoncé signifie *communication*, prononcement. En tant que tel, il a un rapport direct à l'énoncé au premier et au deuxième sens. Il est un faire-voir-avec de ce qui est mis en évidence selon la guise du déterminer. Ce faire-voir-avec partage l'étant mis en évidence en sa détermination avec les autres. Ce qui est « partagé », c'est l'être — voyant en commun — pour le mis en évidence, un tel être pour... lui devant être pensé être-au-monde — à ce monde à partir duquel le mis en évidence fait rencontre. À l'énoncé comme communication ainsi comprise existentiellement appartient l'être-ex-primé. » (HEIDEGGER [E&T], pp. 134-135).

⁵ HEIDEGGER [E&T], pp. 135-136. « L'énoncé (...) a besoin d'une pré-acquisition d'un étant en général ouvert, qu'il met en évidence selon la guise du déterminer. L'énoncé a besoin d'une pré-vision, où le prédicat à dégager et à assigner est lui-même pour ainsi dire réveillé de son inclusion tacite dans l'étant lui-même. Enfin, à l'énoncé comme communication déterminante appartient à chaque fois une articulation significative de l'étant mis en évidence, l'énoncé se meut dans une conceptualité déterminée ; le marteau est lourd, la gravité advient au marteau, le marteau a la propriété de la gravité. Le plus souvent, l'anti-cipation toujours déjà

visé également cette mise en évidence ontologique, mais à un niveau plus élevé qui correspond chez Ricoeur au travail de re-figuration. Enfin, cette re-figuration vise la communication, qui est, nous l'avons vu, le levier de l'inférence.

A suivre Heidegger, il n'y aurait pas d'équivoque dans l'énoncé, bien au contraire, puisqu'il serait la clef d'un dé-voilement. De fait, si ; car cette conceptualité est chaque fois contingente à celui qui dit au moment où il le dit : « l'énoncé se meut dans une conceptualité déterminée (...) Le plus souvent, l'anti-cipation toujours déjà impliquée elle aussi dans l'énoncer ne s'impose pas, parce que la langue abrite à chaque fois déjà en soi une conceptualité élaborée ».

Il manque également dans cette vérité du dévoilement, pourtant « faire-voir-avec » qui « partage l'étant mis en évidence en sa détermination avec les autres », la façon dont pourrait coïncider la conceptualité des deux interlocuteurs. Dans la vision heideggérienne du monde partagé dans lequel le *Dasein* inauthentique se retrouve jeté, cette conceptualité, comme la langue, est déjà partagée.

Dans cette logique du dé-voilement, que dire du mode d'être authentique dans lequel se trouve le *Dasein* ? Le *Mit-sein* ne dit rien de la façon dont le *Dasein* pourrait dévoiler ce destin qui est son identité narrative aux autres ? Certes, *mon* choix résolu *me* dé-voile *la* nouvelle histoire et *ma* nouvelle histoire (« l'unité englobante », mon « destin ») au sein de laquelle elle s'inscrit. Sur ce plan solipsiste, et surtout en ayant en tête l'idée de répétition, le maintien de soi, une forme de constance issue de la concordance (qui viserait à minimiser le risque d'inconstance dans la nouvelle « unité englobante » ayant intégré la nouvelle histoire) suffit sans doute selon Heidegger à assurer l'univocité. Rien n'est moins sûr, comme nous l'avons vu. En revanche, dans ce monde partagé où chacun aurait plus ou moins les mêmes représentations a priori (selon notre vocabulaire) les mêmes conceptualités (avec le vocabulaire de Heidegger dans ces passages cités en référence), la variation supplémentaire apportée sous un critère de constance renforcerait les chances de ne retirer *in fine*, après échange, qu'une seule histoire.

La parrèsia et le souci de soi de Foucault

A ce stade, nous n'avons guère progressé en matière d'équivoque, sauf à suivre le postulat implicite d'Heidegger d'existence et d'unicité de l'authentique dans l'appel, ou celui de Ricoeur qu'en tenant les promesses d'être ce que nous faisons chacun trouverait son soi... Tout se passe finalement comme chez Kant où la conscience de soi est présupposée car condition nécessaire sans que la question de sa réappropriation pose question. Nous nous tournons donc ici vers une autre pensée, radicalement différente de celles de Ricoeur et d'Heidegger, pour trouver peut-être d'autres pistes.

Histoire, vérité et sujet

Foucault, par sa critique de l'herméneutique, n'est pas facile à convoquer dans cette discussion. Les thèmes d'histoire, de vérité et de sujet sont pourtant les siens. Nous le retrouverons sur le plan politique dans la seconde partie de notre travail. Mais il convient dès ici de présenter les résultats de ses derniers travaux, autour du *souci de soi* et de la *parrèsia*.

Chez Foucault, l'histoire n'a de sens qu'au travers du jeu, à un moment donné, entre la subjectivation, les discours de vérité et le ou les pouvoirs. L'ambition de Foucault est de construire une ontologie « de nous-mêmes », et pour cela d'explorer comment, à chaque période historique, les luttes pour le pouvoir ont organisé ou entraîné subjectivation et rapport à la vérité. Sa méthode,

impliquée elle aussi dans l'énoncer ne s'impose pas, parce que la langue abrite à chaque fois déjà en soi une conceptualité élaborée. » (HEIDEGGER [E&T], pp. 135-136).

archéologique d'abord, puis généalogique, travaille les discours pour y trouver, non les régularités structurales, mais le produit des pratiques, et notamment le « sujet » comme produit des pratiques.

Par principe, Foucault se méfie de toute régularité anhistorique, parce qu'elle serait un instrument parfait pour le pouvoir. Plus profondément, ontologiquement, les pratiques n'émergent pour lui qu'au sein d'un jeu de pouvoir et de vérité, donc chaque fois historiques. In fine, sa recherche est « pour aujourd'hui », ce qui rend sa pensée d'emblée politique. Pour Foucault, faire de l'histoire, c'est faire une ontologie du présent et, plus précisément, de nous-mêmes.

Les *archives* de la méthode archéologique visent « l'épaisseur des pratiques discursives, des systèmes qui instaurent les énoncés comme des événements (ayant leurs conditions et leur domaine d'apparition) et des choses (comportant leur possibilité et leur champ d'utilisation). Ce sont tous ces systèmes d'énoncés (événements pour une part, et choses pour une autre) que je propose d'appeler archive »¹.

D'une certaine façon, Foucault ne conçoit l'histoire qu'au travers des représentations qu'en ont les acteurs eux-mêmes, et plus spécifiquement au travers des discours représentatifs qu'ils tiennent à ce sujet. Ce qui l'intéresse, c'est la manière dont évoluent, au gré de discontinuités événementielles, ces représentations, et, notamment, celles de la vérité et celles du sujet. Nous sommes très proches, avec un vocabulaire et une approche bien différents, de cette volonté de comprendre la dynamique endogène des représentations (la première partie de notre travail) et du rapport au politique qu'il induit (dans la seconde partie). Foucault insiste toutefois tellement dans la plus grande partie de son œuvre sur la production de la volonté de savoir et du sujet qu'il est délicat de le réintégrer à notre travail d'emblée herméneutique et centré sur le sujet configurateur de mondes.

Pourtant, nous y trouvons proximité et ouvertures. Bourgoïn-Castonguay a travaillé les écarts entre Ricœur et Foucault, et notamment comment il pouvait être possible de lire dans le travail de Foucault une herméneutique à l'œuvre.² Pour ce qui concerne notre point ici, nous ne cherchons pas à rapprocher les deux philosophes. Deux thèmes de recherche nous concernent ici : le *souci de soi*, tel que Foucault l'étudie et l'enseigne dans ses dernières années, et la *parrêsia*³, le franc-parler des grecs.

La véridiction

Chez les Grecs et les Romains, il existe plusieurs modes de production de discours de vérité. La *parrêsia* s'écarte de la pratique du sage, du prophète ou du « scientifique ». Cette pratique doit être comprise comme un franc-parler tourné vers autrui de façon à ce qu'elle impacte positivement ce dernier dans son travail sur soi pour soi.

Le souci de soi (*epimeleia heautou*) est mis en exergue par Foucault à partir des années 80 comme « le cadre, le sol, le fondement » du *gnôthi seauton* (connais-toi toi-même). Se soucier de soi avant ou afin de se connaître soi-même, sont dans l'analyse de Foucault deux injonctions qui posent d'emblée le rapport à la vérité de soi au travers de celui avec un autre. Cet autre, nous y reviendrons dans la seconde partie, est le plus souvent le philosophe. Pour le moins, celui qui prend le risque de dire-vrai. La véridiction dans ce cadre est *parrêsia*.

¹ Michel FOUCAULT (1969) : *L'archéologie du savoir*, Gallimard, nrf, dorénavant [ADS], p. 169.

² Simon BOURGOÏN-CASTONGUAY (2014) : *Entre Histoire et Vérité: Paul Ricœur et Michel Foucault. Généalogie du sujet, herméneutique du soi et anthropologie*, Thèse de doctorat, Université Paris-Est, dorénavant [EH&V].

³ Foucault (ou les personnes ayant transcrit ses cours au Collège de France) a recours selon les années aux deux graphies : *parrêsia* et *parrhêsia*.

Un des points clefs qu'identifie Foucault est l'impact du vrai sur le sujet : « la vérité, c'est ce qui illumine le sujet ; la vérité, c'est ce qui lui donne la béatitude ; la vérité, c'est ce qui lui donne la tranquillité de l'âme. Bref, il y a, dans la vérité et dans l'accès à la vérité, quelque chose qui accomplit le sujet lui-même, qui accomplit l'être même du sujet, ou qui le transfigure ».¹ Foucault en tire dialectiquement la conclusion suivante : « dans la spiritualité, jamais un acte de connaissance, en lui-même et par lui-même, ne pourrait donner accès à la vérité s'il n'était préparé, accompagné, doublé, achevé par une certaine transformation du sujet, non pas de l'individu, mais du sujet lui-même dans son être de sujet »². Pendant toute l'Antiquité, il n'y a pas de séparation entre la recherche de la vérité et le travail sur soi qui permet d'y accéder.

Le souci de soi permet de se dégager de la posture du *stultus*. Le *stultus*, c'est « celui qui est ouvert à tous les vents ». Le *stultus* est submergé par des représentations extérieures qu'il n'analyse pas avant de les recevoir en lui, et qu'il ne peut ensuite discriminer de ce qui est lui en vérité. Foucault précise que cette dispersion est également dispersion dans le temps, le *stultus* « n'essaie pas de la [sa vie] ramener à une unité en remémorant ce qui mérite d'être mémorisé, (...) qui ne pense pas à sa vieillesse, qui ne pense pas à la temporalité de sa vie telle qu'elle doit être polarisée dans l'achèvement de soi à la vieillesse. C'est celui qui change de vie sans arrêt. »³ Cette « agitation de la pensée, cette irrésolution » est la « matière première » à la pratique de soi. Mais on ne peut par soi-même vouloir sortir de la *stultitia*. « Il faut que l'autre intervienne. »⁴

Le jeu *parrésias*te et le rapport aux autres

« Autrui, l'autre, est indispensable dans la pratique de soi »⁵ Pour cela il convient de dire le vrai en vue de transformer l'autre. Et ce dire vrai là, c'est la *parrhêsia*. « La *parrhêsia*, c'est l'ouverture du cœur, c'est la nécessité pour les deux partenaires de ne rien cacher l'un à l'autre de ce qu'ils pensent et de se parler franchement. ». Pour cela, il faut une « éthique de la parole ». Et la *parrhêsia* est aussi cette éthique selon Foucault. C'est « le courage de la vérité ». La *parrhêsia* vise la transformation de l'autre. Elle est vérité et prescription. Le savoir en jeu n'est pas celui qui prendrait le soi comme objet de connaissance, mais un savoir dont l'objet importe peu, dès lors qu'il a pour effet et qu'il « a pour fonction de modifier l'être du sujet. Il faut que cette vérité affecte le sujet. »⁶

L'autre dans le jeu *parrésias*te peut être un groupe, une collectivité, mais c'est le plus souvent une seule personne. « Ce peut être un philosophe de profession, ce peut être aussi un quidam. »⁷ Professeur, ami personnel, amant, d'autres exemples sont fournis par Foucault. La clef est dans la posture plus que dans l'institutionnalisation de la fonction : dans la *parrhêsia*, il s'agit de parler à l'autre « de telle manière que cet autre va pouvoir (...) se constituer un rapport à lui-même qui est un rapport autonome, indépendant, plein et satisfaisant. »⁸ « C'est une parole qui, du côté de celui

¹ Michel FOUCAULT (1982) : *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France (1981-1982). Éditions de l'École des Hautes Etudes, Gallimard, Seuil, dorénavant [HDS], p. 18.

² FOUCAULT [HDS], p. 18.

³ FOUCAULT [HDS], p. 127.

⁴ FOUCAULT [HDS], p. 129.

⁵ FOUCAULT [HDS], p. 123. « Le dire-vrai sur soi-même, et ceci dans la culture antique (donc bien avant le christianisme), a été une activité à plusieurs, une activité avec les autres, et plus précisément encore une activité avec un autre, une pratique à deux. » (Michel FOUCAULT (1984) : *Le courage de la vérité, Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France (1983-1984). Éditions de l'École des Hautes Etudes, Gallimard, Seuil, dorénavant [LCDV], p. 7).

⁶ FOUCAULT [HDS], p. 233.

⁷ FOUCAULT [LCDV], p. 7.

⁸ FOUCAULT [HDS], p. 262.

qui la prononce, vaut engagement, vaut lien, constitue un certain pacte entre le sujet de l'énonciation et celui de la conduite. »¹ Cette adéquation authentifie le fait que je dise vrai à l'autre : « cette vérité que je te dis, tu la vois en moi. »²

L'enjeu est majeur, car nous croiserons dans les chapitres suivants le jeu asymétrique du maître zen et du disciple, du thérapeute et de son patient, qui vise à donner accès à un autre niveau logique de nos représentations. Il faudra se souvenir que le *parrêsiaste* est une posture avant d'être un rôle social³.

« Le *parrêsiaste* donne son opinion, il dit ce qu'il pense, il signe en quelque sorte la vérité qu'il énonce, il se lie à cette vérité, et il s'oblige, par conséquent, à elle et par elle. »⁴ La vérité qui est ainsi dite ne relève pas de ce qui est « dans la forme de l'être même des choses de ce monde [comme le ferait le sage], le *parrêsiaste*, lui, intervient, dit ce qui est, mais dans la singularité des individus, des situations et des conjonctures. (...) Le *parrêsiaste* ne révèle pas à son interlocuteur ce qui est. Il lui dévoile ou l'aide à reconnaître ce qu'il est. »⁵

Foucault souligne que reconnaître la valeur d'une telle pratique va avec la reconnaissance d'une valeur esthétique à une existence, au « style d'une existence ». A partir de la *parrêsia* socratique, d'une certaine façon, « l'existence (le *bios*) a été constituée dans la pensée grecque comme un objet esthétique, comme objet d'élaboration et de perception esthétique : le *bios* comme une œuvre belle. »⁶

Ce jeu *parrêsiaste* est un jeu risqué : « pour qu'il y ait *parrêsia* (...) il faut que le sujet, en disant cette vérité qu'il marque comme étant son opinion, sa pensée, sa croyance, prenne un certain risque, risque qui concerne la relation même qu'il a avec celui auquel il s'adresse. »⁷ Et ce risque que l'on prend est celui des réactions extrêmes d'un interlocuteur blessé. Lorsque le *parrêsiaste* « joue » au niveau du politique, du Prince, lorsque l'interlocuteur a du « pouvoir », la *parrêsia* est au risque de la violence. Notons que tout interlocuteur a du pouvoir dès lors qu'on le considère comme interlocuteur, puisque sa réponse nous structure. Le courage de la vérité est toujours de prendre le risque de briser le lien qui nous unit à l'autre et qui rendait possible justement ce jeu *parrêsiaste*. Le pacte du jeu *parrêsiaste*, avec autrui, le Prince, ou le peuple, s'il est accepté, reconnaît à celui qui a le courage de dire-vrai le droit de le faire. Dans ce pacte, le courage est alors aussi celui « de l'interlocuteur qui accepte de recevoir pour vraie la vérité blessante qu'il entend. »⁸

¹ FOUCAULT [HDS], p. 388.

² FOUCAULT [HDS], p. 391.

³ « C'est une attitude, une manière d'être qui s'apparente à la vertu, une manière de faire. (...) mais c'est aussi un rôle, rôle utile, précieux, indispensable pour la cité et les individus. » (FOUCAULT [LCDV], p. 15).

⁴ FOUCAULT [LCDV], p. 12.

⁵ FOUCAULT [LCDV], p. 19.

⁶ FOUCAULT [LCDV], p. 149. « ce que je voudrais ressaisir, c'est comment le dire-vrai dans cette modalité éthique qui apparaît avec Socrate au tout début de la philosophie occidentale, a interféré avec le principe de l'existence comme œuvre à façonner dans toute sa perfection possible, comment le souci de soi qui avait été longtemps, avant Socrate et dans la tradition grecque, commandé par le principe d'une existence éclatante et mémorable, comment ce principe [...] a été non pas remplacé, mais repris, infléchi, modifié, réélaboré par celui du dire-vrai auquel on doit se confronter courageusement, comment se sont combinés l'objectif d'une beauté de l'existence et la tâche de rendre compte de soi-même dans le jeu de la vérité. L'art de l'existence et le discours vrai, la relation entre l'existence belle et la vraie vie, la vie dans la vérité, la vie pour la vérité, c'est un peu cela que je voulais essayer de ressaisir. » (FOUCAULT [LCDV], p. 150).

⁷ FOUCAULT [LCDV], p. 12.

⁸ FOUCAULT [LCDV], p. 14.

Ce risque de la véridiction et d'une vie en phase avec son dire ne peut, d'une certaine façon que conduire à devenir celui qui dénonce l'ordre en place. Le « témoin de la vérité », le « cynique » (« Diogène Laërce, Dion Chrysostome, jusqu'à un certain point Epictète, et dans ces textes satyriques ou critiques écrits par Lucien à la fin du II^e siècle ou par l'empereur Julien dans sa polémique contre les cyniques »¹) est « l'homme de la *parrêsia* ». Là, le dire-vrai est d'emblée insolence, et la provocation dans la forme vise à une déstabilisation qui peut favoriser la remise en question de l'autre. Nous y reviendrons au chapitre sur *la pensée du miroitement*. Le « scandale cynique » n'est pas une prise de risque face à la réaction éventuelle de l'interlocuteur blessé. « Dans le cas du scandale cynique (...) on risque sa vie, non pas simplement en disant la vérité, pour la dire, mais par la manière même dont on vit. Dans tous les sens du mot français, on « expose » sa vie. »²

L'ascèse antique et la *paraskeuê*

Foucault dans son cours de 1981-1982, enseigne que l'ascèse dans l'Antiquité n'était pas renoncement mais acquisition de ce qui nous protégera dans notre pratique du soi. Il fait ainsi le lien entre le souci de soi et la *paraskeuê* : « dès lors qu'il s'agit pour elle de parvenir à la constitution de ce rapport plein de soi à soi, l'ascèse a donc pour fonction, ou plutôt pour tactique, pour instrument, la constitution d'une *paraskeuê*. (...) [c'est-à-dire] une préparation à la fois ouverte et finalisée de l'individu aux événements de la vie. »³ Un tel équipement est constitué par des discours, si pleinement acquis qu'ils sont part entière du corps et seront immédiatement disponibles pour répondre aux événements contraires lorsqu'ils se produiront. Ils sont « fichés », « implantés » (ce sont les phrases de Sénèque) : « Que le logos parle, au moment où l'événement se produit, que le logos, qui constitue la *paraskeuê*, se formule pour annoncer son secours : et le secours est déjà là qui nous dit ce qu'il faut faire, ou plutôt qui nous fait effectivement faire ce que nous devons faire. »⁴

Ces discours, ce ne sont pas de simples préceptes, ni des propositions, des principes ou des axiomes qui seraient vrais. « Il faut entendre des discours en tant que ce sont des énoncés matériellement existants. (...) des phrases effectivement prononcées, des phrases qu'[on] a effectivement entendues ou lues, des phrases qu'[on] s'est incrusté [soi-même] dans l'esprit, en les répétant, les répétant dans sa mémoire par des exercices quotidiens, en les écrivant, ... »⁵

Dans une telle ascèse, la constitution du soi est encadrée normativement par le vrai que les discours de la *paraskeuê* produisent chaque fois.

Cette volonté de maîtriser « ce qui nous constitue », c'est-à-dire, comme nous avons vu dans les chapitres précédents, l'ensemble des histoires qui permettent l'émergence d'une identité narrative et les facteurs principaux de cet ensemble qui sont spontanément à l'origine de l'ontogénèse, relève du politique. Nous verrons dans la seconde partie qu'elle ne peut, selon nous, être une solution au vivre ensemble, pour des raisons de rigidité excessive face à un environnement mouvant. Ricœur dirait que la part faite à l'idéologie est trop grande face à celle laissée à l'utopie. Il faut toutefois accepter que ce point, s'il est caricatural dans la logique de la *paraskeuê*, concerne l'ensemble des outils que le collectif met en place dans sa volonté de transmettre et de réguler le savoir qui « constitue » ce collectif (école, textes religieux, etc.).

¹ FOUCAULT [LCDV], p. 153.

² FOUCAULT [LCDV], p. 216.

³ FOUCAULT [HDS], p. 306.

⁴ FOUCAULT [HDS], p. 310.

⁵ FOUCAULT [HDS], p. 308.

Foucault rappelle l'opposition entre la voie longue des discours et la voie brève de l'exercice. Les philosophes cyniques ne croient pas à la voie longue pour « devenir chien ». « Les cyniques se servent, pour transmettre ces schémas de vie, non pas tellement d'un enseignement théorique, dogmatique, mais surtout de modèles, de récits, d'anecdotes, d'exemples. »¹ C'est « l'idée d'une militance en quelque sorte en milieu ouvert, c'est-à-dire une militance qui s'adresse absolument à tout le monde, une militance qui n'exige justement pas une éducation (...), mais qui a recours à un certain nombre de moyens violents et drastiques, non pas tellement pour former les gens et leur apprendre, que pour les secouer et les convertir, les convertir brusquement. »²

Pour les cyniques, « il ne peut y avoir de vraie vie que comme vie autre, et c'est du point de vue de cette vie autre que l'on va faire apparaître la vie ordinaire des gens ordinaires comme étant précisément autre que la vraie. »³ De ce point de vue, la « militance cynique » vise non pas « simplement une réforme des individus, mais (...) une réforme d'un monde tout entier. (...) Le cynique s'adresse à tous les hommes. »⁴ Là, le souci de soi est devenu souci du monde⁵.

L'éthique et l'esthétique au cœur de l'histoire

Tout travail sur soi reste une visée, forcément imparfaite. Néanmoins, c'est à chaque instant que se pose la question de qui je suis, même si elle n'est pas explicitée ni formulée. La réflexivité est à l'œuvre dès que nous percevons, dès que nous agissons. Doit-on trancher alors entre plusieurs histoires concurrentes, et avec quel critère ? Nous avons dans les chapitres précédents eu recours à un critère utilitariste d'amélioration de la prévision. Peut-on reprendre ce critère ici lorsqu'il s'agit de nous identifier nous-mêmes ? Prévisibilité, mais aussi redondance, unification, avions nous dit. Chercher à minimiser chaque fois ce qui occasionnerait une variation trop forte de l'histoire que l'on se raconte de soi serait également en phase avec l'idée du « maintien de soi », et avec notre lecture d'Heidegger. Mais nous avons également parlé de s'exposer au nouveau, pour mieux découvrir... Et, de fait, la stratégie de l'autruche n'est pas réputée la plus efficace contre les prédateurs.

Pour sa part, Ricœur reprend comme critère celui suggéré par MacIntyre, issu d'Aristote : le critère de la « vie bonne ». « Selon lui, l'idée d'un rassemblement de la vie en forme de récit est seule susceptible de donner un point d'appui à la visée de la vie « bonne » clef de voûte de son éthique, comme elle l'est par ailleurs de la mienne. Comment, en effet, un sujet d'action pourrait-il donner à sa propre vie une qualification éthique, si cette vie ne pouvait être rassemblée en forme de récit ? »⁶ Cette idée est celle d'unité, elle est nécessaire chez Kant, évidente pour Heidegger, et même en ligne avec le souci de soi chez Foucault lorsqu'il le définit par opposition au *stultus*. Il y a plus de fait, puisque cette synthèse de l'hétérogène, pour être une histoire, réclame d'être plausible. Rien n'est dit toutefois de la plurivocité des composants hétérogènes à assembler. De fait, cette histoire doit pouvoir être racontée, être plausible, mais aussi rendre compte de son caractère moral : « la vie bonne » renvoie à un beau, un bon, un bien. Nous préférerions éviter un tel critère qui impose une règle éthique là où, selon nous, il n'en est pas encore besoin. Peut-être

¹ FOUCAULT [LCDV], p. 193.

² FOUCAULT [LDCV], p. 262.

³ FOUCAULT [LDCV], p. 288.

⁴ FOUCAULT [LDCV], p. 288. Et Foucault d'achever son cours de 1984 par : « il n'y a pas d'instauration de la vérité sans une position essentielle de l'altérité : la vérité, ce n'est jamais le même ; il ne peut y avoir de vérité que sous la forme de l'autre monde et de la vie autre. » (FOUCAULT [LDCV], p. 311).

⁵ Leur pratique et leur intervention dans la vie des autres ne peuvent pas ne pas faire écho à la pratique zen que nous croiserons au chapitre sur *la pensée du miroitement*.

⁶ RICŒUR [PDLR], p. 155.

le caractère unitaire suffit-il ? Sur un tel critère, d'une certaine façon, en creux, serait dessiné *ce qu'est* une éthique – et donc une vie bonne : une façon de reconstruire l'histoire pour qu'elle soit une – ou une façon de *viser* à reconstruire l'histoire pour qu'elle le soit. Serait sous-entendu le fait qu'une histoire, plausible, intelligible, est à raconter : le seul fait de pouvoir la raconter aux autres suffirait à en valider les qualités morales. Il ne semble pas toutefois que la plurivocité disparaisse, elle est simplement contrainte. Surtout, elle ne garantit en rien la sincérité, ou, plutôt, l'adéquation entre ce que l'on se dirait que l'on est et ce que l'on en raconterait.

Si l'on suit Ricœur sur ce chemin, le critère pourrait également être d'emblée collectif. Il rappelle en effet avec Benjamin que la narration est le moteur de la transmission : selon ce dernier « sous sa forme la plus primitive, (...) l'art de raconter est l'art d'échanger des expériences ; par expériences, il entend non l'observation scientifique, mais l'exercice populaire de la sagesse pratique. »¹. Avec un tel point de vue, l'efficacité politique et sociale servirait de critère. L'histoire choisie, retenue, serait celle la plus à même d'assurer cette transmission (d'une certaine façon, elle serait insistance). Un critère d'efficacité de la transmission légitimerait le « vrai ». Une telle approche relève apparemment de la rhétorique, mais avec une perspective d'émergence simultanée du critère et de l'histoire : ce n'est pas par accident que le jugement porté sur cette histoire-là conduira à ce choix ; c'est l'ensemble des histoires déjà racontées, sédimentées, qui vont se polariser à ce moment-là pour que l'on décide de la choisir. Cette polarisation ajoutée à la nouvelle histoire reconfigure alors le sédimenté.

Cette perspective collective se décline à l'émergence de l'identité de chacun, comme les plus susceptibles de renforcer le récit collectif. L'on peut voir là une application du principe d'*Inference for the Best Explanation* dans un cadre élargi aux spécificités d'un récit. Certains pourraient souligner la fragilité d'un tel critère que rien ne protège. Une seule voix discordante pourrait suffire à faire perdre tout crédit à « l'histoire officielle ». Pourtant, sur le principe, il est possible d'imaginer un critère légèrement différent qui viserait l'histoire qui serait robuste à des discordances ponctuelles, qui leur serait résiliente. Mieux encore, l'histoire retenue serait justement celle qui émergerait du fait des contradictions rencontrées. L'on retrouve là la proposition ricœurienne de confrontation des histoires « concurrentes ». Cette solution apparaît dans ce cadre particulièrement hasardeuse. Certes, le collectif est dans cette approche la source d'élaboration de la « bonne » histoire, mais du point de vue du membre du collectif concerné, le décalage susceptible d'apparaître entre ce qu'il vit et a vécu et ce que le collectif lui impose peut être grand, douloureux et destructeur. C'est finalement la perversion standard du soi que l'on rencontre au sein, par exemple, de l'institution familiale et l'exemple même de la dictature du groupe sur ses membres. Allant plus loin, en effet, le critère du groupe pourrait dépasser la simple question de la transmission. Les objectifs de la communauté concernée s'imposeraient en distribuant les rôles à chacun de ses membres.

Cette piste ne semble donc pas répondre ni au risque de la contingence ou de l'opportunisme, ni à celui de l'émergence d'un soi que l'on ne pourrait naturellement s'approprier. Qu'il faille être capable de se raconter pour vérifier que sa vie a été bonne est une chose, qu'il existe d'autres façons, moins honorables, de la raconter en est une autre, difficile à ne pas supposer également. Que le miroir que l'on tend aide à se découvrir ou, dans notre logique, à se construire, bien sûr. Qu'il impose un rôle de personnage coïncidant avec celui que le groupe qui entoure son membre réclame pour sa propre histoire (si cela a un sens de parler d'histoire collective, nous y reviendrons), rien de plus attendu, mais qu'alors s'écrive une histoire personnelle qui, justement, se nourrit de tout cela sans renoncer à être une singularité émergente d'un soi, voilà l'enjeu, avec comme critère

¹ RICŒUR [SMCA], p. 193.

ici qui se révèle, non plus seulement l'unité, ni la simplicité, mais l'accueil du nouveau, imprévisible, qui constitue et constituera la personne en tant que telle.

Un tel critère est-il spontanément à l'œuvre en chacun d'entre nous ? Assumerions-nous l'identité qui alors émerge, fruit d'un arbitrage entre le maintien de soi et l'ouverture au nouveau, le tout sous contrainte des miroirs que nous offrent les autres et de la régulation que le(s) groupe(s) collectivement m'impose(nt) ? Et ce jeu collectif, doit-il encourager le *pacte parrésiasite* ? On a dit le travail incessant de la « conscience » qui explore les potentialités ex post de notre identité. La sincérité est-elle la clef de voûte ? Certes, le *vivre-ensemble* repose dans notre analyse sur la prévisibilité qu'on offre à l'autre, d'une part, et à l'usage sincère de l'imprévisible, mais le prix à payer par l'individu à cet apprentissage collectif n'est-il pas trop élevé ?

Chaque fois nous avons essayé d'esquiver la dimension éthique ou esthétique qui pourrait in fine donner un critère au choix qui s'impose entre différentes interprétations concurrentes et combattre l'équivoque. Chaque fois, cette question de l'éthique constitutive d'un soi pérenne comme celle de l'esthétique de l'existence sont revenues.

Ce seront des thèmes importants dans la seconde partie de notre travail. Rappelons par avance que nous avons déjà souligné l'un des avantages de la narration, celui de dépasser l'analyse causale et logique traditionnelle, qui permet ainsi d'ouvrir à une pensée plus riche catégoriquement, incorporant éthique et esthétique au sein même de sa cohérence unitaire. D'ailleurs, Ricœur défendait l'idée que l'éthique s'inscrivait dans l'ontologie, dès lors que celle-ci était une « ontologie de l'acte » et non une ontologie de la substance¹. Ricœur défendait également la puissance du récit dans sa capacité non seulement à décrire de façon cohérente l'agir humain, mais aussi à y incorporer de la grandeur et de la noblesse².

Enfin, il notait : « La stratégie de persuasion fomentée par le narrateur vise à imposer au lecteur une vision du monde qui n'est jamais éthiquement neutre, mais qui plutôt induit implicitement ou explicitement une nouvelle évaluation du monde et du lecteur lui-même. »³. Là, le mouvement s'inverse et prend sa place dans ce chapitre.

L'esthétique de l'existence renvoie d'emblée à une forme d'universalité du jugement qui convoque les autres pour peser la valeur de ce que l'on est au travers de notre récit de vie. Dans quelle mesure notre propre histoire, de par son contenu esthétique et moral, interagit-elle avec qui je suis et ce que sont les autres ? Il faut bien à ce stade renoncer à résoudre la question de l'équivoque et accepter l'idée qu'elle ne prend toute sa dimension qu'à la condition d'ouvrir l'ontologie à l'éthique et à l'esthétique, avec tous les risques qu'une telle mixité implique sur le souci humain d'une rationalité sans partage.

Avant de conclure, revenons à la question initiale. Sans prétendre élaborer une phénoménologie de la fin, il semble pertinent de regarder cette question de l'équivoque, et donc de l'authentique

¹ « Est-ce que l'éthique est une alternative à l'ontologie ? (...) Je pense que l'éthique est fortement enracinée dans la tradition ontologique, mais précisément dans une autre ontologie que l'ontologie de la substance : elle est enracinée dans une ontologie de l'acte. » (RICŒUR cité par MONGIN [PROM], page 194).

² « Ainsi le *muthos* n'est pas seulement un réarrangement des actions humaines dans une forme plus cohérente, mais une composition qui surélève ; par là, la *mimêsis* est restitution de l'humain, non seulement selon l'essentiel, mais en plus grand et en plus noble. La tension propre à la *mimêsis* est double : d'une part l'imitation est à la fois un tableau de l'humain et une composition originale, d'autre part, elle consiste en une restitution et un déplacement vers le haut. » (RICŒUR [LMV], p. 57)

³ RICŒUR [TR3], p. 447.

ou de l'identité narrative, avec le regard de celui qui sait s'approcher de la fin de son histoire, lorsque le jeu de l'équivoque perd, en général, de son intérêt.

L'histoire qu'on se raconte a vocation à nous aider à vivre. Rien n'assure le plus sage des philosophes qu'au moment de la fin son histoire, son identité narrative, soient suffisamment riches et pleines. Par là, nous voulons dire que, quelles que soient l'intensité et la stabilité de l'histoire de sa vie, elle peut ne pas suffire à remplir sereinement ce qu'il reste à vivre. Lorsqu'il n'est plus question de jouer un personnage, parce que l'âge est là, parce que l'épuisement d'une vie nous condamne à ne plus avoir d'idées de leurre, alors la rencontre des autres est source de vie, car source d'histoires à vivre, à raconter et à se raconter. Même l'histoire personnelle la mieux ancrée réclame d'être *chahutée* jusqu'au bout. « Vivant jusqu'à la mort », disait Ricœur. C'est cet épuisement qu'il faut vaincre, souvent avec l'aide d'une intervention de l'autre, pour se laisser aller de nouveau au délice de l'histoire qu'on écrit, qu'on nous raconte, qu'on se raconte.

Que cette histoire soit triste ou non, qu'importe alors, il nous la faut belle. Dès lors, elle finira forcément bien car témoignera du sens, éventuellement indicible si la poésie s'en mêle, de ce que nous sommes : des histoires à vivre et à transmettre. Et, si cette histoire doit offrir mille lectures différentes, ce qu'elle fera forcément pour partie, en fonction du nombre des personnes qui me remémoreront, dois-je alors partir inquiet, souffrant de cette équivoque ainsi abandonnée ? Si ce tourment me gagne alors, et si je me raconte l'histoire des conséquences de cette équivoque, je ne ferai qu'ajouter encore une histoire de plus, qui forcément me ressemblera. Bien sûr, il est des morts qui laissent des traces au travers de l'histoire qu'on raconte de leur vie, et souvent l'équivoque entraînant le soupçon, les traces en sont modifiées. Bien sûr encore, cette suite nous concerne au moment de partir, plus ou moins selon qui nous sommes. Bien sûr enfin, cette équivoque elle-même fait partie de l'histoire.

Le travail de l'équivoque

Au total, le surcroît de lectures possibles d'une même réalité perçue reste une qualité essentielle à notre compréhension du monde comme ontogénèse narrative. Nous avons dans ce chapitre montré que le plausible ne pouvait plus être cantonné dans un rôle de catégorie du discours, mais qu'il relevait bien de la famille des catégories logiques et réelles. Nous avons également cherché l'épistémologie requise pour traiter de cette équivoque intrinsèque. En suivant Ricœur, nous avons identifié la nécessité d'explicitier le rapport que nous entretenons via la narration entre le dit et sa référence. Nous avons également montré qu'une falsification des histoires permettait d'en réduire l'équivoque, certes sans avoir été convaincu de l'utilité de la démarche. Nous avons ensuite montré que la reconnaissance dans l'échange permettait de résoudre un peu plus l'équivoque, que l'exposition au dire-vrai des autres était certes source d'une déstabilisation temporaire, mais affermissait la quête de soi. L'appel à l'authenticité heideggerienne n'a de sens que dans le cadre élargi de la communauté. Les enjeux de chacun ne prennent sens que par la considération de ceux des autres. C'est bien dans ce jeu ou ce travail que permet l'équivoque avec la fonction référentielle que peut se constituer le monde et le sujet, par une réappropriation du dire-vrai comme acte à part entière, comme décision d'être et d'être soi.

Pour conclure ce chapitre il paraît donc utile d'insister sur l'équivoque elle-même et d'en apporter quelques lectures positives.

Nous avons par exemple décliné l'idée de Ricœur relative à la science historique, qui valorise l'entrecroisement des histoires à des fins quasi-vérificationnistes, ou plutôt en vue de les rendre falsifiables au sens de Popper. Nous avons également vu l'importance des variations imaginatives

et de l'usage de la fiction pour se donner les moyens et les raisons d'agir, déclinant alors toujours la même idée ricœurienne, mais cette fois en la recentrant sur soi-même.

Dans les deux cas l'équivoque est *justement* ce qui ouvre au débat, à l'échange, au déplacement du cadre initial, ce qui offre *précisément* ce qu'il faut de jeu pour que l'interprétation soit vive et source de nouveau. Ce thème se décline.

Sur le plan musical ou poétique, l'équivoque est souvent le moment d'un passage, d'un registre à l'autre. Trouvé, par exemple le rappelle : « Une large part du plaisir poétique prend sa source dans l'équivoque sonore, reconnue et partagée. »¹

Si la métaphore est un « poème en miniature »² alors, la métaphore est l'exemple typique de l'équivoque, le jeu du même et de l'autre, la bascule d'un sens à l'autre. Ce moment de déséquilibre est dans ce cadre tout sauf négatif, car il ouvre un sens nouveau, et, si la métaphore est vive pour reprendre Ricœur, un monde nouveau³. Ricœur voit (avec Jakobson) une suprématie de la fonction poétique sur la fonction référentielle justement du fait de son ambiguïté⁴. Et la plurivocité du récit reste finalement la plus belle façon de rendre compte du caractère ouvert de l'action humaine.

Comme le souligne Amalric dans son étude sur la métaphore de Derrida et de Ricœur, à propos de ce dernier : « La métaphore poétique fraye ainsi les voies vers une certaine expérience d'appartenance qui inclut l'homme dans le discours et le discours dans l'être »⁵. Nous y reviendrons dans les chapitres sur *La pensée du miroitement*. Citons également Abel qui pousse, en s'appuyant sur Bergson, la puissance de la métaphore jusqu'au concept : « Ce qui fait la vie du symbole, c'est justement de ne pas se clore sur lui-même, se scléroser sur ses significations sédimentées, mais de laisser passer la vivacité de l'invention sémantique. La métaphore est le schème de la novation sémantique. Il faut que meure le littéralisme du symbole pour que vive sa figurativité. Bergson, dans *La pensée et le mouvant*, écrivait que le concept est un résidu de métaphore, et que celle-ci était un langage resté ouvert au flux de la vie. »⁶

¹ Alain TROUVE (2010) : « Équivoque littéraire et contrat de lecture », *Carnets*, dorénavant [ELCL].

² C'est un des thèmes de Ricœur que nous retrouverons plus loin dans notre travail. C'est d'ailleurs un thème qu'il élargit à l'ensemble du process imaginant : « l'imagination est bien ce que nous entendons tous par là : un libre jeu avec des possibilités, dans un état de non-engagement à l'égard du monde de la perception ou de l'action. C'est dans cet état de non-engagement que nous essayons des idées nouvelles, des valeurs nouvelles, des manières nouvelles d'être au monde. Mais ce « sens commun » attaché à la notion d'imagination n'est pas pleinement reconnu aussi longtemps que la fécondité de l'imagination n'est pas reliée à celle du langage, telle qu'elle est exemplifiée par le processus métaphorique. » (RICŒUR [DTAA], p. 245).

³ « La métaphore vive et la mise-en-intrigue sont comme deux fenêtres ouvertes sur l'énigme de la créativité. (...) Dans les deux cas, du nouveau – du non encore dit, de l'inédit – surgit dans le langage : ici la métaphore vive c'est-à-dire une *nouvelle* pertinence dans la prédication, là une intrigue *feinte*, c'est-à-dire une *nouvelle* congruence dans la mise-en-intrigue. » (RICŒUR [DTAA], p. 24). « Apercevoir, contempler, voir le semblable, tel est, chez le poète bien sûr, mais chez le philosophe aussi, le coup de génie de la métaphore qui joindra la poétique à l'ontologie. » (RICŒUR [LMV], p. 40).

⁴ [avec Roman Jakobson] « La suprématie de la fonction poétique sur la fonction référentielle n'oblitére pas la référence (la dénotation), mais la rend ambiguë. A un message à double sens correspondent un destinataire dédoublé, un destinataire dédoublé et, de plus, une référence dédoublée – ce que soulignent nettement, chez de nombreux peuples, les préambules des contes de fées : ainsi, par exemple, l'exorde habituel des conteurs majorquins : « *Aixo era y no era* (cela était et n'était pas) » » (RICŒUR [LMV], p. 282).

⁵ Jean-Luc AMALRIC (2006) : *Ricœur, Derrida, L'enjeu de la métaphore*, PUF, dorénavant [RDEM], pp. 44-45.

⁶ Olivier ABEL (2005) : « Le clos et l'ouvert. Ricœur et le néokantisme de l'« école de Paris » », *Études théologiques et religieuses*, dorénavant [R&NK].

Enfin, rappelons que Lacan voyait dans l'équivoque la condition de possibilité de la cure : « Nous n'avons que ça comme arme contre le symptôme, l'équivoque... C'est uniquement par l'équivoque que l'interprétation opère. »¹

Si l'équivoque sert de pivot à la relecture critique, autant qu'à la poésie ou à l'analyse dans une thérapie, et donc au nouveau, faut-il alors vraiment reprocher au langage d'être équivoque ?

¹ Jacques LACAN (1972-1973), *Le séminaire. Livre XX, Encore : 1972-1973*, Seuil, dorénavant [JLLS], p. 26.

Chapitre 6 : Husserl, Bergson, Ricœur

« La temporalité ne se laisse pas dire dans le discours direct d'une phénoménologie, mais requiert le discours indirect de la narration. La moitié négative de la démonstration réside dans le constat que les tentatives les plus exemplaires pour exprimer le vécu du temps dans son immédiateté même multiplient les apories à mesure que s'affine l'instrument d'analyse. Ce sont ces apories que précisément la poétique du récit traite comme autant de nœuds qu'elle s'emploie à dénouer. Sous forme schématique, notre hypothèse de travail revient ainsi à tenir le récit pour le gardien du temps, dans la mesure où il ne serait de temps pensé que raconté. »¹

Le récit, gardien du temps

Ricœur, dans *Temps et récit*, passe en revue différentes philosophies du temps et aboutit à trois apories particulièrement « intraitables »² : 1. la « double perspective dans la spéculation sur le temps » : phénoménologique versus cosmologique ; 2. la totalité : la représentation du temps comme un singulier collectif, la structure triple du présent (mémoire, anticipation, attention), la dissociation des trois *ek-stases* du temps : présent, passé, futur... ; 3. l'irreprésentabilité du temps, « l'inscrutabilité du temps », l'impossibilité de « penser le temps », de « dire le temps ».

L'on sait que Ricœur a proposé en réponse à ces apories de repenser notre relation au temps via l'activité narrative. Cette réponse *poétique* s'articule autour des trois *mimèsis* (préfiguration – configuration – refiguration) issues du *muthos* de la Poétique d'Aristote. Ce triple mouvement peut être compris comme une synthèse de l'hétérogène et du divers en une histoire par l'opération de *mise en intrigue*. Le temps trouve alors sa place : « Les intrigues que nous inventons nous aident à configurer cette expérience temporelle confuse, informe, et à la limite muette. »³. Ainsi, « la poétique du récit donne la réplique à l'aporétique du temps. »⁴.

Cette façon de « capturer » le temps, si difficile à cerner, conduit Ricœur sur des chemins au cœur de l'identité de chacun, ouvrant de nombreuses questions, et répondant à certaines grâce au travail en parallèle sur l'herméneutique. Avec Ricœur, cette dernière nourrit la réflexion phénoménologique qui, selon lui ne suffit pas à dire le temps. Elle vise alors à accéder à la conscience par notre relation au monde et aux autres, dès lors que cette relation s'inscrit dans une

¹ RICŒUR [TR3], p. 435.

² « La représentation du temps comme singulier collectif surpasse en effet le dédoublement des approches phénoménologiques et cosmologiques » de la première aporie (RICŒUR [TR3], p. 437). Cette seconde aporie (dans l'ordre traité par *Temps et récit*) est toutefois plus « rebelle » que la première que la configuration du temps par le récit aide à maîtriser. La troisième, « l'irreprésentabilité du temps » est encore plus intraitable.

³ RICŒUR [DTAA], p. 20.

⁴ RICŒUR [TR3], p. 437. « (...) on peut dire de l'opération de mise en intrigue qu'elle reflète le paradoxe augustinien du temps, et qu'elle le résout, non sur le mode spéculatif, mais sur le mode poétique. » (RICŒUR [TR1], p. 128).

histoire à raconter et à interpréter¹. Le temps et cette activité narrative deviennent alors des compagnons de route pour toute philosophie.

Comme nous l'avons décrit dans les *Chapitres 2 et 3*, l'identité narrative est pour nous une façon de décrire l'ontogénèse du réel au travail chez chacun d'entre nous : à la fois conscience « narrative » et système complexe d'histoires constituées et à constituer.

Mais nous sommes ainsi allés directement à notre proposition d'ontogénèse, sans prendre le temps du temps. Nous n'avons pas jusqu'ici en particulier montré pourquoi les approches phénoménologiques du temps, comme celles d'Husserl par exemple, ne suffisaient pas et, surtout, quel lien l'on pouvait établir entre elles et la pensée ricœurienne.

Une seconde philosophie du temps mérite d'autant plus qu'on revienne sur elle qu'elle propose une métaphysique proche de celle de Whitehead, et des intuitions proches de celles de Ricœur, mais en entrevoyant d'autres solutions que la narration pour répondre à ses propres défis : celle de Bergson, contemporain d'Husserl mais œuvrant sur un terrain non phénoménologique.

Ce chapitre reprend donc les deux philosophies du temps d'Husserl et de Bergson, puis détaillent la réponse ricœurienne, avant d'en tirer nos propres considérations, en cohérence avec les points développés dans les chapitres précédents.

La vieille idée de succession et de mouvement

Pourquoi ne pas reprendre plus avant une histoire de la philosophie du temps ? D'une certaine façon parce qu'une rupture s'est opérée avec Husserl et Bergson qui ont chacun à leur manière essayé de dépasser la vieille idée de la succession et du mouvement pour travailler l'idée de *durée*. Bien sûr, Heidegger a radicalement repensé le temps, mais sur un autre thème que celui de la durée. Ricœur plaiderait sans doute pour présenter saint Augustin comme initiateur de cette rupture vis-à-vis de la succession et surtout pour l'intériorisation du temps, poussé ensuite à son comble chez Kant : « C'est par la question de la mesure des temps qu'Augustin entre dans la problématique de l'intériorité (...) C'est dans l'espace intérieur de l'âme ou de l'esprit que se déploie la dialectique entre distension et intention qui donne le fil conducteur de mon interprétation du *Livre XI des Confessions* dans *Temps et récit*. La distension qui associe les trois visées du présent – présent du passé ou mémoire, présent du futur ou attente, présent du présent ou attention – est *distensio animi*. (...) Le choix du point de vue réflexif est lié polémiquement à un rejet de l'explication aristotélicienne de l'origine du temps à partir du mouvement cosmique. »²

Chez Aristote en effet, le temps renvoie au mouvement et au Cosmos. Certes, le temps n'est pas réductible au mouvement puisque ce dernier est dans la chose mue, alors que le temps est partout et en tous également. Simplement, le temps n'est pas *sans* le mouvement. Il est fondamentalement succession. Mais celle-ci selon Aristote « est dans le monde avant d'être dans l'âme. »³. De fait, la pensée aristotélicienne (Ricœur y ajoute la pensée platonicienne) « enseigne que nous ne

¹ « Le caractère commun de l'expérience humaine, qui est marqué, articulé, clarifié, par l'acte de raconter sous toutes ses formes, c'est son *caractère temporel*. Tout ce qu'on raconte arrive dans le temps, prend du temps, se déroule temporellement ; et ce qui se déroule dans le temps peut être raconté. Peut-être même tout processus temporel n'est-il reconnu comme tel que dans la mesure où il est racontable d'une manière ou d'une autre. Cette réciprocité supposée entre narrativité et temporalité est le thème de *Temps et récit*. » (RICŒUR [DTAA], p. 14).

² RICŒUR [MHO], p. 121.

³ RICŒUR [TR3], p. 28.

produisons pas le temps, mais qu'il nous entoure, nous encercle et nous domine de sa redoutable puissance »¹.

La vision linéaire d'un temps objectif a longtemps constitué la représentation dominante du temps. Même lorsqu'elle est d'abord fondée sur la perception intime de la succession, elle est ensuite « exogénéisée ». C'est le cas chez Locke par exemple² (Hume, pour sa part, s'en remet finalement au mouvement comme Aristote pour donner crédit à cette intuition du temps)³. Cette vision d'un fil temporel qui se déroule est celle du sens commun, c'est la traduction d'un ressenti profond, celui du temps qui passe, celui de la flèche du temps, la dégénérescence et la maturation étant inexorables. Pourquoi toutefois ces deux dernières sont-elles associées à l'inconnu d'un futur et donc à la « flèche du temps » ?⁴ Même si « le philosophe peut bien nier que le temps soit en tant que tel la cause de ce déclin : une collusion secrète semble aperçue par la sagesse immémoriale entre *le changement qui défait* – oubli, vieillissement, mort – et *le temps qui simplement passe*. »⁵

Cette vision n'est plus vraiment celle de la science aujourd'hui, qui voit le temps comme non linéaire, et surtout multiple, et qui n'hésite pas à contester le principe de croissance de l'entropie⁶.

¹ RICŒUR [TR3], p. 32.

² Dans la présentation des « idées simples de sensation et de réflexion à la fois », Locke introduit différentes idées (plaisir, douleur, pouvoir, existence et unité). Puis il se tourne vers l'idée de succession : « outre ces idées, il en est une qui, bien que suggérée par les sens, nous est cependant offerte avec plus de constance par ce qui se passe dans l'esprit : l'idée de succession. » (LOCKE [EE12], p. 212). Locke fait de cette succession « interne », « constante et régulière », des idées le « modèle de toutes les autres successions » et d'une certaine manière le fondement de ce temps cosmique, et/ou historique, qui nous entoure. En ce sens, il cherche à s'opposer à Aristote pour qui le temps est issu du mouvement (« ce n'est donc *pas le mouvement*, mais la suite constante des idées dans l'esprit éveillé *qui donne l'idée de durée*. » (LOCKE [EE12], p. 302)).

³ Hume pour sa part, est prudent sur l'idée d'un temps extérieur, objectif : « Nous pouvons en effet observer qu'il y a dans notre esprit une suite ininterrompue de perceptions, de sorte que l'idée du moment présent est sans cesse en nous. »³ mais il pense que nous nous abusons et poursuit³ : « nous sommes portés à confondre nos idées et à imaginer que nous pouvons former l'idée d'un temps ou d'une durée sans changement. Pour Hume, nous nous racontons l'histoire du temps qui passe : « (...) le temps ne peut se présenter à l'esprit, ni seul, ni accompagné d'un objet stable et invariable, mais (qu') il est toujours découvert grâce à la succession perceptible d'objets susceptibles de changer. » (David HUME (1739) : *Traité de la nature humaine, Livre I*, Flammarion, dorénavant [TNH1], p. 87). Hume retrouve là l'idée aristotélicienne précédente.

⁴ Il convient de préciser qu'il n'existe pas aujourd'hui de théorie du vieillissement unifiée. Une des meilleures explications disponibles voudrait que les cellules n'aient pas au départ de temps de vie limité et que ce soit des mutations accumulées – car non liées à la capacité de reproduction et favorisant socialement le renouvellement des populations – qui engendrent le vieillissement. Cette théorie s'appuie notamment sur le fait que ces mutations sont différentes selon les espèces. Sous cette hypothèse, il n'y aurait plus « l'évidence de la dégénération » pour la flèche du temps. Resterait la maturation... (Pierre Olivier LANG, Jacques PROUST, Thomas VOGEL et Richard ASPINALL (2013) : « Saurons-nous jamais ce qui provoque le vieillissement ? », *NPG*, dorénavant [CQPV]. Ou Joris DEELEN, Marian BEEKMAN, Miriam CAPRI, Claudio FRANCESCHI and P. Eline SLAGBOOM (2013): "Identifying the genomic determinants of aging and longevity in human population studies: Progress and challenges", *Bioessays*, dorénavant [GDAL]. Ou encore Christophe DE JAEGER et Patrick CHERIN (2011) : « Les théories du vieillissement », *Médecine & longévité*, dorénavant [LTDV].

⁵ Certes, « il faut en effet faire quelque chose pour que les choses adviennent et progressent ; il suffit de ne rien faire pour que les choses tombent en ruine ; nous attribuons alors volontiers la destruction au temps lui-même. » (Ricœur reprend Aristote, RICŒUR [TR3], p. 34).

⁶ Sur l'irréversibilité et la croissance de l'entropie, il apparaît qu'il existe des phénomènes physiques réversibles. Pire, ou mieux, la définition de l'anti-matière conduit naturellement à inverser la flèche du temps. Au plan macroscopique, la flèche résiste, mais est également contestée : « En principe, il n'est pas formellement exclu qu'un système macroscopique évolue de manière aberrante et semble remonter le

L'on trouve dans *Une brève histoire du temps* de Hawking¹, ou dans *Le temps et sa flèche*, ouvrage collectif sous la direction de Klein et Spiro², ou encore dans *Les fils du temps* de Lestienne³ une revue des pensées scientifiques du temps. Il apparaît deux différences majeures avec le sens commun et le temps d'Aristote : sa non linéarité (son lien avec la matière)⁴ et sa multiplicité, en physique⁵ comme en biologie⁶.

Mais, de fait, de nombreuses pensées se sont enfermées dans le même piège, celui de poser l'idée de succession comme une donnée originaire de conscience, légitimant ainsi une compréhension linéaire de la temporalité, et l'élargissant ensuite à un temps objectif. Il faut noter, comme le fait Ricœur, que cette « fausse évidence » est bien tentante. Nous verrons que Husserl ne réussit pas à sortir de ce piège. Bergson, en revanche, déploie d'emblée une vision radicalement autre. Ce sera là notre première partie.

Le présent et la narration

La deuxième partie de ce chapitre est consacrée à la solution ricœurienne pour contenir ce temps qui nous échappe et élaborer l'idée de durée. Nous revenons donc sur la stratégie narrative et la configuration du monde enrichi de son temps intrinsèque. Ricœur présente également un approfondissement de cette idée de *présent vif* qu'il distingue de *l'instant*. Il voit là une façon de différencier les philosophies du temps, celles « avec présent » et celles « sans présent », avec la présupposition d'une « distinction de principe entre un instant quelconque et le présent qualifié par l'instance de discours qui le désigne réflexivement (...) qui entraîne celle de la paire avant/après

temps. Mais la probabilité d'un tel événement est toujours extraordinairement faible, si faible qu'il est parfaitement hors de question pour nous d'observer pareil processus même en attendant des durées de l'âge de l'univers. » (Roger BAIAN (1995) : « Le temps et sa flèche », in E. KLEIN et M. SPIRO (Eds.), *Le temps et sa flèche*, Flammarion, Champs Science, dorénavant [LTSF], p. 198).

¹ Steve HAWKING (1988) : *Une brève histoire du temps*, Flammarion, dorénavant [UBHT].

² Etienne KLEIN et Michel SPIRO (Eds.) (1996) : *Le temps et sa flèche*, Flammarion, dorénavant [LTSF].

³ Rémi LESTIENNE (2016) : *Les fils du temps*, éditions du CNRS, dorénavant [LFDT].

⁴ Concernant cette dernière, « on voit comment le temps physique ainsi construit à travers la théorie de la relativité générale est déterminé par les phénomènes (en l'occurrence, ceux liés au champ de gravitation) qui, pour ainsi dire, le dissuadent de « couler uniformément », et comment ce contenant est marqué dans sa forme même par son contenu. » « On peut fort bien imaginer que, dans certaines conditions physiques comme celles des époques de l'Univers qui nous échappent, il ne soit même plus une grandeur physique pertinente » (Michel PATY (1993) : « Sur l'histoire du problème du temps. Le temps physique et les phénomènes », in E. KLEIN et M. SPIRO (Eds.), *Le temps et sa flèche*, Flammarion, Champs Science, dorénavant [LTSF], pp. 51 et 52).

⁵ Le temps propre de chacun est associé à son référentiel en mouvement. Pour le photon, le grain de lumière, le temps ne s'écoule pas. Le « cône de lumière va séparer l'espace entre futur de l'objet, passé de l'objet et « ailleurs de l'objet » » (Jean-Pierre LUMINET (1993) : *Matière, Espace, Temps*. In *Le temps et sa flèche* (E. KLEIN et M. SPIRO Eds.), Flammarion, dorénavant [MET], p. 64 à 70).

⁶ Le temps subjectif (qui) paraît surtout s'accélérer avec l'âge, mais pour notre organisme aussi, « le déclin des fonctions suit des vitesses très différentes d'un organe ou tissu à l'autre. (...) Les rythmes de l'organisme changent aussi avec le vieillissement. (...) Au niveau cellulaire plusieurs types d'horloges semblent intervenir, certaines liés aux divisions successives de la cellule et découlant du mécanisme de réplication de l'ADN, d'autres relevant des particularités du métabolisme cellulaire et indépendant de sa prolifération. (...) Pratiquement, aucun phénomène biologique ne se déroule selon une cinétique continue et linéaire. » (Ladislav ROBERT (1993) : « Le temps en biologie - le vieillissement », in E. KLEIN et M. SPIRO (Eds.), *Le temps et sa flèche*, Flammarion, Champs Science, dorénavant [LTEB], p.213 et suivantes). Il est intéressant de voir reliés ces rythmes à ceux de la rotation de la terre, des marées, de la longueur du jour, etc. indirectement et incomplètement.

et de la paire passé/futur. »¹ Le triple présent de saint Augustin, s'il initie la réflexion de Ricœur dans *Temps et récit*, ne permet pas toutefois de répondre à l'une des apories du temps, celle de la dualité du présent et de l'instant².

Avec Ricœur, le *présent vif* est présent d'initiative. Il renvoie directement à l'homme capable et à une ontologie de l'action. Poser ainsi le présent ouvre à l'idée de futur comme projet ou horizon et au passé comme sédimentation constituante. C'est une vision proche de celle que propose Heidegger, comme nous l'avons vu dans les chapitres précédents, mais, pour ce qui concerne Ricœur, dans le cadre d'une anthropologie philosophique avouée.

Cette anthropologie ricœurienne complète la réponse narrative aux apories du temps. Il y a bien là un temps de l'âme qui ouvre à une phénoménologie du temps. Ricœur ne renie pas pour autant totalement Aristote, et reprend notamment sa vision du présent comme actualisation de la puissance³. L'action – et non le mouvement – est le matériau de base de Ricœur, plus que les substances. Le présent sera la façon d'intervenir dans un monde.

Quelque chose qui dure

Husserl et Bergson sont nés la même année (1859). Leurs chemins ne semblent pas s'être explicitement croisés, d'autant que l'un, Bergson, visait une métaphysique et publiait rapidement (*Essai sur les données immédiates de la conscience* en 1889 et *Matière et mémoire* en 1896) lorsque l'autre, Husserl, fondait la phénoménologie progressivement (les *Recherches logiques* datent de 1901 mais les *Idée directrice pour la phénoménologie pure* de 1913). L'on trouve toutefois le même engagement constant à vouloir « saisir » le temps, il faut dire composante clef pour leurs philosophies respectives. Ces deux approches ont dans les deux cas marqué la philosophie ricœurienne, même si elle s'en éloigne sensiblement, au travers du temps phénoménologique en ce qui concerne Husserl, plus au travers de la mémoire et de la liberté pour ce qui est de Bergson. Certaines conclusions de ces deux auteurs sont d'ailleurs parfois plus explicites, au regard de notre propre travail, que celles de Ricœur. C'est notamment le cas souvent de celles de Bergson, qui aborde plus frontalement les questions ontologiques.

Husserl, le flux de la conscience

Husserl s'est attaché à développer une phénoménologie du temps et non une *théorie* du temps⁴. Il veut comprendre la genèse d'un « temps apparaissant, d'une durée apparaissante en tant que

¹ RICŒUR [TR3], p.168.

² Le triple présent de saint Augustin (présent du passé, présent du futur, présent du présent) est pour Ricœur l'un des départs de sa propre réflexion. Il montre néanmoins l'impossibilité qu'il y a à réconcilier la pensée aristotélicienne de l'instant et la pensée augustinienne du présent (« la simple distension de l'âme ne peut produire l'extension du temps ; le seul dynamisme du mouvement ne peut engendrer la dialectique du triple présent. » (RICŒUR [TR3], p. 42)). C'est par le récit qu'il les réconciliera.

³ « La méditation d'Aristote sur le mouvement, en tant qu'acte de ce qui est en puissance conduit, elle, à une appréhension de l'instant qui, sans annoncer le présent augustinien, introduit une certaine notion de présent lié à l'avènement que constitue l'actualisation de la puissance. Une certaine « primauté d'instant présent déchiffrée dans celle du mobile en acte » » permet toutefois d'arrimer cet instant présent et de faire de la succession naître un passé et un futur (RICŒUR [TR3], p. 38)

⁴ « Il se peut bien que chacun cherche à déterminer le temps objectif d'un vécu, et entre autres, d'un vécu constitutif du temps. Il se peut même que ce soit une recherche intéressante que d'essayer d'établir les rapports entre le temps qui, pour une conscience, vaut comme temps objectif, et le temps objectif réel,

tels ». Ce sont pour lui des « données absolues, dont la mise en doute serait vide de sens ». Pour cela, il va identifier « le temps immanent du cours de la conscience »¹, dévoiler la conscience du temps, qui est la nôtre lorsque nous visons des *Datas* « objectivement temporels ». Le principe même de la phénoménologie réclame pour cela une mise hors circuit du temps objectif et des a priori qui l'accompagnent et Husserl annonce dès le début des *Leçons* que « l'analyse phénoménologique ne permet pas de trouver la moindre miette de temps objectif. Le « champ temporel originaire » n'est pas une sorte de morceau de temps objectif, le maintenant vécu n'est pas, pris en lui-même, un point du temps objectif. »² Le temps objectif, comme le reste de la réalité, ne sont en effet concernés qu'en tant que visés, représentés, intuitionnés, conceptuellement pensés, et la phénoménologie ne peut rien dire de la façon dont les vécus s'insèrent dans le réel. Nous verrons plus bas qu'il les articule malgré tout, ne serait-ce que parce que sa démarche se fait en deux temps, mise hors-circuit du temps objectif pour accéder au temps objectivé des objets temporels, qui fait apparaître un « flux », puis mise hors-circuit de ce dernier pour accéder ultimement à un flux qui s'auto-constitue, le temps immanent. Nous verrons aussi combien ces mises hors circuit qu'Husserl conduit laissent subsister de nombreux a priori, comme l'a d'ailleurs fortement souligné Ricœur dans *Temps et récit*.

Husserl débute ses *Leçons* par une critique de la théorie de Brentano qui voyait l'imagination productrice comme élément-clef de notre perception du temps : elle rattacherait une suite de représentations « dont chacune reproduit le contenu de la précédente, mais de telle sorte qu'elle rattache à la dernière le moment du passé »³. Il y a une différence entre durée de la sensation et sensation de la durée, succession de sensation et sensation de succession, etc. Husserl voit là un reste de présumé du temps objectif. Brentano, pour n'avoir pas su mettre de côté ces a priori, manquerait une évidence : l'apparition d'un objet temporel est l'apparition d'un « écoulement » à partir d'un point source, et d'un continuum d'écoulements qui va déplacer progressivement cet écoulement originaire vers le passé⁴. L'enjeu est de montrer que le temps ne réclame pas, pour être mis en lumière, une catégorie supplémentaire comme celle de l'imagination. Comme nous le verrons, il a toutefois recours à celle du souvenir et de la remémoration.

Husserl prend l'exemple de la mélodie que nous unifions, et que nous complétons par avance, mais il approfondit plus encore. Le *tempo-objet* parfait pour conduire le premier temps de son analyse est le son lui-même, qui a déjà une durée et qui met en lumière à la fois l'incidence, la succession,

d'essayer de savoir si les intervalles de temps correspondent aux intervalles de temps objectivement réels, ou bien comment ils s'en écartent. Mais ce ne sont pas là les tâches de la phénoménologie. Pas plus que la chose réelle, le monde réel, ne sont un *Datum* phénoménologique, pas davantage n'est un *Datum* phénoménologique le temps du monde, le temps chosique, le temps de la nature au sens des sciences de la nature, et par conséquent celui de la psychologie en tant que science de la nature qui a pour objet le psychique. » (Edmund HUSSERL (1904-1910) : *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* (1904-1910), PUF Epiméthée, dorénavant [PCIT], p. 6).

¹ HUSSERL [PCIT], p.7.

² HUSSERL [PCIT], p.9.

³ HUSSERL [PCIT], p. 20.

⁴ « Le point-source, avec lequel commence la « production » de l'objet qui dure, est une impression originaire. Cette conscience est saisie dans un changement continu : sans cesse le présent de son « en chair et en os » se change en un passé ; sans cesse un présent de son toujours nouveau relaie celui qui est passé dans la modification. Mais quand le présent de son, l'impression originaire, passe dans la rétention, cette rétention est alors elle-même à son tour un présent, quelque chose d'actuellement là. (...) En allant le long du flux ou avec lui, nous avons une suite continue de rétentions appartenant au point initial. » (HUSSERL [PCIT], p. 44).

la continuation, et la cessation. L'analyse phénoménologique du son va permettre effectivement d'aller plus loin.

Husserl articule la succession avec la durée, en conceptualisant notre capacité à « garder » le maintenant à peine passé (rétention) et à « anticiper » le maintenant à venir (protention). Il parvient ainsi à donner une certaine « épaisseur » au maintenant. Quelque chose qui dure... Rétention et protention n'offrent pas à proprement parler le passé et le futur, mais une dimension au « maintenant » qui est la conscience de ce son. L'intentionnalité joue un premier rôle dans cette façon que nous avons de peupler le maintenant grâce aux rétentions et à notre anticipation de l'à-venir.

La rétention qu'Husserl nomme souvenir primaire relève de la perception. Le souvenir en tant que tel ou souvenir secondaire (ressouvenir) complète l'analyse. Ces souvenirs secondaires sont constitués du vécu initial, déjà dense car intégrant la rétention et la protention. Ils peuvent, de façon unitaire, donner du sens demain. Là sera le second rôle de l'intentionnalité. C'est cette possibilité de se déplacer « temporellement » et de reconstituer à l'identique la même séquence temporelle qui conduit Husserl à identifier le flux de la conscience et à en pressentir l'unité. Ce flux est un unique flux de conscience qui se subdivise à l'environnement en autant de flux qu'il y a de perceptions, de rétentions, de ressouvenirs, mais aussi de jugements. « Le temps immanent se constitue comme un pour tous les objets et processus immanents. Corrélativement la conscience temporelle des immanences est l'unité d'un tout. »¹

C'est dans ce flux que se constitue l'unité de la durée d'un son, mais c'est par la conscience de ce son que se constitue ce flux, par l'unité de cette conscience.² Pour arriver à ce résultat, Husserl s'appuie sur cette double intentionnalité présente dans un même flux de conscience (si l'on suit bien, celle d'un ressouvenir pour assurer la démonstration, puis, dans chaque flux de conscience) : la seconde est celle qui permet la constitution du son – c'est la rétention ; la première est celle qui constitue l'unité de ce souvenir primaire dans le flux – d'une certaine manière, dit-il, c'est la rétention de la rétention. Ces deux intentionnalités sont indissociables, « enlacées l'une à l'autre ». Grâce à l'une, le temps immanent se constitue – temps objectif, temps authentique, en qui il y a durée et changement de quelque chose qui dure. L'autre permet « l'insertion quasi temporelle des phases de flux », et dès lors l'insertion du « maintenant fluant » de chacune d'elles³. La conscience de la continuité du déplacement des écoulements donne à ce flux de conscience un ordre « quasi-temporel ».⁴

Ce que Husserl met en évidence est que ce flux de conscience est à la fois la forme mais aussi le contenu de ce temps phénoménologique⁵. D'une certaine façon, le flux se constitue lui-même. Et ce qui apparaît dans le flux de conscience est une phase passée de ce même flux, au travers de la rétention de rétention. Le flux lui-même n'a pas de « durée ». Sa seule constance est sa forme, sa

¹ HUSSERL [PCIT], p. 102.

² « C'est dans un seul et unique flux de conscience que se constitue à la fois l'unité temporelle immanente du son et l'unité du flux de la conscience elle-même. » (HUSSERL [PCIT], p. 105).

³ HUSSERL [PCIT], p. 109.

⁴ « Dans le flux de la conscience, en vertu de la continuité des modifications rétentionnelles, et du fait qu'elles sont continûment rétentions de celles qui ont précédé continûment, se constitue l'unité du flux comme un ordre unidimensionnel, quasi-temporel. » (HUSSERL [PCIT], p. 107).

⁵ « Le flux de la conscience immanente constitutive du temps non seulement est mais encore, de façon si remarquable et pourtant compréhensible, il est tel qu'une apparition en personne du flux doit avoir lieu nécessairement en lui et que par la suite on doit pouvoir nécessairement saisir le flux lui-même dans son écoulement » (HUSSERL [PCIT], p. 109).

structure formelle, qui chaque fois, à partir d'un maintenant initié par une impression, déploie un juste-après et un juste-avant, une queue de rétention et un horizon de protention.

Husserl montre également que « le temps immanent s'objective en un temps des objets constitués dans les apparitions immanentes » en s'appuyant sur l'identité de la chose (supposée, sans doute, être identifiable « hors temps »). « La chose qui apparaît se constitue parce que, dans le flux originaire, se constituent des unités de sensation et des appréhensions unes, et donc sans cesse une conscience de quelque chose, une ostension, une présentation de plus en plus proche de quelque chose, et, dans la succession continue, une présentation de la même chose. »¹

Ainsi, si les qualités (les « caractères d'appréhension de la constitution des choses spatiales ») des données sensibles demeurent (i.e. les données « portent continûment » ces caractères) alors se recouvrent « point par point » le temps phénoménologique et le temps-espace des choses.

L'unité de ce temps-espace reste supposé unique avec Husserl, qui met en parallèle la question de l'espace universel unique et celui du temps unique. Certes, le temps de chaque chose est à chaque fois propre à chacune (des choses), mais « nous n'avons qu'un temps », « un seul temps, numériquement un ».²

Pourtant, le temps phénoménologique, s'il s'inscrit dans un temps objectif, y constitue des durées propres à chacun (des observateurs). Cette apparition du temps phénoménologique n'est possible qu'en s'inscrivant d'abord au sein du flux de conscience. Il faut chaque fois distinguer la conscience (le flux) et l'apparition (l'objet). « Les phénomènes constitutifs du temps sont par principe des objectivités autres que celles qui sont constituées dans le temps. (...) Ce flux est quelque chose que nous nommons ainsi d'après ce qui est constitué, mais il n'est rien de temporellement « objectif ». C'est la subjectivité absolue, et il a les propriétés absolues de quelque chose qu'il faut désigner métaphoriquement comme « flux », (...) Pour tout cela les noms nous font défaut. »³

Bergson, le flux de nouveau

Bergson de son côté a défendu un juste milieu entre l'objectivisme des réalistes et la tentation idéaliste. La matière pour lui est image mais l'image est réelle⁴. La mémoire permet de trouver le lien entre le réel et nos représentations⁵. Par ailleurs, son ontologie est proche de celle de

¹ HUSSERL [PCIT], p. 120.

² « Ce sont des problèmes parallèles que la constitution de l'espace universel unique, qui est co-perçu en chaque perception spécifique, dans la mesure où la chose perçue apparaît comme résidant en lui quant à son corps, et la constitution du temps unique, en qui réside la temporalité de la chose, en qui s'insère sa durée ainsi que la durée de toutes les choses et de tous les processus chosiques qui appartiennent à son environnement. C'est dans le même temps que s'insère également le moi, et non seulement le moi corporel, mais aussi ses « vécus psychiques ». Le temps qui appartient à chaque réalité chosique est le temps propre de chacune, et néanmoins, nous n'avons qu'un temps : non seulement au sens où les choses s'insèrent les unes à côté des autres dans une extension linéaire unique, mais encore au sens où des choses et des processus différents apparaissent comme simultanés et n'ont pas des temps parallèles semblables, mais un seul temps, numériquement un. » (HUSSERL [PCIT], pp. 161-162).

³ HUSSERL [PCIT], p. 99.

⁴ La matière, pour nous, est un ensemble d'« images ». Et par « image » nous entendons une certaine existence qui est plus que ce que l'idéaliste appelle une représentation, mais moins que ce que le réaliste appelle une chose, une existence située à mi-chemin entre la « chose » et la « représentation » (Henri BERGSON (1939) : *Matière et mémoire*, PUF Quadrige, dorénavant [M&M], p. 1).

⁵ « le souvenir, ainsi que nous essayons de le montrer dans le présent ouvrage, représente précisément le point d'intersection entre l'esprit et la matière. » (BERGSON [M&M], p. 5).

Whitehead, pour le moins le considèrent-ils tous les deux : un élan vital entraîne l'ensemble du monde. Le *nouveau* est un flux continu. Ce que nous sommes est créé dans cette dynamique, au fur et à mesure, au travers toutefois de nos actes qui nous constituent. Ce qui donne toute sa place à la liberté contre le fatalisme du déterminisme¹.

Nous allons brièvement entrer dans la philosophie du temps de Bergson, en posant quelques-unes de ses considérations métaphysiques. En premier lieu, son ontologie le pousse à accepter un temps universel mais qui ne serait accessible à chacun qu'au prix de la singularisation. Ensuite, il s'oppose à la vision traditionnelle du temps linéaire en l'expliquant par le besoin humain, ou la mauvaise habitude, de le « spatialiser ». Puis nous insistons sur son articulation entre le réel, les faits, auxquels nous n'avons accès que par abstraction, et le *nouveau*, qui permet à Bergson de préciser sa compréhension de la catégorie du *possible*. Cette vision suggère un apprentissage progressif mais qui relève d'une succession de découverte du nouveau qui n'était pas préalablement pensable, dans un cadre qui s'oppose violemment à tout déterminisme. Nous pouvons alors revenir plus en détail sur ce que le temps est pour Bergson, et montrer comment l'agir, et la liberté qui va avec cette capacité de vivre, est lui-même la source de ce flux de nouveauté.

Le temps est « immédiatement donné » dans ce flux de nouveauté imprévisible.² Ce flux est le nôtre, le temps est donc par essence partagé, mais il est difficile de parler ici de temps comme singulier collectif, car nulle conscience n'est ici à l'œuvre et, lorsqu'elle l'est, elle le re-singularise. « Le Temps impersonnel et universel, s'il existe, (...) est tout d'une pièce. »³ Le temps des horloges, pour Bergson, à défaut d'être vraiment du temps, est une solution pragmatique pour la mesure du temps : « Il est aisé de voir que nous avons tout intérêt à prendre pour « déroulement du temps » un mouvement indépendant de notre propre corps. A vrai dire, nous le trouvons déjà pris. La société l'a adopté pour nous. C'est le mouvement de rotation de la Terre. Mais si nous l'acceptons, si nous comprenons que ce soit du temps et non pas seulement de l'espace, c'est parce qu'un voyage de notre propre corps est toujours là, virtuel, et qu'il aurait pu être le déroulement du temps. »⁴ Mais ce temps calé sur des horloges n'est en aucune façon un temps partagé. Il sera court ou long, vif ou mort. Jamais nous ne partagerons ainsi le « voyage » de l'autre. Il y a bien dans ce cadre conceptuel un temps objectif – le flux continu du nouveau – mais la mesure scientifique de ce temps le manque pour l'essentiel, puisqu'elle ne sait que poser des instants pour encadrer une durée, sans jamais accéder à l'essence de cette dernière. Cette vision du temps est spatialisée et ne peut représenter le vécu de la conscience.

L'accès au temps en tant que tel se fait par l'accès au monde dès lors qu'il n'est pas réduit, modélisé, sur le plan spatial : « Nous mettons de la conscience au fond des choses par cela même que nous leur attribuons un temps qui dure. »⁵ Hélas notre intelligence passe la plupart de son temps à modéliser le monde comme la matière, en y incorporant une ligne théorique représentant un temps mesurable, divisible, où l'instant devient point – et ainsi à le spatialiser. Pourtant le temps *réel* n'a

¹ « le temps est ce qui empêche que tout soit donné tout d'un coup. Il retarde, ou plutôt il est retardement. Il doit donc être élaboration. Ne serait-il pas alors véhicule de création et de choix ? L'existence du temps ne prouverait-elle pas qu'il y a de l'indétermination dans les choses ? Le temps ne serait-il pas cette indétermination même ? » (BERGSON [M&M], p. 67).

² « Tenons-nous-en aux faits. Le Temps est immédiatement donné. Cela nous suffit, et, en attendant qu'on nous démontre son inexistence ou sa perversité, nous constaterons simplement qu'il y a jaillissement effectif de nouveauté imprévisible. » (Henri BERGSON (1938) : *La pensée et le mouvant*, GF Flammarion, dorénavant [LP&M], p. 150).

³ BERGSON (1922) : *Durée et simultanéité* (1922), PUF Quadrige, dorénavant [D&S], p. 48.

⁴ BERGSON [D&S], p. 50.

⁵ BERGSON [D&S], p. 47.

pas d'instant selon Bergson. C'est l'habitude de convertir le temps en espace qui nous fait former des instants et des simultanités¹. De même, nous imaginons le temps comme homogène, au même titre que l'espace, alors qu'il n'en est rien².

L'accès au temps réclame donc d'accéder pleinement au monde, i.e. accéder à un monde autrement plus riche que celui, réduit, de l'analyse pragmatique ou scientifique, qui n'en est qu'une « coupe ». L'intellect a, par nécessité d'agir sur la matière, décomposé ce flux en coupes instantanées que l'on a fini par considérer *comme* le réel. Notre perception intellectualisée « découpe, dans la continuité de l'étendue, des corps choisis précisément de telle manière qu'ils puissent être traités comme invariables pendant qu'on les considère ».³ La science comme le sens commun ont construit un système enfermant le monde matériel dans le calculable.⁴ « Notre faculté normale de connaître est donc essentiellement une puissance d'extraire ce qu'il y a de stabilité et de régularité dans le flux du réel. »⁵ D'ailleurs, nous ne conservons de ce que nous ne percevons, ou plutôt nous ne percevons consciemment que ce qui nous est utile pour agir⁶.

La « réalité » n'est pas cette vision que nous en avons décomposant en « choses » et en « personnes » le flux⁷. Le monde qui donne accès au temps est un monde riche en nouveauté, un monde rempli de vie. Car le temps est partout dans la vie, à tel point que l'on peut penser qu'il s'agit pratiquement du même concept : « Partout où quelque chose vit, il y a, ouvert quelque part,

¹ BERGSON [D&S], p. 51.

² « Mais nous éprouvons une incroyable difficulté à nous représenter la durée dans sa pureté originelle; et cela tient, sans doute, à ce que nous ne durons pas seuls : les choses extérieures, semble-t-il, durent comme nous, et le temps, envisagé de ce dernier point de vue, a tout l'air d'un milieu homogène. (...) Il n'en est rien cependant, et un examen attentif dissipera cette dernière illusion. » (Henri BERGSON (1889) : *Essai sur les données immédiates de la conscience*, PUF Quadrige, dorénavant [EDIC], p. 12).

³ BERGSON [LP&M], p. 111-112. « elle traduit une infirmité de notre perception, condamnée à détailler le film image par image au lieu de le saisir globalement. Bref, le temps ainsi envisagé n'est qu'un espace idéal où l'on suppose alignés tous les événements passés, présents et futurs, avec, en outre, un empêchement pour eux de nous apparaître en bloc » (BERGSON [LP&M], pp. 52-53).

⁴ « L'intelligence part ordinairement de l'immobile, et reconstruit tant bien que mal le mouvement avec des immobilités juxtaposées. L'intuition part du mouvement, le pose ou plutôt l'aperçoit comme la réalité même, et ne voit dans l'immobilité qu'un moment abstrait, instantané pris par notre esprit sur une mobilité. L'intelligence se donne ordinairement des choses, entendant par là du stable, et fait du changement un accident qui s'y surajouterait. Pour l'intuition l'essentiel est le changement : quant à la chose, telle que l'intelligence l'entend, c'est une coupe pratiquée au milieu du devenir et érigée par notre esprit en substitut de l'ensemble. » (BERGSON [LP&M], p. 72).

⁵ BERGSON [LP&M], p. 139.

⁶ « La réalité de la matière consiste dans la totalité de ses éléments et de leurs actions de tout genre. Notre représentation de la matière est la mesure de notre action possible sur les corps; elle résulte de l'élimination de ce qui n'intéresse pas nos besoins et plus généralement nos fonctions. » (BERGSON [M&M], p. 35).

⁷ « Qu'il y ait, en un certain sens, des objets multiples, qu'un homme se distingue d'un autre homme, un arbre d'un arbre, une pierre d'une pierre, c'est incontestable, puisque chacun de ces êtres, chacune de ces choses a des propriétés caractéristiques et obéit à une loi déterminée d'évolution. Mais la séparation entre la chose et son entourage ne peut être absolument tranchée ; on passe, par gradations insensibles, de l'une à l'autre : l'étroite solidarité qui lie tous les objets de l'univers matériel, la perpétuité de leurs actions et réactions réciproques, prouve assez qu'ils n'ont pas les limites précises que nous leur attribuons. Notre perception dessine, en quelque sorte, la forme de leur résidu ; elle les termine au point où s'arrête notre action possible sur eux et où ils cessent, par conséquent, d'intéresser nos besoins. Telle est la première et la plus apparente opération de l'esprit qui perçoit : il trace des divisions dans la continuité de l'étendue, cédant simplement aux suggestions du besoin et aux nécessités de la vie pratique. Mais pour diviser ainsi le réel, nous devons nous persuader d'abord que le réel est arbitrairement divisible. » (BERGSON [M&M], p. 235).

un registre où le temps s'inscrit. »¹ Pour accéder au temps, il faut que l'intuition, portée à une exigence de précision scientifique, saisisse le « flux »². L'intuition qu'il convient de développer selon Bergson réclame de « concevoir la succession sans la distinction, et comme une pénétration mutuelle, une solidarité, une organisation intime d'éléments, dont chacun, représentatif du tout, ne s'en distingue et ne s'en isole que pour une pensée capable d'abstraire. »³

L'accès au monde est biaisé par la connaissance que nous en développons de manière pragmatique afin d'agir. Nous raisonnons à l'échelle humaine et avons l'illusion d'y croiser la matière : « Que deviendrait la table sur laquelle j'écris en ce moment si ma perception, et par conséquent mon action, était faite pour l'ordre de grandeur auquel correspondent les éléments, ou plutôt les événements, constitutifs de sa matérialité ? Mon action serait dissoute ; ma perception embrasserait, à l'endroit où je vois ma table et dans le court moment où je la regarde, un univers immense et une non moins interminable histoire. »⁴

« Ce qu'on appelle ordinairement un fait, ce n'est pas la réalité telle qu'elle apparaîtrait à une intuition immédiate, mais une adaptation du réel aux intérêts de la pratique et aux exigences de la vie sociale. L'intuition pure, extérieure ou interne, est celle d'une continuité indivisée. Nous la fractionnons en éléments juxtaposés, qui répondent, ici à des mots distincts, là à des objets indépendants. Mais justement parce que nous avons rompu ainsi l'unité de notre intuition originelle, nous nous sentons obligés d'établir entre les termes disjoints un lien, qui ne pourra plus être qu'extérieur et surajouté. À l'unité vivante, qui naissait de la continuité intérieure, nous substituons l'unité factice d'un cadre vide, inerte comme les termes qu'il maintient unis. »⁵

Ce n'est pas le moins du monde une position relativiste qui est défendue par Bergson. Simplement, la réalité n'apparaît pas toujours – rarement, même – pour ce qu'elle est ; elle apparaît sous forme d'images que nous isolons au sein d'un processus qui dure depuis que l'homme existe et qui perdurera. Elle est donc de fait sujette à variations, selon les filtres que nous nous imposons ou que nos limites humaines imposent – d'ailleurs, Bergson aurait sans doute regroupé ces deux types de filtre.

L'analyse du terme « possible » permet à Bergson de faire comprendre ce qu'est ce flux de nouveau. Le possible selon lui n'est pas le probable car il ne relève pas du calculable. Le possible est ce qui est arrivé et qui rétrospectivement était donc *possible*⁶. Il s'agit du cas polaire de la thèse

¹ Henri BERGSON : *L'évolution créatrice*, Edition électronique UQAC, dorénavant [LEC], p. 22.

² « Ce qui est réel, ce ne sont pas les « états », simples instantanés pris par nous, encore une fois, le long du changement ; c'est au contraire le flux, c'est la continuité de transition, c'est le changement lui-même. Ce changement est indivisible, il est même substantiel. » (BERGSON [LP&M], p. 51)

³ BERGSON [EDIC], p.12.

⁴ « le monde où nous vivons, avec les actions et réactions de ses parties les unes sur les autres, est ce qu'il est en vertu d'un certain choix dans l'échelle des grandeurs, choix déterminé lui-même par notre puissance d'agir. Rien n'empêcherait d'autres mondes, correspondant à un autre choix, d'exister avec lui, dans le même lieu et le même temps : c'est ainsi que vingt postes d'émission différents lancent simultanément vingt concerts différents, qui coexistent sans qu'aucun d'eux mêle ses sons à la musique de l'autre, chacun étant entendu tout entier, et seul entendu, dans l'appareil qui a choisi pour la réception la longueur d'onde du poste d'émission. » (BERGSON [LP&M], p. 101).

⁵ BERGSON [M&M], pp. 203-204.

⁶ « Disons donc que dans la durée, envisagée comme une évolution créatrice, il y a création perpétuelle de possibilité et non pas seulement de réalité. Beaucoup répugneront à l'admettre, parce qu'ils jugeront toujours qu'un événement ne se serait pas accompli s'il n'avait pas pu s'accomplir : de sorte qu'avant d'être réel, il faut qu'il ait été possible. Mais regardez-y de près : vous verrez que « possibilité » signifie deux choses toutes différentes et que, la plupart du temps, on oscille de l'une à l'autre, jouant involontairement sur le sens du

de Leibnitz, où tout serait prévisible dès lors que l'on saurait traiter toute l'information disponible passée et présente. C'est l'antidéterminisme, le refus des systèmes clos. Pour Bergson, « la chose et l'idée de la chose, sa réalité et sa possibilité, (...) [sont] créées du même coup lorsqu'il s'agit d'une forme véritablement neuve, inventée par l'art ou la nature ».¹ Le possible « n'est que le réel avec, en plus, un acte de l'esprit qui en rejette l'image dans le passé une fois qu'il s'est produit. »²

Une telle analyse vaut pour tout thème y compris social et politique et s'oppose également à toute « philosophie de l'Histoire ». Nous ne pouvons transmettre en effet que ce que nous regardons d'aujourd'hui, et donc ce qui nous intéresse, certes à la lumière du passé, mais en aucune manière ce que les générations futures, elles, demain, considéreront comme intéressant. « En d'autres termes enfin, les origines historiques du présent, dans ce qu'il a de plus important, ne sauraient être complètement élucidées, car on ne les reconstituerait dans leur intégralité que si le passé avait pu être exprimé par les contemporains en fonction d'un avenir indéterminé qui était, par là même, imprévisible. »³

Par définition, le *radicalement nouveau* est celui qui ne s'explique pas par les « idées élémentaires que nous possédions déjà ». Dès lors, le nouveau est de prime abord jugé incompréhensible. Mais le nouveau va éclairer d'un nouveau jour certaines des idées existantes et prendre alors une base d'intelligibilité. Progressivement, le nouveau sera (en général) totalement absorbé, au sens où il aura pris sa place dans le jeu complexe des motifs et des raisons de notre compréhension du monde.⁴

mot. Quand un musicien compose une symphonie, son œuvre était-elle possible avant d'être réelle ? Oui, si l'on entend par là qu'il n'y avait pas d'obstacle insurmontable à sa réalisation. Mais de ce sens tout négatif du mot on passe, sans y prendre garde, à un sens positif : on se figure que toute chose qui se produit aurait pu être aperçue d'avance par quelque esprit suffisamment informé, et qu'elle préexistait ainsi, sous forme d'idée, à sa réalisation ; – conception absurde dans le cas d'une œuvre d'art, car dès que le musicien a l'idée précise et complète de la symphonie qu'il fera, sa symphonie est faite. Ni dans la pensée de l'artiste, ni, à plus forte raison, dans aucune autre pensée comparable à la nôtre, fût-elle impersonnelle, fût-elle même simplement virtuelle, la symphonie ne résidait en qualité de possible avant d'être réelle. Mais n'en peut-on pas dire autant d'un état quelconque de l'univers pris avec tous les êtres conscients et vivants ? N'est-il pas plus riche de nouveauté, d'imprévisibilité radicale, que la symphonie du plus grand maître ? » (BERGSON [LP&M], p. 56).

¹ BERGSON [LP&M], p. 57.

² BERGSON [LP&M], p. 144.

³ « Nous transmettons aux générations futures ce qui nous intéresse, ce que notre attention considère et même dessine à la lumière de notre évolution passée, mais non pas ce que l'avenir aura rendu pour eux intéressant par la création d'un intérêt nouveau, par une direction nouvelle imprimée à leur attention. » (BERGSON [LP&M], p. 60).

⁴ « Une idée neuve peut être claire parce qu'elle nous présente, simplement arrangées dans un nouvel ordre, des idées élémentaires que nous possédions déjà. Notre intelligence, ne trouvant alors dans le nouveau que de l'ancien, se sent en pays de connaissance ; elle est à son aise ; elle « comprend ». Telle est la clarté que nous désirons, que nous recherchons, et dont nous savons toujours gré à celui qui nous l'apporte. Il en est une autre, que nous subissons, et qui ne s'impose d'ailleurs qu'à la longue. C'est celle de l'idée radicalement neuve et absolument simple, qui capte plus ou moins une intuition. Comme nous ne pouvons la reconstituer avec des éléments préexistants, puisqu'elle n'a pas d'éléments, et comme, d'autre part, comprendre sans effort consiste à recomposer le nouveau avec de l'ancien, notre premier mouvement est de la dire incompréhensible. Mais acceptons-la provisoirement, promenons-nous avec elle dans les divers départements de notre connaissance : nous la verrons, elle obscure, dissiper des obscurités. Par elle, des problèmes que nous jugions insolubles vont se résoudre ou plutôt se dissoudre, soit pour disparaître définitivement soit pour se poser autrement. De ce qu'elle aura fait pour ces problèmes elle bénéficiera alors

Pour Bergson, cet apprentissage est conduit sous l'égide de l'agir, et non de la philosophie ; plus précisément, le critère d'individuation du flux de nouveau est selon lui d'abord et le plus souvent relatif à notre vie en société : « pour l'immense majorité des idées générales, c'est l'intérêt de la société avec celui des individus, ce sont les exigences de la conversation et de l'action, qui président à leur naissance. »¹

Bergson critique mais jamais ne remet en question la science. La métaphysique doit coexister avec la science et avoir une frontière suffisamment grande avec elle pour pouvoir être constamment testée. Ainsi s'il critique « notre logique », qui ne voit dans « une forme ou dans une qualité nouvelles » qu'un « réarrangement de l'ancien, rien d'absolument nouveau » et qui donc ne peut imaginer l'apparition de nouveaux points de vue qui considéreront le passé à l'aune de ce nouveau qui donc était imprévisible », il ne s'agit pas d'y « renoncer ni de s'insurger contre elle. Mais il faut l'élargir, l'assouplir, l'adapter à une durée où la nouveauté jaillit sans cesse et où l'évolution est créatrice. »²

Quel est ce temps finalement pour Bergson ? Essentiellement une durée : « L'univers dure. Plus nous approfondirons la nature du temps, plus nous comprendrons que durée signifie invention, création de formes, élaboration continue de l'absolument nouveau. »³ La durée est la vraie nature du temps qui est un flux ininterrompu. Tout découpage est donc formel, une simple facilité de l'intellect pour l'aider à agir. « C'est, disions-nous, la continuité indivisible et indestructible d'une mélodie où le passé entre dans le présent et forme avec lui un tout indivisé, lequel reste indivisé et même indivisible en dépit de ce qui s'y ajoute à chaque instant ou plutôt grâce à ce qui s'y ajoute. Nous en avons l'intuition ; mais dès que nous en cherchons une représentation intellectuelle, nous alignons à la suite les uns des autres des états devenus distincts comme les perles d'un collier et nécessitant alors, pour les retenir ensemble, un fil qui n'est ni ceci ni cela, rien qui ressemble aux perles, rien qui ressemble à quoi que ce soit, entité vide, simple mot. L'intuition nous donne la chose dont l'intelligence ne saisit que la transposition spatiale, la traduction métaphorique. »⁴ Les sons d'une mélodie forment un tout⁵. Y ajouter quelques notes à la fin la modifie totalement. La succession des instants est pure construction.

Faire reposer le temps uniquement sur la durée peut-il permettre de construire un avant et un après ? Un présent et un instant ? Dans le cadre ontologique de Bergson, l'on ne sait plus si c'est le flux qui a ces caractéristiques, si la causalité scientifique construit cette flèche du temps, ou si la

à son tour. Chacun d'eux, intellectuel, lui communiquera quelque chose de son intellectualité. Ainsi intellectualisée, elle pourra être braquée à nouveau sur les problèmes qui l'auront servie après s'être servie d'elle ; elle dissipera, encore mieux, l'obscurité qui les entourait, et elle en deviendra elle-même plus claire. » (BERGSON [LP&M], p. 73).

¹ BERGSON [LP&M], p. 102-103.

² BERGSON [LP&M], pp. 61-62.

³ BERGSON [LEC], p. 18.

⁴ BERGSON [LP&M], p. 113.

⁵ « Que le temps implique la succession, je n'en disconviens pas. Mais que la succession se présente d'abord à notre conscience comme la distinction d'un « avant » et d'un « après » juxtaposés, c'est ce que je ne saurais accorder. Quand nous écoutons une mélodie, nous avons la plus pure impression de succession que nous puissions avoir — une impression aussi éloignée que possible de celle de la simultanéité — et pourtant c'est la continuité même de la mélodie et l'impossibilité de la décomposer qui font sur nous cette impression » (BERGSON [LP&M], p. 198).

perception est durée en tant que telle. Certes « vivre consiste à vieillir »¹ mais, « bien qu'il y ait sans doute vieillissement quelque part, on ne saurait dire au juste ce qui vieillit. »²

La vision de Bergson est d'emblée celle d'un « présent qui dure », qui disparaît dans le passé dès que nous n'en avons plus l'utilité pour notre agir du moment.³ De par la nature du flux⁴, nous gardons conscience du déjà-passé tant que le changement est en cours, celui dont nous avons conscience pour une raison ou pour une autre, jusqu'à ce qu'il perde son intérêt.

« En fait, il n'y a jamais pour nous d'instantané. Dans ce que nous appelons de ce nom entre déjà un travail de notre mémoire, et par conséquent de notre conscience ».⁵ Dès lors, il n'y a pas de « conscience sans mémoire », mais cette mémoire n'a pas la forme du « rappel ». Les images passées se mêlent constamment avec ce qui est perçu⁶. Le souvenir n'est pas une forme dégradée progressive de la perception, ils coexistent. D'une certaine façon, la mémoire joue l'essentiel du rôle de la perception, au sens où est mobilisé l'ensemble de nos expériences passées, et la perception du présent, finalement, sert surtout à mettre en œuvre cette mobilisation. « Ces deux actes, perception et souvenir, se pénètrent donc toujours, échangent toujours quelque chose de leurs substances »⁷. L'agir est le moteur de cet échange. L'erreur traditionnelle consistant à séparer trop nettement perception et mémoire provient d'une vision de la perception comme « une espèce de contemplation, parce qu'on lui attribue toujours une fin purement spéculative, parce qu'on veut qu'elle vise à je ne sais quelle connaissance désintéressée : comme si, en l'isolant de l'action, en coupant ainsi ses attaches avec le réel, on ne la rendait pas à la fois inexplicable et inutile ! »⁸.

Les états de conscience accompagnant le flux vital, successifs en ce sens, s'interpénètrent en ajoutant chaque fois du nouveau : « la conscience est coextensive à la vie »⁹. Il est factice d'en

¹ « vivre consiste à vieillir. Mais c'est tout aussi bien un enroulement continu, comme celui d'un fil sur une pelote, car notre passé nous suit, il se grossit sans cesse du présent qu'il ramasse sur sa route ; et conscience signifie mémoire. » (BERGSON [LP&M], p. 215).

² BERGSON [LEC], p. 21.

³ « notre présent tombe dans le passé quand nous cessons de lui attribuer un intérêt actuel. (...) Il s'agit d'un présent qui dure. » (BERGSON [LP&M], pp. 200-201).

⁴ « la conservation du passé dans le présent n'est pas autre chose que l'indivisibilité du changement. » (BERGSON [LP&M], p. 204).

⁵ « qui prolonge les uns dans les autres, de manière à les saisir dans une intuition relativement simple, des moments aussi nombreux qu'on voudra d'un temps indéfiniment divisible. » (BERGSON [M&M], p. 72)

⁶ « si l'on pose la mémoire, c'est-à-dire une survivance des images passées, ces images se mêleront constamment à notre perception du présent et pourront même s'y substituer. Car elles ne se conservent que pour se rendre utiles : à tout instant elles complètent l'expérience présente en l'enrichissant de l'expérience acquise; et comme celle-ci va sans cesse en grossissant, elle finira par recouvrir et par submerger l'autre. Il est incontestable que le fond d'intuition réelle, et pour ainsi dire instantanée, sur lequel s'épanouit notre perception du monde extérieur est peu de chose en comparaison de tout ce que notre mémoire y ajoute. Justement parce que le souvenir d'intuitions antérieures analogues est plus utile que l'intuition même, étant lié dans notre mémoire à toute la série des événements subséquents et pouvant par là mieux éclairer notre décision, il déplace l'intuition réelle, dont le rôle n'est plus alors — nous le prouverons plus loin — que d'appeler le souvenir, de lui donner un corps, de le rendre actif et par là actuel. » (BERGSON [M&M], p. 68).

⁷ BERGSON [M&M], p. 69.

⁸ BERGSON [M&M], p. 71.

⁹ Henri BERGSON (1919) : *L'énergie spirituelle*, PUF Quadrige, dorénavant [LES], p. 13. « la conscience, c'est-à-dire la mémoire avec la liberté, c'est-à-dire enfin une continuité de création dans une durée où il y a véritablement croissance — durée qui s'étire, durée où le passé se conserve indivisible et grandit comme une plante, comme une plante magique qui réinventerait à tout moment sa forme avec le dessin de ses feuilles et de ses fleurs. » (BERGSON [LES], p. 17).

vouloir découper temporellement des morceaux en fixant des instants limites. La durée présente une forme dépassant la continuité hétérogène des états de conscience. Elle présente une forme ontologiquement première, en lien avec le flux vital, où le passé, le présent et le futur s'unissent, certes avec une orientation vers le futur¹, défini par le surgissement continu du nouveau². La dimension spirituelle de l'œuvre de Bergson s'affirme alors, l'esprit coïncide avec l'élément créateur de la conscience et l'horizon de l'avenir apparaît comme le fondement temporel de la liberté³. L'esprit est ce qui va créer le nouveau puisqu'il est « une force qui peut tirer d'elle-même plus qu'elle ne contient, rendre plus qu'elle ne reçoit, donner plus qu'elle n'a »⁴. L'on peut être troublé de ce que cet esprit qui est la source du nouveau soit aussi le « soi », « l'âme », mais c'est bien ainsi que Bergson le voit, puisque c'est ainsi que la liberté prend sa place dans le dispositif bergsonien. « La matière est nécessité, la conscience est liberté ; mais elles ont beau s'opposer l'une à l'autre, la vie trouve moyen de les réconcilier. »⁵ « La conscience est le choix « du risque et de l'aventure ».⁶

L'optimisme de Bergson, cohérent avec sa philosophie libératrice du flux de nouveau qui procure *jubilation*⁷ et délivre d'un déterminisme accablant, le pousse à espérer qu'à la fin de la Recherche, comme aurait dit également Peirce, l'on saisisse l'unité de ce flux. Mais, pour lui, nul besoin de postuler cette unité⁸, il faut viser à donner à chaque fois l'explication qui convient, sans chercher à penser des lois universelles. L'intuition doit « coïncider », comme le temps coïncide avec la conscience du vécu, et non du pensé.⁹

¹ « toute conscience est anticipation du futur » (BERGSON [LES], p. 5).

² « L'intuition dont nous parlons porte donc avant tout sur la durée intérieure. Elle saisit une succession qui n'est pas juxtaposition, une croissance par le dedans, le prolongement ininterrompu du passé dans un présent qui empiète sur l'avenir. » (BERGSON [LP&M], p. 69). « Pour créer l'avenir, il faut en préparer quelque chose dans le présent, comme la préparation de ce qui sera ne peut se faire que par l'utilisation de ce qui a été, la vie s'emploie dès le début à conserver le passé et à anticiper sur l'avenir dans une durée où passé, présent et avenir empiètent l'un sur l'autre et forment une continuité indivisée. » (BERGSON [LES], p. 13).

³ « il n'y a de conscience sans une certaine attention à la vie. L'avenir est là ; il nous appelle, ou plutôt il nous tire à lui : cette traction ininterrompue, qui nous fait avancer sur la route du temps, est cause aussi que nous agissons continuellement. Toute action est un empiètement sur l'avenir. Retenir ce qui n'est déjà plus, anticiper sur ce qui n'est pas encore, voilà donc la première fonction de la conscience. » (BERGSON [LES], p. 5).

⁴ BERGSON [LES], p. 31. « je vois dans l'évolution entière de la vie sur notre Planète une traversée de la matière par la conscience créatrice, un effort pour libérer, à force d'ingéniosité et d'invention » (*ibid.*, p. 18).

⁵ BERGSON [LES], p. 13.

⁶ BERGSON [LES], p. 12.

⁷ « la joie annonce toujours que la vie a réussi, qu'elle a gagné du terrain, qu'elle a remporté une victoire : toute grande joie a un accent triomphal. Or, si nous tenons compte de cette indication et si nous suivons cette nouvelle ligne de faits, nous trouvons que partout où il y a joie, il y a création : plus riche est la création, plus profonde est la joie. » (BERGSON [LES], p. 23).

⁸ « Combien plus instructive serait une métaphysique vraiment intuitive, qui suivrait les ondulations du réel ! Elle n'embrasserait plus d'un seul coup la totalité des choses ; mais de chacune elle donnerait une explication qui s'y adapterait exactement, exclusivement. Elle ne commencerait pas par définir ou décrire l'unité systématique du monde : qui sait si le monde est effectivement un ? L'expérience seule pourra le dire, et l'unité, si elle existe, apparaîtra au terme de la recherche comme un résultat ; impossible de la poser au départ comme un principe. » (BERGSON [LP&M], pp. 68-69).

⁹ « Intuition signifie donc d'abord conscience, mais conscience immédiate, vision qui se distingue à peine de l'objet vu, connaissance qui est contact et même coïncidence. » (BERGSON [LP&M], p. 69) L'on peut penser à la vérité du second Heidegger, que nous croisons dans le prochain chapitre, qui réclame une « concordance » ou une « congruence ». « Si je veux me préparer un verre d'eau sucrée, j'ai beau faire, je dois attendre que le sucre fonde. Ce petit fait est gros d'enseignements. Car le temps que j'ai à attendre n'est plus ce temps

La difficulté de saisir un flux

Selon Ricœur la phénoménologie husserlienne est d'abord une expérience temporelle et « la constitution de premier niveau est celle d'une chose qui dure, aussi minimale que soit cette objectivité, d'abord sur le modèle du son qui continue de raisonner, puis de la mélodie qu'on se remémore après coup. Mais, chaque fois, « quelque chose » dure. »¹

Mais, avec Husserl, les phénomènes seront toujours d'abord perçus isolément ; ce n'est que dans un deuxième temps qu'ils pourront être synthétisés. Il faut un « commencer » à un « durer », et une « impression » avant toute rétention ». Husserl refuse de considérer une mélodie comme susceptible d'entrer dans la liste des *tempo-objets*. Lorsqu'il prend l'exemple de la mélodie pour développer le concept de re-souvenir, il lui faut malgré tout qualifier le continuum de la mélodie. Et finalement, « on peut dire que le « maintenant » d'une mélodie n'advient que quand le dernier son est tombé ; il est alors la limite idéale de la « continuité d'accroissement » constitutive du *tempo-objet* pris en bloc. » Mais, via ses rétentions de rétentions, Husserl recherche une linéarité du temps en phase avec le sens commun qui manque l'idée de durée².

Husserl aboutit à la notion « d'enchaînement du temps, où les événements reçoivent chacun une place différente. La sorte de tissage que nous avons décrit entre rétention et ressouvenir permet

mathématique qui s'appliquerait aussi bien le long de l'histoire entière du monde matériel, lors même qu'elle serait étalée tout d'un coup dans l'espace. Il coïncide avec mon impatience, c'est-à-dire avec une certaine portion de ma durée à moi, qui n'est pas allongeable ni rétrécissable à volonté. Ce n'est plus du pensé, c'est du vécu. Ce n'est plus une relation, c'est de l'absolu. Qu'est-ce à dire, sinon que le verre d'eau, le sucre, et le processus de dissolution du sucre dans l'eau sont sans doute des abstractions, et que le Tout dans lequel ils ont été découpés par mes sens et mon entendement progresse peut-être à la manière d'une conscience ? » (BERGSON [LEC], p. 18).

¹ « Mon argument est ici que la fameuse *epokhe* sur laquelle s'ouvre l'ouvrage [HUSSERL [PCIT]] et d'où résulte la fameuse mise hors circuit du temps objectif – ce temps que la cosmologie, la psychologie et les autres sciences humaines tiennent pour une réalité, formelle certes, mais solidaire du statut réaliste des phénomènes qu'il encadre – ne met pas d'abord à nu un flux pur, mais une expérience temporelle qui a, dans le souvenir, sa face objectale ; la constitution de premier niveau est celle d'une chose qui dure, aussi minimale que soit cette objectivité, d'abord sur le modèle du son qui continue de raisonner, puis de la mélodie qu'on se remémore après coup. Mais, chaque fois, « quelque chose » dure. » (RICŒUR [MHO], p.38)

² Dans les *Manuscrits de Bernau* (Edmund HUSSERL (1917-1918) : *Manuscrits de Bernau sur la conscience du temps*, Editions Jérôme Million, Collection Krisis, dorénavant [MDB]), Husserl ne cesse de retravailler ses idées initiales sur la saisie du temps. En particulier, il donne beaucoup plus de poids à la protention dans ses analyses. Dorénavant, il est question d'événements qui vont prendre consistance par la succession des protentions : « dans l'écoulement d'un procès unique en son contenu, tel qu'en soi il satisfait aux conditions de l'unité d'un événement, tout nouveau point du procès rencontre des horizons protentionnels dans lesquels il est accueilli, alors que ce n'est pas le cas pour le point d'engagement d'un tel procès [il s'agit ici de décrire un écoulement « hylétique, qui se déroule sans aucune participation attentionnelle du moi », sinon, il y aurait une dimension protentionnelle également pour le *point d'engagement*] » (*ibid.*, p. 33). L'on trouve dans les manuscrits d'autres points de convergence avec nos analyses (notamment des questions sur l'individuation des objets et spécifiquement des objets de l'imagination) ; surtout, un questionnement constant d'Husserl relatif à ses premières analyses, même si jamais il ne les contredit explicitement et notamment sur la possibilité même d'une phénoménologie du flux originaire. Comme le remarque les éditeurs dans leur introduction à l'édition française de l'ouvrage, le souci constant de travailler le risque de régression à l'infini de ses analyses signifie peut-être qu'« il pourrait s'agir d'un problème bien plus principal concernant au total la systématique de la mise en œuvre par Husserl d'une phénoménologie du temps. Il se pourrait simplement qu'il ne puisse y avoir de détermination de l'origine du temps qui ne présuppose déjà le temps. » (*ibid.*, p. 23).

en effet de les joindre dans un unique parcours temporels »¹. A partir de cet enchaînement, il est possible de parler de passé, de présent et de futur, même si la phénoménologie de la conscience intime du temps n'accorde pas de statut d'immédiateté à ces notions. Surtout, le temps avec Husserl s'est refermé dans le principe de succession, qui, pour Husserl, reste une donnée originaire de la conscience.

Ricœur se montre très critique à propos des *Leçons dans Temps et récit*. Il considère qu'Husserl n'a pas vraiment mis « hors-circuit » les a priori sur le temps « du monde » et relève les différents endroits où le vocabulaire d'Husserl trahit cette présence présupposée d'un temps linéaire². « Cette équivoque me paraît à mettre au compte, non d'un échec pur et simple de la phénoménologie de la conscience intime du temps, mais des apories qui sont le prix toujours plus élevée d'une analyse phénoménologique toujours plus affinée. »³ Au total, l'entreprise husserlienne ne convainc pas⁴.

Au-delà même de cette prégnance du présupposé de la succession dans l'analyse husserlienne, apparaît un nœud, que nous avons noté plus haut, qui est la question d'un statut du « même » dans ce cadre. Que peut bien signifier le « même » qui dure sans préconscience d'un « temps » au sein duquel serait plongé l'objet ? Ricœur le remarque également : « La rétention est un défi à la logique du même et de l'autre : ce défi est le temps. »⁵ Et il ne semble pas qu'Husserl ait su plus convaincre sur ce point.⁶ L'argument-clef d'Husserl réside dans la notion de continuité qu'il semble présupposer comme une notion qui nous serait naturelle. Sous cette hypothèse, si elle était assumée, l'on pourrait nous semble-t-il enrichir et simplifier l'analyse husserlienne. Derrière cette notion de continuité en effet, la topologie (mathématique) offre le concept d'*ouvert* qui traduit

¹ RICŒUR [TR3], p. 69.

² « le phénoménologue ne peut éviter d'admettre, au moins au début de son entreprise, une certaine homonymie entre le « cours de la conscience » et le « cours objectif du temps du monde » – ou encore entre « l'un après l'autre » du temps immanent et la succession du temps objectif – ou encore entre le *continuum* de l'un et celui de l'autre, entre la multiplicité de l'un et celle de l'autre » (RICŒUR [TR3], pp. 45-46). « Parlerions-nous du « en même temps » senti, si nous ne savions rien de la simultanéité objective, de la distance temporelle, si nous ne savions rien de l'égalité objective entre intervalle de temps ? » (RICŒUR [TR3], p. 47). « Que la perception de la durée ne cesse de présupposer la durée de la perception n'a pas paru à Husserl plus embarrassant que la condition générale à laquelle est soumise toute phénoménologie, y compris celle de la perception, à savoir que, sans familiarité préalable avec le monde objectif, la réduction elle-même serait privée de tout point d'appui. » (Ricœur [TR3], p. 48). « Les homonymies et les ambiguïtés, qu'elle [la mise hors-circuit] tolère et peut-être requiert, sont le prix de l'incalculable découverte de la rétention. Celle-ci procède d'une réflexion sur le sens à donner au mot « encore » dans l'expression : le son résonne « encore ». « Encore » implique à la fois le même et l'autre. » (RICŒUR [TR3], p. 53).

³ RICŒUR [TR3], p. 49.

⁴ « Tout se passe comme si l'idée de succession linéaire unique servait de guide téléologique pour chercher et trouver, dans le rapport entre l'intentionnalité seconde de la représentation et l'intentionnalité prime de la rétention, une approximation aussi étroite que possible de l'idée de succession linéaire. La présupposition se dissimule sous les lois aprioriques que Husserl déchiffre dans la constitution du flux. » (RICŒUR [TR3], p. 75).

⁵ RICŒUR [TR3], p. 54. « L'identité qui en résulte n'est plus une identité logique, mais précisément celle d'une totalité temporelle. » (RICŒUR [TR3], p. 55).

⁶ Ricœur rejette le « fameux » schéma dessiné par Husserl : « Bref [le diagramme] échoue à figurer l'identité du lointain et du profond qui fait que les instants devenus autres sont inclus d'une manière unique dans l'épaisseur de l'instant présent. En vérité, il n'y a pas de diagramme adéquat de la rétention et de la médiation qu'elle exerce entre l'instant et la durée. En outre, le vocabulaire par lequel Husserl décrit la rétention n'est guère moins inadéquat que ce diagramme qu'il faut peut-être se hâter d'oublier. » (RICŒUR [TR3], p. 57).

exactement cette épaisseur du présent¹. Mais ce ne serait, selon nous, que renforcer le caractère spatial de l'analyse temporelle, certes en dépassant la question de la mesure régulière, mais en ratant la vraie question de la durée.

Chez Bergson, l'on retrouve la même épaisseur du présent que chez Husserl : « Ce que nous percevons en fait, c'est une certaine épaisseur de durée qui se compose de deux parties : notre passé immédiat et notre avenir imminent. Sur ce passé nous sommes appuyés, sur cet avenir nous sommes penchés ; s'appuyer et se pencher ainsi est le propre d'un être conscient. »² Mais pour Bergson, l'unité de la durée est première. Ricœur, au travers de son approche du récit, y vient sans l'explicitier, comme nous le verrons plus bas. Notre travail revendique cette unité. Comme il est accepté qu'on perçoive un ensemble avant d'en analyser le contenu, de même il nous paraît pertinent que « l'unité » perçue, le grain constitutif, dans sa dimension temporelle, soit déjà une histoire. L'argument étant que ce qui ne peut avoir un « sens » au sein d'une histoire, ce qui ne prend pas sa place au sein d'une intrigue, n'est pas perceptible. C'est d'une certaine façon ce que dit Bergson lorsqu'il exclut du présent qui dure ce dont nous ne savons que faire au sein de notre intellect.

Reprenons l'exemple du son et de la mélodie. La mélodie est déjà une histoire. Le son *que l'on écoute* va présenter un présent, et un passé, et un « souvenir immédiat » afférents. Mais celui *que l'on entend* va retrouver son unité, celle-ci pouvant être celle d'un son qui s'estompe. En bref, si je raconte l'histoire où le son a un présent et un passé, c'est une histoire différente de celle où le son s'estompe. Il ne s'agit même pas d'une expérience limite, simplement d'un énoncé qui réclame une synthèse de l'hétérogène, accomplie par la configuration de l'intrigue, reconstituant notre perception d'abord unitaire et ensuite abstraite analytiquement. Chaque nouvelle note pourra aider à redonner sens (musicalement parlant) aux précédentes, et l'*histoire* perçue a une vie et qui se renouvelle constamment (à chaque temps/note). Nous sommes là totalement en phase avec l'analyse de Bergson : « Ce changement se suffit, il est la chose même. Et il a beau prendre du temps, il est indivisible : si la mélodie s'arrêtait plus tôt, ce ne serait plus la même masse sonore ; c'en serait une autre, également indivisible. Sans doute nous avons une tendance à la diviser et à nous représenter, au lieu de la continuité ininterrompue de la mélodie, une juxtaposition de notes distinctes. Mais pourquoi ? Parce que nous pensons à la série discontinue d'efforts que nous ferions pour recomposer approximativement le son entendu en chantant nous-mêmes, et aussi parce que notre perception auditive a pris l'habitude de s'imprégner d'images visuelles. Nous écoutons alors la mélodie à travers la vision qu'en aurait un chef d'orchestre regardant sa partition. »³

Dans cet extrait, il faut souligner un second point qui nous rapproche encore de Bergson : le biais de l'image visuelle qui déforme nos perceptions. Ricœur a essayé là-encore de donner une épaisseur autre que spatiale à la perception chez Husserl, sans toutefois selon nous parvenir à

¹ Intuitivement, un ouvert d'un espace topologique en est une partie qui ne contient aucun point de sa « frontière », au sens où pour un point de cette partie il est toujours possible de définir un voisinage de ce point qui soit lui-même un ouvert. Dans le cas où l'espace considéré est muni d'une métrique, d'une distance (mais l'intérêt de la topologie est justement de se passer de métrique), un ouvert peut être également intuitivement défini par le fait qu'il existe toujours une distance non nulle entre un point de l'ouvert et son complémentaire. Soient alors deux espaces topologiques E et F. Une fonction f de E dans F est continue si l'image réciproque par f de tout ouvert de F est un ouvert de E.

² BERGSON [LES], p. 6.

³ BERGSON [LP&M], p. 196.

l'aligner sur le point de Bergson¹. En revanche, Ricœur lui-même étendra bien au-delà de ce dernier la richesse de ce qui est perçu.

Ricœur a peu discuté Bergson dans *Temps et récit* (seul son premier ouvrage y est cité, d'ailleurs). Il s'est en revanche beaucoup plus appuyé sur lui dans sa phénoménologie de la mémoire développée au sein de *La mémoire, l'histoire, l'oubli*.

Pour ce qui concerne la mémoire, Husserl différencie les deux types de souvenirs qu'il propose par le mode de certitude qui est le leur. Le souvenir primaire est de même nature que la perception initiale. Le souvenir secondaire relève « d'un mode d'incertitude tel que « l'admission », le « pressentiment » »². On trouve une autre forme de séparation entre deux mémoires chez Bergson : la mémoire-habitude et la mémoire-souvenir. Deux modalités de reconnaissance correspondraient à ces deux mémoires : celle de l'action pour celle-là, celle d'un travail de l'esprit pour celle-ci. La mémoire-souvenir permettrait de rappeler au présent les représentations les plus adaptées à la situation actuelle de ce présent. Toutefois, ces deux mémoires « se soudent ensemble »³ dans un cadre qui, quoi qu'en dise Bergson, reste très idéaliste. En effet, pour lui, le corps est la partie toujours présente de notre représentation. A ce titre « d'image », il ne peut pas – et donc le cerveau encore moins – « emmagasiner » les images passées⁴. Dans une telle ontologie, la mémoire est donc quelque chose qui déborde largement l'individu corporel. Est-elle partagée entre tous ? Sans doute pas, au même titre que la perception reste individuelle. Il semble bien que, dans l'esprit de Bergson, chaque mémoire individuelle ait accès aux images passées issues du flux, mais restant accessibles.

Le maintien du passé accessible réclame une ontologie dépassant le seul « flux de nouveau » ou plutôt, réclamant d'abandonner la flèche du temps. Bergson bute sur cette difficulté sans réellement l'adresser. Comment concilier cette présence du passé si la dynamique du nouveau donne au flux ce caractère finalement linéaire de l'avant-après ?

¹ Ricœur souligne combien le découpage entre ce qui relève de l'image (*Bild*) et ce qui relève de la fiction (*Phantasie*) n'est pas simple chez Husserl. La *Phantasie*, interprétée par Ricœur (RICŒUR [MHO], p. 56) avec les « fées, les anges, les diables de légendes », ... comme des « fictions », tend « à occuper (...) toute la place tenue par le vocable anglais *idea*, opposée à impression chez les empiristes anglais » (RICŒUR [MHO], p. 57), même si c'est pour mieux s'opposer à l'image (*Bild*) dès lors qu'entre en jeu la reproduction associée au souvenir. Selon Ricœur, il « manque à la *Phantasie* le « comme si » présent du passé reproduit. »

² RICŒUR [MHO], p. 59.

³ « Habitude plutôt que mémoire, elle joue notre expérience passée, mais n'en évoque pas l'image. L'autre est la mémoire vraie. Coextensive à la conscience, elle retient et aligne à la suite les uns des autres tous nos états au fur et à mesure qu'ils se produisent, laissant à chaque fait sa place et par conséquent lui marquant sa date, se mouvant bien réellement dans le passé définitif, et non pas, comme la première, dans un présent qui recommence sans cesse. Mais en distinguant profondément ces deux formes de la mémoire, nous n'en avons pas montré le lien. Au-dessus du corps, avec ses mécanismes qui symbolisent l'effort accumulé des actions passées, la mémoire qui imagine et qui répète planait, suspendue dans le vide. Mais si nous ne percevons jamais autre chose que notre passé immédiat, si notre conscience du présent est déjà mémoire, les deux termes que nous avons séparés d'abord vont se souder intimement ensemble. » (BERGSON [M&M], p. 168).

⁴ « notre corps n'est point autre chose que la partie invariablement renaissante de notre représentation, la partie toujours présente, ou plutôt celle qui vient à tout moment de passer. Image lui-même, ce corps ne peut emmagasiner les images, puisqu'il fait partie des images ; et c'est pourquoi l'entreprise est chimérique de vouloir localiser les perceptions passées, ou même présentes, dans le cerveau : elles ne sont pas en lui ; c'est lui qui est en elles. » (BERGSON [M&M], p. 168).

Enfin, soulignons pour conclure cette première partie combien la philosophie de Bergson donne un rang élevé à l'agir et à la liberté, peut-être plus encore que Ricœur. Il y a chez Bergson « une exigence d'invention »¹ pour tenir notre rang d'homme dans cette nature qui apparaît comme une « immense efflorescence d'imprévisible nouveauté »². Pour Bergson, nous ne percevons que pour agir, nous ne nous remémorons le passé que pour servir cette perception et donc cette action. Nous ne sommes pas de purs esprits.

Le nouveau chez Bergson n'est pas synonyme de rupture avec le passé. Il s'en nourrit, malgré sa radicale innovation. Il prend une place dans le dispositif d'ensemble, forcément par l'intervention de notre intelligence puisqu'il n'apparaîtrait pas sinon. Le passé coexiste à ce présent innovant. Comme nous l'avons signalé, une telle ontologie n'est pas aisée à comprendre en termes de flux. La position de Ricœur concernant le nouveau est un petit peu moins hardie, mais reste ambivalente. D'une certaine façon, il n'y pas d'innovation radicale, de rupture totale, avec Ricœur, car le nouveau n'est souvent envisagé que comme une réécriture des écrits passés. Une re-configuration des configurations passées, par un effet de rétroaction pour reprendre son terme. Le nouveau chez Ricœur est le fruit de l'imagination productrice, et non créatrice, car nous ne pouvons la penser qu'à partir de notre héritage, de qui nous sommes. En ce sens, Ricœur est proche de Bergson, mais il ne voit pas combien la nécessité de réécrire, pour assimiler un événement a priori incompréhensible, intègre le présent et le futur, pour que l'événement puisse avoir-été. L'herméneutique événementiale de Romano traite, nous l'avons vu, plus explicitement ce point.

Nous avons abordé ces questions qui relèvent de l'ontogénèse narrative et de l'apprentissage dans le *Chapitre 4*. Nous avons montré que la réécriture peut effectivement faire apparaître du nouveau qui était déjà là, par un nouvel éclairage. Mais cette innovation, métaphoriquement projetée sur l'hyperplan de notre base de connaissance, peut être radicalement neuf, une donation telle que Marion la suggère, une ouverture à l'être qui ne serait pas transcendance.

L'émergence du temps

La réponse Ricœurienne aux apories du temps

La phénoménologie de Ricœur intègre la composante temporelle au travers de la possibilité du récit, où le temps émerge chaque fois. Une pure phénoménologie du temps est impossible selon lui, puisque le temps résulte du processus herméneutique lui-même.

Comme nous l'avons déjà indiqué, cette démarche se fonde sur une représentance de la vie-même par le récit grâce au concept de *muthos* d'Aristote. Celui-ci est jugé pertinent mais contraint par la forme de la tragédie grecque. Les éléments essentiels conservés par Ricœur sont les notions de « synthèse temporelle de l'hétérogène et de concordance discordante » qui unifient les concepts de configuration narrative trouvés dans le récit historique et dans le récit de fiction.

Ce n'est donc pas une phénoménologie du temps à proprement parler. Le récit va permettre d'articuler les différentes figures du temps et en permettre son appréhension. Mais Ricœur, en articulant cette approche à son herméneutique d'une part, à sa théorie de l'action d'autre part, ouvre une perspective où la dimension temporelle prend une place centrale.

¹ BERGSON [LES], p. 27.

² BERGSON [LES], p. 24.

L'expérience « fictive » du temps¹ que propose Ricœur permet de lui donner forme² et répond bien aux difficultés de Husserl et aux attentes de Bergson. Cette durée qu'Husserl ne parvient pas à densifier au-delà d'un présent épaissi, comme celle que Bergson considère comme première, la voilà naturellement associée au déroulement d'une histoire « mimant » le réel.

La succession des instants doit être rapprochée sans être confondue avec l'idée de présent. Le présent aura l'épaisseur d'une compréhension réflexive du temps (avec son passé et son futur) qui conduira à l'initiative qui, elle, pourra s'inscrire dans le temps des horloges. Ainsi s'articulent les couples passé/futur et avant/après³. Ici encore, Ricœur ne force pas la résolution de l'aporie. Pour reprendre son expression, il la fait *travailler* dans cette articulation des regards, inévitablement croisés, que réclame le temps.

L'instant, « marque le caractère d'incidence du maintenant, ce que l'on pourrait appeler son effet d'irruption et de rupture. »⁴ Ricœur dialectise la relation entre présent et instant au travers de l'action, et par l'entremise « d'un tiers temps sur fond duquel pourront se détacher nos initiatives personnelles ou collectives. »⁵

Le temps comme ordre « quasi-causal », de la cause au motif

La richesse de l'approche de Ricœur est de maintenir l'idée qui lie, depuis Aristote, le temps qui passe à la causalité⁶ tout en élargissant la causalité *par les moyens* de la causalité *par les motifs*, et, plus généralement, par la *quasi-causalité*⁷ qui structure nos récits. Les motivations des personnes agissant dans l'intrigue apportent une autre forme de causalité, par exemple téléologique, qui enrichit l'ordre causal⁸. La force de la narration est d'entrelacer la causalité simple et la causalité

¹ « Nous n'hésitons pas à parler ici, en dépit du paradoxe évident de l'expression, d'expérience fictive du temps, pour dire les aspects proprement temporels du monde du texte et des manières d'habiter le monde projeté hors de lui-même par le texte. » (RICŒUR [TR2], p. 16).

² « Les intrigues que nous inventons nous aident à configurer cette expérience temporelle confuse, informe, et à la limite muette. » (RICŒUR [DTAA], p. 20).

³ Il y a une « distinction de principe entre un instant quelconque et le présent qualifié par l'instance de discours qui le désigne réflexivement (...) qui entraîne celle de la paire avant/après et de la paire passé/futur. » (RICŒUR [TR3], p.168).

⁴ RICŒUR [DTAA], p. 292.

⁵ RICŒUR [DTAA], p. 295.

⁶ « Dans une perspective aristotélicienne, les coupures par lesquelles l'esprit distingue deux instants suffisent à déterminer un avant et un après par la seule vertu de l'orientation du mouvement de sa cause vers son effet. » (RICŒUR [TR3], p. 36). Il convient « de prendre appui sur des relations causales objectives. » (...) « C'est dans ce travail de discrimination entre deux sortes de successions – objectives et subjectives – que j'aperçois obliquement, comme sa présupposition invisible, la détermination transcendante du temps comme ordre. » (...) « Ce que la causalité met en relief, c'est, non la succession comme telle, mais la possibilité de faire le partage entre une succession qui ne serait « qu'un jeu subjectif de mon imagination... un simple rêve » et une succession qui donne sens à la notion d'événement, au sens de quelque chose qui arrive réellement. » (RICŒUR [TR3], p. 96).

⁷ Ricœur reprend l'expression de von Wright (voir *Chapitre 2*).

⁸ « La causalité sans motivation correspondrait aux expériences ordinaires de contrainte (...). A l'autre extrémité on trouverait des formes plus rares de motivation purement rationnelle, ou les motifs seraient les raisons, comme dans le cas des jeux intellectuels (...) ou dans celui des modèles stratégiques. Le phénomène humain se situerait dans l'entre-deux, entre une causalité qui demande à être expliquée et non à être comprise, et une motivation relevant d'une compréhension purement rationnelle. » (RICŒUR [DTAA], p. 190). « Quel est cet être qui rend possible cette double allégeance du motif à la force et au sens, à la nature et à la culture, au bios et au logos ? Il faudrait réfléchir sur la position même du corps dans la nature : il est à la fois

finale et plus généralement de donner un rôle à chaque élément, à chaque événement, dans l'ensemble de l'intrigue. En particulier, l'événement peut arriver en vue d'un autre. La visée de l'acteur permet également d'ouvrir une succession d'événements par son action. Le temps ainsi configuré est alors devenu bien plus complexe que le simple déroulement linéaire.

« Suivre une histoire, c'est avancer au milieu de contingences et de péripéties sous la conduite d'une attente qui trouve son accomplissement dans la conclusion. Cette conclusion n'est pas logiquement impliquée par quelques prémisses antérieures. Elle donne à l'histoire un « point final », lequel à son tour, fournit le point de vue d'où l'histoire peut-être aperçue comme formant un tout. Comprendre l'histoire, c'est comprendre comment et pourquoi les épisodes successifs ont conduit à cette conclusion, laquelle, loin d'être prévisible, doit être finalement acceptable, comme congruente avec les épisodes rassemblés. »¹

L'approche de Ricœur offre ainsi une unité cohérente à tous les épisodes de vie. Il s'agit d'une « cohérence narrative » qui dépasse *et* la connexion causale *et* la téléologique.² Une telle complexité peut troubler les partisans d'un temps linéaire, mais elle ouvre à toutes les variantes du ressenti temporel, à toutes les accélérations du temps, ses ruptures et discontinuités. Elle réinscrit ontologiquement le temps et la matière dans un monde commun. Là où Bergson ne parvenait pas à articuler l'intellect spatial de la matière et le temps, Ricœur nous offre un monde où tout trouve sa place au sein d'un même ensemble, au prix, il est vrai d'une plurivocité constitutive, comme nous l'avons vu dans le chapitre sur *l'équivoque*.

Cette unité cohérente permet d'assimiler et donc de donner un plein éclat à la liberté des personnages, au travers de leurs initiatives et de la façon simple dont le récit s'organise, se réorganise, à cet effet. Le degré de déterminisme conduisant à cette action, entre l'initiative et la réaction, peut être détaillé avec toutes les nuances souhaitées³.

Le temps est intrinsèque

Que devient notre temps dans cette analyse ? L'histoire opère sur le temps, mais le temps la structure en retour. Le temps phénoménologique est intrinsèque à l'histoire. Il en émerge.

corps parmi les corps (chose parmi les choses), et manière d'exister d'un être capable de réfléchir, de se reprendre et de justifier sa conduite. L'argument épistémologique est purement superficiel et cache en réalité les enjeux très profonds d'une anthropologie qui doit se déclarer. L'homme est tel qu'il appartient à la fois au régime de la causalité et à celui de la motivation, donc de l'explication et de la compréhension. » (RICŒUR [DTAA], p. 191).

¹ RICŒUR [TR1], p. 130.

² « Ce qu'elle apporte en propre, c'est ce que j'ai appelé synthèse de l'hétérogène, pour dire la coordination soit entre événements multiples, soit entre causes, intentions, et aussi hasards dans une même unité de sens. » (RICŒUR [MHO], p. 312).

³ « La mise en intrigue consiste principalement dans la sélection et dans l'arrangement des événements et des actions racontées, qui font de la fable une histoire « complète et entière » ayant commencement, milieu et fin. Comprenons par là qu'aucune action n'est un commencement que dans une histoire qu'elle inaugure ; qu'aucune action n'est non plus un milieu que si elle provoque dans l'histoire racontée un changement de fortune, un « nœud » à dénouer, une « péripétie » surprenante, une suite d'incidents « pitoyables » ou « effrayants » ; aucune action, enfin, prise en elle-même, n'est une fin, sinon en tant que dans l'histoire racontée elle conclut un cours d'actions, dénoue un nœud, compense la péripétie par la reconnaissance, scelle le destin du héros par un événement ultime qui clarifie toute l'action et produit, chez l'auditeur, la katharsis de la pitié et de la terreur. » (RICŒUR [DTAA], p. 16).

Le temps n'est plus alors cet exogène qui permet l'intuition comme chez Kant, mais une émergence des enchaînements (quasi-)causaux. Il émerge des histoires comme une résultante, tout en étant l'un des modes d'être de cette histoire.

Mais qu'en est-il du temps cosmologique, du temps des horloges et du calendrier ? Pour celui-là, la vision pragmatique bergsonienne paraît sage. Ce temps partagé est celui dont notre intelligence et notre vivre ensemble ont besoin. Toutefois, s'il s'agit en apparence d'un temps partagé, il est loin d'un temps singulier collectif (comme nous le verrons dans le chapitre suivant). Rien en effet ne nous fera jamais croire que la lenteur du temps vécu enfant durant une année se contente de s'aligner à la brièveté de l'année passée une fois adulte, pour ne prendre que le plus banal des écarts de temps vécus, pourtant mesurés à la même aune. Le temps objectif, s'il existe, ne peut pas être ce temps du calendrier. Et ce temps objectif lui-même, in fine, n'est pas ce qui nous importe. Il nous faut un temps qui s'emplisse du « vécu-ensemble », un temps raconté collectivement et ainsi véritablement partagé.

Si le temps objectif existe, au sens du déroulé d'un processus, d'un flux continu de nouveau, alors il semble assez loin de notre compréhension. Mais une telle idéalisation du temps ressemble au temps des mathématiciens et, à ce titre, appelle à une prudente réserve. Si l'on souhaite complexifier ce flux pour lui intégrer nos propres histoires d'humains, dans toute leur complexité et leur constante réécriture, alors ce flux de nouveau commence plus à ressembler à ce que serait un temps singulier collectif permettant à chacun de s'y retrouver. Mais alors ce temps du processus vital, tel que Bergson ou Whitehead le proposent, reprend une dimension phénoménologique, sans pour autant pouvoir jamais vérifier la proximité de cet idéal au processus réel.

Plus loin

Le temps ainsi capturé par le récit ne nous livre pas tous ses secrets. D'une part, l'ancrage de ce temps au réel reste dépendant de la représentance du récit, avec tout l'équivoque qui l'accompagne. D'autre part, donner place dans la réalité au passé en tant qu'avoir-été au sein même de notre mémoire réclame un effort supplémentaire de conceptualisation.

Le présent d'universalisation

Nous avons déjà souligné que, selon nous, le présent conjugue deux modes : « je vois » (ici, maintenant où je parle...) et « je vois » (parce que j'ai des yeux...) qui doivent nous expliquer comment de mes vécus se construisent mes règles, mes lois, mon identité. Si le premier mode est celui d'un présent continu, le second mode est celui d'une universalisation. Une telle compréhension de l'ontogénèse permet de traiter simplement les cas aussi différents que les noms, les théories, les règles de toutes sortes y compris les règles de vie et, à l'extrême, nos identités narratives.

Ce mécanisme constitue une synthèse continue de notre passé, éventuellement enfoui. Il nous aide à agir, élabore du sens, apaise notre inquiétude, assimile quand il peut la nouveauté, donne un cadre et un outil à nos actions. Cette façon de stocker le passé, particulièrement synthétique, est notre représentation de l'héritage¹ dynamique de la vie, elle est notre mémoire, réactualisée à chaque instant.

¹ Le concept d'héritage qui déjà chez Husserl dans les *Leçons*, comme le remarque Ricœur, puis chez Heidegger qui synthétise et unifie ce passé sédimenté.

En effet, on peut considérer que ces « nouvelles histoires » sont une manière de parler du présent par opposition au passé. Mais ce n'est absolument pas nécessaire pour assurer la cohérence d'ensemble, bien au contraire. Pour s'en rendre compte, il faut bien comprendre que plusieurs histoires sont « présentes » en même temps (pour chacun), dont certaines largement passées mais qui prennent un nouveau sens avec l'élaboration d'autres histoires. La conscience et son unicité renvoient alors bien à un enchevêtrement des temps qui permet leur unification, mais cette conscience est propre à un présent. Seule la conscience de ces consciences réécrira dans une mise en abyme le temps enfin unifié, comme une histoire de sa vie que l'on pressent pouvoir écrire sans jamais l'écrire vraiment.

Parfois avec Ricœur le passé est l'acquis, le sédimenté, celui qui n'a plus de potentiel. Le reste est encore à la disposition d'une ré-écriture, d'une re-compréhension (au sens de re-prendre ensemble, et donc de re-configuration). Cette schématisation lui permet ainsi de reprendre les concepts d'horizons d'attente et d'espaces d'expérience de Kozellec. Non qu'il les oppose, puisqu'il les fait travailler ensemble. Mais il donne un aspect très asymétrique à la part sédimentée et à la part réécrite, comme si tout ne pouvait être réécrit du même coup, sous l'impulsion d'une innovation radicale. Parfois, il ouvre plus significativement l'ensemble du passé à la réécriture comme nous l'avons vu dans le *Chapitre 5*. Ce point est d'importance pour nous. Chacun apprend avec la vie combien ses premières conclusions sont parfois fausses, et que cette séparation du passé – cette définition du passé – reste totalement contingente. C'est la surprise – au sens d'un imprévisible qui seul pourra faire ré-écrire ce qu'on croyait « passé » – qui se révèle déterminante. Dès lors, le passé ne sera jamais qu'une approximation, chaque histoire passée étant implicitement dotée d'une mesure de son degré temporaire de sédimentation.

Ce point repose alors en particulier l'idée même de mémoire. Bergson a raison lorsqu'il dit que se poser la question de la mémoire n'est pas une simple question de psychologie.

La mémoire et l'être-été,

La mémoire est selon nous une façon synthétique de décrire l'ensemble des histoires qui nous constituent, pour la partie concernant l'ayant-été ou l'être-été. Certaines ont pris le statut de régularités et s'expriment au présent d'universalisation (cela va de notre vocabulaire et des choses et concepts que nous connaissons, jusqu'à des règles et des théories), d'autres sont des souvenirs qui tiennent un rôle secondaire dans nos histoires, mais qui les peuplent.

Va-t-on chercher les souvenirs dans le passé s'interroge Ricœur¹. « Reconnaître le souvenir » pour un souvenir », voilà résumée toute l'énigme. Mais, pour la porter à la clarté du jour, il faut certes rêver mais aussi penser. Alors nous commençons à spéculer sur ce que signifie la métaphore de la profondeur (cf. le cône de Bergson), et ce que signifie l'état virtuel. »²

Quel statut a un souvenir ? L'avoir-été, l'être-été, qui figure le passé du présent qui est mien, au moment où je m'identifie, en relisant ou en réécrivant mon histoire, est-ce cela mes souvenirs ? Notre principe d'apprentissage fait que ce que nous mémorisons est configuré au travers d'histoires qui peuvent s'effacer, mais qui sont toujours là, prêtes à être mobilisées. En ce sens, il y a ressemblance avec ce que nous mémorisons avec notre corps, pour reprendre l'expression de Bergson.

Bergson dit que « pivote » l'axe des souvenirs pour présenter la face qui est utile au moment où l'on se souvient, utile pour le présent de l'agir. L'on pourrait trouver là ressemblance avec la re-

¹ RICŒUR [MHO], p. 563.

² RICŒUR [MHO], p. 565.

figuration de ces histoires passées pour les intégrer à l'histoire que nous nous racontons au moment présent.

Certains souvenirs s'effacent de n'être pas mobilisés, d'autres résistent. Mais « là » où se stockent les souvenirs, pour nous, est indéniablement quelque part au sein des histoires qui nous constituent. La redondance joue un rôle, et mélange encore les deux mémoires de Bergson, celle où le corps apprend à force d'apprendre « par cœur », celle où l'esprit conserve l'ensemble de l'avoir-été. Mais les souvenirs les plus puissants ne sont pas forcément ceux qui se sont répétés. L'événement, au sens de Romano, celui qui peut s'écrire au futur antérieur, qui éclaire autrement notre passé et nous (aura) emmène(é) sur un nouveau chemin, l'événement donc, est sans doute un souvenir qui résiste(ra), et, s'il est enfoui, réclame(ra) d'être mis à jour pour jouer son rôle de moment pivot dans notre histoire.

Ricœur trouve au travers du travail de « rappel » de Bergson et du concept de reconnaissance, le principe final d'une quête heureuse. Retrouvant une vieille photo, on éprouverait le bonheur du « c'est elle ! ». Dans cette jubilation de la reconnaissance, nous avons dit voir un principe d'apaisement que procure la redondance d'une manière générale. La pièce qui manque au puzzle a la même valeur que la photo retrouvée. Elle donne sens à une histoire qui veut vérifier si le sens pressenti – sur lequel nous nous appuyons constamment pour poursuivre notre travail de configuration – est bien confirmé par la prise en compte de l'ajout de la pièce ou de la photo. C'est le point final qui offre la dimension téléologique de l'histoire. Cette jubilation est à la fois l'effort du re-souvenir¹ et la gratification de la validation. La peur de se leurrer lorsqu'on se raconte une histoire, son histoire, est en effet toujours tapie.

Ainsi, contrairement à Bergson et à la tentation de Ricœur de le suivre sur cette idée de mémoire qui se différencierait par nature de la perception, nous ne donnons pas un statut particulier aux composantes narratives issues de notre « passé » par rapport à celles du présent, ni d'ailleurs à celles de notre avenir.

L'être-été, dans son exhaustivité, ne se logerait pas dans notre mémoire. Peut-être que si, techniquement parlant. Peut-être que sont stockées l'ensemble des histoires et de leurs versions successives quelque part tout au long de notre vie. Peut-être que les neuroscientifiques découvriront cela un jour : une sédimentation réelle de l'ensemble de notre être-été, millésimé selon chaque présent que nous aurons vécu toute notre vie durant. Cela nous paraît peu probable, mais c'est une question physique. Bergson veut lui que cette accumulation des souvenirs se fasse indépendamment du corps physique – du cerveau. Phénoménologiquement, intimement, cela n'a pas de sens.

La question sous-jacente est celle de l'ontologie, pas de l'ontogénèse. Celle d'un substrat dynamique dans lequel s'accumuleraient tous les événements du monde. C'est cela qu'a en tête Bergson et c'est cela qui fait hésiter Ricœur. Notre position, nous l'avons détaillée dans le *Chapitre 2*. Nos hypothèses s'accordent avec un monde réel tel que Whitehead le conçoit, et d'ailleurs tel que Bergson le conçoit. Mais contrairement à eux, et plus en lien avec Pearce, nous pensons que nous ne pourrions jamais (sauf « à la fin » de la recherche humaine) y accéder.

Si le *réel* est un processus dynamique d'accumulation de nouveau, le *passé* au sens objectif du terme peut être défini. Mais ce n'est pas le passé phénoménologique, ni celui du présent ricœurien. Nous ne contestons absolument pas l'hypothèse spiritualiste de Bergson, et peut-être qu'un jour, par la science ou par la méditation, nous ouvrirons des ponts entre ces passés enfouis mais

¹ « ...si c'est en effet dans le passé que je suis allé la chercher, suivant ainsi le progrès continu qui l'a amenée de l'obscurité à la lumière » dit Bergson, cité par Ricœur dans RICŒUR [MHO], p. 64.

mobilisables, et le présent. Mais les questions que nous nous posons dans ce travail ne nécessitent pas de se positionner vis-à-vis du lieu de conservation du passé.

Conclusion

La phénoménologie husserlienne du temps n'est pas apparue très convaincante. Comme Ricœur l'a souligné, elle renforce plus qu'elle ne dénoue les apories du temps de la conscience. La métaphysique bergsonienne offre à l'inverse de nombreuses intuitions en ligne avec nos propres hypothèses. Il ne nous semble pas utile de la suivre sur l'ensemble de ses postulats, d'autant que certaines difficultés nous paraissent non levées à l'issue du parcours des écrits de Bergson. La greffe narrative ricœurienne donne des états au présent qui dure bergsonien et notre logique ontogénétique permet peut-être plus encore d'articuler le passé, le présent et le futur dans le flux de nouveau que ne le décrit Bergson.

A partir de ce chapitre nous consolidons l'idée d'un temps intrinsèque à nos histoires, mais dès lors d'un temps contenu par nos récits, susceptible ainsi d'apporter une forme de maîtrise sur le temps qui passe et, surtout, d'ouvrir une possibilité de partage.

L'identité narrative, au sens d'un moment heideggerien où l'on rassemble les trois ek-stases temporelles du présent, du passé, du futur, où l'on inscrit son histoire au sein du temps du monde, pour pouvoir décider à la fois qui l'on est et ce que l'on fait, est le moment où enfin nous tenons le temps et le contenons dans l'histoire qu'on se raconte.

La position du *Dasein* assumant que les autres soient également des *Dasein*, multiplie les temps et les histoires, les enchevêtre et pose de manière renouvelée la possibilité de contenir ensemble les temps des uns et les temps des autres, et, pourquoi pas, de penser un temps qui serait partagé, contenu dans notre histoire commune.

Chapitre 7 : Le temps comme singulier collectif

Ricœur note dans *Temps et récit* à propos des « grandes philosophies du Temps » que « c'est toujours comme un singulier collectif que le temps y est représenté. »¹ Il y voit là sa deuxième grande aporie en matière de temps, aporie qui n'est pas résolue par la poétique du récit : « D'abord, le récit pris au sens strict de « genre » discursif n'offre qu'un médium inadéquat à la pensée de l'histoire commune, dans la mesure où les intrigues sont multiples pour un même cours d'événements et où elles n'articulent jamais que des temporalités fragmentaires. (...) La notion d'intrigue privilégie ainsi le pluriel aux dépens du singulier collectif dans la refiguration du temps. Il n'existe pas d'intrigue de toutes les intrigues, capable de s'égaliser à l'idée de l'humanité une et de l'histoire une. »²

Ricœur n'est donc pas surpris face à la difficulté aporétique de cette question de l'unité du temps. D'une certaine façon, l'ensemble de sa pensée reste celle du multiple, du divers, de l'hétérogène, dont on veut faire certes la synthèse, mais jamais en conduire l'unification *totale*. Toute la richesse de la pensée humaine est justement là, à faire travailler ensemble ce qui est discordance, toujours en projet d'une synthèse, comme preuve de bonne volonté. Pour lui, renoncer à ce temps comme singulier collectif, c'est éviter la normalisation de l'Histoire et celle de l'Homme³.

Et pourtant, sans jamais chercher à oublier cette diversité, il nous faut bien comprendre comment les hommes s'entendent en matière de temps, et comment ils pourraient encore mieux s'entendre, car si le soi émerge de nos récits, dans une co-émergence avec le temps que ces récits « contiennent », il faut bien trouver une façon de faire émerger un *nous* si l'on veut ensuite penser une éthique, développer une philosophie politique, ou plus simplement vivre ensemble.

Dans une première partie double, nous reprenons des chemins déjà parcourus avec Heidegger et avec Ricœur, mais en s'arrêtant cette fois là où l'on croise la question d'un temps partagé.

Dans une seconde partie, nous essayons de donner sens à ce temps partagé au sein du paradigme de l'individualisme méthodologique complexe de Dupuy, qui a servi de cadre à l'anthropologie ontogénétique des chapitres précédents.

¹ RICŒUR [TR3], p. 349.

² RICŒUR [TR3], p. 463.

³ « Penser l'histoire comme une, c'est poser l'équivalence entre trois idées : un temps, une humanité, une histoire ». Pour Ricœur, cette « conception épique de l'humanité » ne peut être – mais elle doit l'être – que « l'idée guide » que nous avons en visée (RICŒUR [TR3], p. 461).

Quoi qu'il en soit de ces efforts désespérés pour fonder ou admettre le temps du monde, de ses lunes, de ses jours, de ses nuits, de ses calendriers¹, il restera surtout à faire de ce temps-là une expérience commune, articulée de plus avec la perception interne du temps de chacun, ce que ne garantit pas un singulier collectif.

L'aboutissement de notre voyage sera plutôt un temps pluriel partagé, et non un singulier collectif, mais qui s'enivre et se revigore chaque jour des regards qui se croisent et des temps morts, comme les chapitres suivants le montreront.

Heidegger et le temps des horloges

L'être dans le temps

Nous avons vu qu'Heidegger dans *Etre et temps* pose une forme de hiérarchie des niveaux de temporalisation : temporalité, historicité, intra-temporalité, cette dernière nous ramenant à la mondanéité et finalement à ce temps calendaire partagé avec les autres.

« La détermination temporelle de l'étant intramondain, nous l'appelons l'*intratemporalité*. Le « temps » d'abord trouvé ontiquement en elle devient la base de la formation du concept vulgaire et traditionnel du temps. »²

L'intra-temporalité renverrait à la succession de maintenant : l'horloge ici ne mesure pas le temps mais exprime un « maintenant » vis-à-vis duquel la temporalité du *Dasein* se déploie, et se donne à lui-même son temps. Mais le *Dasein* est bien également *dans* le temps : « Ce qui advient « de lui », il l'expérimente comme se produisant « dans le temps ». »³

Le *Dasein* dans la préoccupation se « donne du temps ». Ce temps n'est pas encore celui qu'on calcule, c'est le temps que l'on date par « le jour durant, on fait »⁴. Mais le « calcul » temporel est une nécessité de l'intra-mondain : « S'employant en-vue-de lui-même, le *Dasein* se « consomme ». Se consommant, le *Dasein* use de lui-même, c'est-à-dire de son temps. Usant du temps, il compte avec lui. »⁵

Pour Heidegger ce temps comme intratemporalité est un « phénomène temporel véritable ». Mais il ne parvient à aucun moment à le rendre commun. Au même titre que la temporalité d'une certaine façon, l'intratemporalité est une expérience propre à chaque *Dasein*. Heidegger lui-même ferme d'ailleurs cette piste en soulignant que ce temps du quotidien reste issu de la temporalité originaire, et ne peut devenir un facteur transcendantal exogène : « Le « temps » expérimenté en lui est l'aspect phénoménal prochain de la temporalité. C'est de lui que provient la compréhension

¹ Ricœur soulève ici une autre grande difficulté, dont nous ne parlerons pas, qui est celle du zéro historique, point source du temps.

² HEIDEGGER [E&T], p. 256.

³ « (...) le *Dasein* doit nécessairement être aussi nommé « temporel » au sens de l'être « dans le temps ». Le *Dasein* factice, même sans théorie historique élaborée, a besoin de et emploie le calendrier et l'horloge. Ce qui advient « de lui », il l'expérimente comme se produisant « dans le temps ». » (HEIDEGGER [E&T], p. 285).

⁴ HEIDEGGER [E&T], p. 306.

⁵ Dès lors, « le compte avec le temps est constitutif de l'être-au-monde. (...) L'étant intramondain devient ainsi accessible comme « étant dans le temps ». » (HEIDEGGER [E&T], p. 256).

quotidienne-vulgaire du temps. Et celle-ci se déploie dans le concept traditionnel du temps. »¹ Ce dernier reste donc prédéterminé et exogène.

Certes, l'explicitation de son temps par le *Dasein* engendre une *publication* de ce temps, et donc le rend public². Mais aucun mécanisme n'est proposé pour que ce temps soit partagé et corresponde au temps des horloges.

Une tentative est conduite avec les concepts de datation et de databilité³. Le souci discernerait dans le jour et la nuit une « donation du temps » ; alors, « le soleil date le temps explicité dans la préoccupation » et donne une unité élémentaire de mesure du temps des horloges⁴.

Mais ce temps du monde reste par essence lié au monde et a la même transcendance et en même temps la même absence de transcendance que le monde lui-même. « Comme lui, il n'est ni simplement subjectif, ni simplement objectif. »⁵

Le caractère dérivé de ce temps du monde qui se superposerait au concept vulgaire de temps, permet au *Dasein* de le vivre comme un « temps qui passe » ; « ce n'est en effet que parce que le *Dasein* est essentiellement tourné vers l'avenir qu'il peut comprendre la suite des maintenant comme un *passage irréversible*. La représentation vulgaire du temps a donc sa légitimité naturelle puisque la conception d'une succession infinie de maintenant qui passent irréversiblement a sa source dans la temporalité du *Dasein* déchéant. »⁶ L'historialité est « en son fond » temporalité. Et tout provenir se « déroule dans le temps »⁷. Mais la démonstration de Heidegger tourne court. Il

¹ HEIDEGGER [E&T], p. 190 « Si c'est la temporalité qui constitue le sens originaire d'être du *Dasein*, et si par ailleurs il y va pour cet étant en son être *de cet être même*, alors il faut que le souci ait besoin de « temps », et ainsi qu'il compte avec « le temps ». La temporalité du *Dasein* élabore un « compte (comput) du temps ». (*ibid.*, p. 190).

² « « Parce que le *Dasein*, par essence, existe en tant que jeté de manière déchéante, il explicite son temps, en s'en préoccupant, selon le mode d'un calcul du temps. *En celui-ci* se temporalise la « véritable » *publication* du temps, de telle sorte qu'il faut dire que *l'être jeté du Dasein est le fondement permettant « qu'il y ait » publiquement du temps »* (SZ 411-412) » (GREISCH [O&T], p. 395).

³ « (...) aux yeux de Heidegger, il est essentiel de respecter la différence entre le fait empirique et la datation (« la première guerre mondiale s'est achevée le 11 novembre 1918 par la signature du traité de Versailles ») et la structure transcendantale de la databilité qui en est la condition de possibilité (« du temps de mon grand-père, les gens vivaient plus heureux qu'aujourd'hui »). On voit bien la différence entre les deux énoncés cités à l'instant : le premier est obligé de recourir à des repères calendaires objectifs, alors que le second change de sens dans la bouche de chaque locuteur. (...) L'important est de voir que l'antériorité de la databilité sur la datation effective suppose une certaine « mise en scène » (c'est-à-dire l'explicitation herméneutique) du maintenant. » (GREISCH [O&T], pp. 388-389).

⁴ GREISCH [O&T], p. 396. « La description proprement dite des différents traits phénoménologiques de l'intratemporalité s'achève sur une formule récapitulative qui en résume les acquis essentiels : du temps, « dans » lequel nous évoluons, il faut dire qu'il est « datable, tendu, public et il appartient, en tant qu'ainsi structuré, au monde lui-même ». *Significativité, databilité, étirement, publicité* : tels sont également les quatre marques fondamentales du temps exprimés par Heidegger dans les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*. » (GREISCH [O&T], p. 399).

⁵ DASTUR [HQT], pp. 89-90.

⁶ DASTUR [HQT], p. 91.

⁷ « Afin de manifester que et comment la temporalité constitue l'être du *Dasein*, nous avons montré que l'historialité comme constitution d'être de l'existence est « en son fond » temporalité. L'interprétation du caractère temporel de l'histoire s'est accomplie sans égard pour le « fait » que tout provenir se déroule « dans le temps ». » (HEIDEGGER [E&T], p. 303).

en fait le constat, la seule avancée obtenue dans ce sens est l'élargissement de l'instant qui, en mode inauthentique ne s'étend pas comme dans le mode authentique¹.

Nous avons vu comment l'inférence permet de décrire simplement le va et vient entre le *Dasein* modélisant le monde et le *Dasein* le testant en s'y retrouvant jeté. Dans ce monde chaque fois émergent et testé, le temps des horloges semble régner. Heidegger essaie de faire le lien entre une histoire « réelle » du *Dasein* et le récit de vie, lui-même ayant alors ses différentes constantes de temps. Mais cette histoire réelle ne pourra jamais être « certifiée ». Seule l'histoire commune – cet « à-peu-près-ça » qui s'ancre sur un temps construit du monde – semble accessible.

Le point pivot est la rencontre du monde. Là, les histoires possibles révèlent l'historialité, cherchent à s'ancre avec un *réel* supposé où le temps des horloges existerait. Sans surprise, ce déploiement autour du pivot ne permet pas un tel ancrage. En tout cas pas dans une forme « exacte ». C'est d'ailleurs presque rassurant puisque les plus « réalistes » de nos physiciens ne peuvent plus ne pas rejeter l'hypothèse d'un temps linéaire² qui est celui « des horloges ». C'est donc une autre piste qu'il faut explorer. Celle où l'on se met d'accord sur le temps.

Les autres dans le monde

Chez Heidegger, les autres « sont ce qu'ils font » dans l'intramondain³. Dans « l'être-l'un-avec-l'autre public », ce que rencontre la préoccupation du *Dasein*, ce sont les « affaires » ainsi partagées⁴. Mais le *Dasein* résolu peut devenir « conscience d'autrui » et voir jaillir « l'être-l'un-avec-l'autre authentique »⁵.

¹ Dastur a bien identifié que la facticité ne permet pas de faire ce lien : « La troisième section de la première partie : *Temps et être*, qui aurait eu pour thème l'explication du temps comme horizon transcendantal de la question de l'être » devait montrer comment ce que l'on pourrait nommer l'« historialité » de l'être lui-même se « fonde » sur la temporalité du *Dasein*. Cela ne veut pourtant nullement dire que l'être soit un « produit » de l'homme, car c'est uniquement en tant qu'être-jeté que le *Dasein* peut projeter l'être comme tel, lequel « projet de l'être » n'est pas le fait de la *spontanéité* d'un sujet transcendantal mais au contraire de la *facticité* du *Dasein*, qui n'est précisément pas un sujet parce qu'il n'est pas à l'origine de sa propre transcendance, mais parce qu'il se trouve au contraire toujours déjà jeté en elle. » (DASTUR [HQT], pp. 93-94).

² D'autant qu'Heidegger a toujours contesté que le temps « objectif » puisse être considéré comme linéaire, ce qu'il reprochait à Bergson – curieusement, puisque Bergson ne le caractérisait ainsi que pour mieux s'en écarter, comme on l'a vu plus haut.

³ « C'est dans la préoccupation du monde ambiant que les autres font rencontre comme ce qu'ils sont ; ils *sont* ce qu'ils font. » (HEIDEGGER [E&T], p. 114).

⁴ « Ce qui fait rencontre à la préoccupation quotidienne dans l'être-l'un-avec-l'autre public, ce ne sont pas seulement l'outil et l'ouvrage, mais aussi ce qui en « résulte » : les « affaires », les entreprises, les incidents et les accidents. Le « monde » en est à la fois le sol et le théâtre, et, comme tel, il appartient conjointement aux faits et gestes quotidiens. Dans l'être-l'un-avec-l'autre public, les autres ne nous font rencontre que dans une affaire où « l'on est soi-même plongé ». Et cette affaire, on la connaît, on la commente, on la promeut, on la combat, on la préserve et on l'oublie — mais toujours en n'ayant primordialement d'yeux que pour ce qui se poursuit ainsi et ce qui en « sort ». » (HEIDEGGER [E&T], p. 292).

⁵ « À partir du en-vue-de-quoi du pouvoir-être choisi par lui-même, le *Dasein* résolu se rend libre pour son monde. La résolution à soi-même place pour la première fois le *Dasein* dans la possibilité de laisser « être » les autres dans leur pouvoir-être le plus propre et d'ouvrir conjointement celui-ci dans la sollicitude qui devance et libère. Le *Dasein* résolu peut devenir « conscience » d'autrui. C'est de l'être-Soi-même authentique de la résolution que jaillit pour la première fois l'être-l'un-avec-l'autre authentique — et non pas des ententes équivoques et jalouses ou des fraternisations verbeuses dans le On et dans ce que l'on veut entreprendre. » (HEIDEGGER [E&T], p. 232).

La communication également articule le « mis en évidence partagé » dans ce monde et un faire-voir-avec qui en assume la dimension existentielle d'être-pour. L'énoncé asymétrise le rapport mais finalement exprime cet être-pour commun¹. Serait ainsi possible dans la simple communication de ce qu'on dévoile par le dire de partager ce dévoilement, dès lors que ce qui est dévoilé peut s'inscrire dans l'histoire de chacun.

L'on peut prolonger la pensée heideggérienne et imaginer qu'entre l'être-l'un-avec-l'autre et les affaires d'une part et la possibilité par l'énoncé de susciter un être-pour « collectif » d'autre part, un temps partagé s'instaure qui ancre les temps de chacun.

Une histoire du monde

Mais, de fait, Heidegger va plus loin. Le *Dasein* n'est plus pensable seul. Il n'existe essentiellement comme être-au-monde que dans l'être-avec avec autrui. Son provenir ne peut être qu'un co-provenir et son destin qu'un co-destin².

Heidegger alors affirme que l'être-l'un-avec-l'autre « ne peut être conçu comme une cosurvenance de plusieurs sujets » et « le co-destin ne se compose pas de destins individuels. »³ Une telle assertion rend caduque notre recherche puisqu'elle pose comme préalable la réponse : il y aurait « une histoire commune ». Et cette histoire est celle du monde, du quotidien, aussi bien que la dimension historique d'un co-destin issue – donc ? – d'une co-temporalité⁴.

Comme le souligne Ricœur : « Il est même remarquable que Heidegger, poursuivant à cette occasion sa polémique contre les philosophes du sujet, donc aussi de l'intersubjectivité, conteste que l'historialité de la communauté, du peuple, puisse se rassembler à partir de destins individuels : transition aussi peu acceptable que celle qui voudrait concevoir l'être-l'un-avec-l'autre « comme la co-occurrence de sujets multiples ». Tout indique que Heidegger s'est borné ici à suggérer l'idée d'une homologation entre destinée communautaire et destin individuel, et à esquisser le transfert des mêmes notations d'un plan à l'autre : héritage d'un fonds de potentialités, résolutions, etc., – quitte à marquer la place en creux de catégories plus spécifiquement appropriées à l'être-en-commun : lutte, obéissance combattante, loyauté. »⁵

¹ Nous avons vu qu'Heidegger dans son analyse de l'énoncé détaille trois significations. La troisième concerne sa dimension communicationnelle : « Énoncé signifie *communication*, prononcement. (...) Il est un faire-voir-avec (...) Ce faire-voir-avec partage l'étant mis en évidence en sa détermination avec les autres. Ce qui est « partagé », c'est l'être — voyant en commun — pour le mis en évidence » (HEIDEGGER [E&T], pp. 134-135).

² « Mais si le *Dasein* destinal comme être-au-monde existe essentiellement dans l'être-avec avec autrui, son provenir est un co-provenir, il est déterminé comme *co-destin*, terme par lequel nous désignons le provenir de la communauté, du peuple. » (HEIDEGGER [E&T], p. 290).

³ « Dans l'être-l'un-avec-l'autre dans le même monde et dans la résolution pour des possibilités déterminées, les destins sont d'entrée de jeu déjà guidés. C'est dans la communication qui partage et dans le combat que se libère la puissance du co-destin. Le co-destin destinal du *Dasein* dans et avec sa « génération » constitue le provenir plein, authentique du *Dasein*. » (HEIDEGGER [E&T], p. 290).

⁴ « Car si le mode sur lequel la transmission expresse advient est celui de la *répétition* d'une possibilité d'existence qui a été, il ne faut pas comprendre celle-ci comme une réactualisation du passé, mais comme une *réplique* qui, parce qu'elle est retour non pas du « dépassé » mais du *possible ayant été*, est tournée vers l'avenir et ouvre ainsi le *Dasein* à sa propre histoire. Parce que le *Dasein* destinal en tant qu'être-dans-le-monde est essentiellement être-avec les autres et que les possibilités qu'il répète lui viennent des autres, son destin propre reçoit sa direction de la communauté de destin qui l'unit à ceux avec lesquels il partage le même monde : c'est une communauté de destin qui constitue l'advenir « authentique » plein du *Dasein*. » (DASTUR [HQT], p. 85).

⁵ RICŒUR [TR3], pp. 137-138.

Outre la gêne que l'on peut éprouver à l'idée de destin pour un peuple dans des écrits de cette période, on reste surtout sur une impression de saut conceptuel peu argumenté, d'un tour de passe-passe qui laisse le lecteur non sur une aporie que pourrait susciter une pensée du miroitement, mais comme une contradiction, et de méthode et de résultat, entre un monde qui ne sera jamais le monde de tous les mondes et un monde qui pourrait finalement être le lieu d'une histoire collective¹.

De fait, sans doute, le « monde » est le lieu d'une histoire commune d'une certaine façon à tous. Dans notre propre approche, ce monde reste celui d'un *Dasein* qui, certes, prend note que ce monde est le lieu d'une histoire commune à tous. Mais à quel moment, et comment, le *Dasein* peut-il y supposer une histoire collective sans imposer une transcendance qui serait sienne ? Sur le plan méthodologique, tel que nous l'avons étudié dans le *Chapitre 2*, la rupture est totale et le support que nous avons trouvé avec le concept de *Dasein* chez Heidegger disparaît dès lors que l'ontologie heideggérienne abandonne son originalité et ne présente plus la dimension paradigmatique qui constitue pourtant l'essentiel d'*Etre et temps*².

Au total, si l'on exclut de se ranger à cette dernière hypothèse heideggérienne qui pose l'histoire comme une, et donc le temps comme un, dirait Ricœur, l'on reste avec 1/ une impossibilité à rattacher sérieusement la temporalité avec l'historialité : le temps « passe » parce que les mainteneurs vont dans le sens de l'avenir qui est projet ; 2/ une difficulté à ancrer techniquement le temps des uns avec celui des autres sur un temps commun et « objectif ».

La piste ricœurienne, qui reprend le *maintien de soi* heideggérien comme point de départ de son *ipséité* par la promesse, permet peut-être, via la persistance du soi au sein des « affaires » heideggériennes (le contrat, par exemple), le déploiement de l'historialité dans ce que serait « l'histoire » et la nécessité de faire appel à une datation commune.

Ricœur, le temps raconté

Instant cosmologique et présent phénoménologique

Ricœur pour sa part ne s'appuie pas sur les « affaires » pour décrire le temps partagé mais sur la nature narrative de l'homme et le rôle du récit dans la transmission du savoir. La pratique de ce pluriel des histoires qu'on se raconte les uns les autres ou que les anciens racontent aux plus jeunes, vise au collectif. Tout l'ouvrage de Ricœur sur *La mémoire, l'histoire, l'oubli* est tendu vers la recherche « d'une transition praticable en direction d'un quelconque être en commun, d'une quelconque situation dialogale ou communautaire ». « De ces échanges intimes entre

¹ « Le provenir de l'histoire, dès lors, ne serait-il que le déroulement — considéré isolément — de « flux de vécus » dans les sujets singuliers ? » Pour Heidegger, « l'histoire n'est ni le complexe dynamique des modifications des objets, ni la séquence arbitraire des vécus des « sujets » » (HEIDEGGER [E&T], p. 292).

² Il y a, postulée, une histoire du monde : « La thèse de l'historialité du *Dasein* ne dit pas que c'est le sujet sans-monde qui est historial, mais bien l'étant qui existe comme être-au-monde. *Le provenir de l'histoire est provenir de l'être-au-monde*. L'historialité du *Dasein* est essentiellement historialité du monde qui, sur la base de la temporalité ekstatico-horizontale, appartient à la temporalisation de celle-ci. Pour autant que le *Dasein* existe facticement, de l'étant intramondain découvert lui fait aussi et déjà rencontre. *Avec l'existence de l'être-au-monde historial, de l'à-portée-de-la-main et du sous-la-main est à chaque fois déjà inclus dans l'histoire du monde*. » (HEIDEGGER [E&T], p. 292).

historicisation du récit de fiction et fictionalisation du récit historique, naît ce qu'on appelle le temps humain, et qui n'est autre que le temps raconté. »¹

Ricœur en effet constate lui aussi la séparation entre ce qu'il nomme l'instant cosmologique et le présent vécu. Déjà le présent inclut une part du futur, en tant qu'il est le présent du futur, et, de même, une part du passé. En ce sens il n'est pas ce point sans épaisseur de l'instant, « qui marque le caractère d'*incidence* du maintenant, ce que l'on pourrait appeler son effet d'irruption et de rupture. »²

Le point essentiel chez Ricœur est que le présent est présent d'initiative³, quand le temps qui passe est, lui, le propre du subi, « cette force des choses que nous ne pouvons pas ne pas nous représenter comme cours externe du temps, rythmé par la lumière et les ombres, par le jour et la nuit, par les saisons et les années. C'est le temps avec lequel il faut compter et qu'il faut compter. C'est le temps du *lire l'heure*. »⁴

Certes, le présent est vécu dans un monde partagé par d'autres : « Le caractère dialogique du présent historique place celui-ci d'emblée sous la catégorie du vivre-ensemble. (...) C'est dans le monde commun des contemporains (...) que s'inscrivent les initiatives. »⁵ Le présent d'initiative marquera le commencement d'une histoire, chaque fois, proposant d'inscrire une date dans le temps cosmologique⁶. Mais la « réalité » de ce tiers-temps « sur fond duquel pourront se détacher nos initiatives personnelles ou collectives »⁷ n'est accessible qu'au sein d'une histoire que nous nous racontons ensemble. Ainsi se pose la question du temps comme *singulier collectif* au centre de l'histoire commune et du vivre ensemble.

Ricœur travaille à donner sens à ce singulier collectif du temps. Contrairement à Heidegger toutefois, il sait qu'il ne peut que l'approcher. Parfois pourtant, Ricœur semble croire possible de réconcilier l'hétérogénéité et la multiplicité avec le singulier collectif de l'histoire et du temps. Ce serait justement selon lui parce que, dans un grand nombre de langues, histoire veut dire « à la fois la totalité du cours des événements et la totalité des récits se rapportant à ce cours » que le terme

¹ RICŒUR [TR3], p. 185.

² RICŒUR [DTAA], p. 292.

³ Nous avons déjà noté le support que Ricœur trouve dans la théorie des systèmes dynamiques, telle que la présente von Wright, qui métaphorise l'initiative par l'intervention ou la perturbation qui peut clore le système en l'ouvrant.

⁴ « Nous sommes ainsi contraints à laisser face à face un temps non représenté, mais seulement visé obliquement à coup d'à-peu-près métaphoriques, et un temps représenté par points et lignes. Le premier est vécu en tant que centré-décentré sur le présent vif, dont nous avons dit qu'il était autant passage, le second est représenté comme suite de « maintenant ». Nous appellerons le premier temps phénoménologique, le second temps cosmologique. Ceci dans la mesure où le premier est atteint réflexivement et le second objectivement. (...) Que le dédoublement soit spéculativement insurmontable se vérifie de la façon suivante : nous avons omis de dire que l'expérience du présent comme transit, comme passage est une expérience de passivité qui nous livre à la force des choses, comme nous le ressentons dans l'ennui et dans le vieillissement... » (RICŒUR [DTAA], p. 293).

⁵ RICŒUR [TR3], p. 459.

⁶ « Telle est la position du temps calendaire ; il cosmologise le temps vécu, il humanise le temps cosmique ; et cela en faisant coïncider un présent quelconque dans le moment axial du calendrier. (...) Le moment axial du calendrier est le premier modèle d'un commencement, dans la mesure où ce moment axial est déterminé par un événement si important qu'il est censé donner aux choses un cours *nouveau*. » (RICŒUR [DTAA], p. 297).

⁷ RICŒUR [DTAA], p. 295.

histoire désignerait un singulier collectif¹. Mais ce singulier collectif ne peut être qu'une visée, que ce qui motive le travail d'historien ou de philosophe.

A titre d'exemple, Ricœur cherche à se convaincre de cette unité objective par une transparence de l'enchaînement des événements, qu'il accepte d'explorer : il concède à Kant que la question de la causalité est intimement liée au temps. Mais, s'il convient « de prendre appui sur des relations causales objectives. », « c'est dans [le] travail de discrimination entre deux sortes de successions – objectives et subjectives – [qu'il aperçoit] obliquement, comme sa présupposition invisible, la détermination transcendantale du temps comme ordre. »² Car lorsqu'il considère la relation de causalité, Ricœur voit immédiatement que les événements ne prennent sens qu'au travers du temps qui s'organise de manière endogène via cette relation. Le temps n'est pas cet exogène qui permet l'intuition, mais une émergence des enchaînements causaux, y compris de la causalité élargie en une quasi-causalité. Le temps n'est plus une condition de possibilité de tout phénomène par sa successivité « objective ». Il émerge des histoires comme une résultante, tout en étant l'un des modes d'être de cette histoire. Ni succession linéaire, ni unité transcendantale aux histoires de chacun, le temps comme singulier collectif n'est pas celui qui se laisse contenir par l'histoire, sauf à la supposer, elle aussi, unique...

Ricœur travaille à réconcilier la dimension humaine du temps raconté, son présent vif, et le déroulement du temps historique mécaniciste. Il s'agit d'éviter l'enfermement d'un passé sédimenté et d'un futur inaccessible en l'articulant à la temporalité humaine. Pour cela, il pense nécessaire de réintroduire dans le présent la logique du projet et de son horizon d'attente, et de revisiter le passé pour y trouver de nouvelles sources encore inexplorées³. Mais ici déjà l'épistémologie se confond avec le normatif et la multiplicité des horizons démultipliée encore par celle des attentes ne permet guère d'y espérer trouver un temps singulier collectif.

Au final, l'ensemble des écrits de Ricœur témoigne contre l'existence d'un temps objectif, ou même simplement contre celle d'un temps singulier collectif, et chacune de ses avancées épistémologiques le renvoie à la pluralité du temps. Mais ces quelques points n'épuisent pas ses tentatives pour nous mettre « en route » vers la cible idéale de cette humanité une, comme son histoire et son temps.

Le crédit accordé à la parole d'autrui

Est-il possible de construire cette histoire commune qui serait tissée des histoires de chacun et qui laisserait une chance, au moins par un passage à la limite, d'approcher ce temps partagé ? Pour cela, il convient préalablement – avant même d'en partager le temps – que les histoires soient partagées. Ricœur travaille les différentes modalités de l'échange qui ancrent intertemporellement la relation. Le pardon et la promesse en sont deux exemples, qu'Arendt avait déjà mis en exergue.

¹ « Ce sens nouveau que revêtira le terme d' « histoire » au terme de notre enquête est attesté par la sémantique même du mot, lequel désigne depuis au moins deux siècles, dans un très grand nombre de langues, à la fois la totalité du cours des événements et la totalité des récits se rapportant à ce cours. (...) [cela] atteste que, comme le mot « temps », le terme « histoire » désigne un singulier collectif. » (RICŒUR [TR3], p. 186).

² RICŒUR [TR3], p. 96.

³ « Face à cette menace d'éclatement du présent historique, la tâche est celle que nous avons anticipée plus haut : empêcher que la tension entre les deux pôles de l'histoire ne devienne schisme ; donc, d'une part, rapprocher du présent les attentes purement utopiques par une action stratégique soucieuse des premiers pas à faire en direction du souhaitable et du raisonnable ; d'autre part, résister au rétrécissement de l'espace d'expérience, en libérant les potentialités inemployées du passé. » (RICŒUR [TR3], p. 423).

Il s'agit là de stratégies humaines luttant face à l'imprévisibilité et à l'irréversibilité, dans un cadre fondamentalement constitué par la pluralité et la fragilité : « La pluralité humaine est primitive. Pourquoi, dès lors, faut-il passer par le pouvoir de pardonner et celui de promettre ? En raison de ce qu'Arendt appelle les « faiblesses » intrinsèques de la pluralité. La fragilité des affaires humaines en effet ne se réduit pas au caractère périssable, mortel, d'entreprises soumises à l'ordre impitoyable des choses, à l'effacement physique des traces, ce pourvoyeur de l'oubli définitif. Le péril tient au caractère d'incertitude qui s'attache à l'action sous la condition de la pluralité. Cette incertitude doit être rapportée d'une part à l'irréversibilité qui ruine le vœu de maîtrise souveraine appliquée aux conséquences de l'action, à quoi réplique le pardon, d'autre part à l'imprédictibilité qui ruine la confiance dans un cours attendu d'action, la fiabilité de l'agir humain, à quoi réplique la promesse. »¹

Ricœur explore également le thème du témoignage, qui, déjà, force la présence devant tous d'un passé individuel et qui, lorsqu'il est réitéré, relève de la même mécanique que l'*ipseité* et que la promesse. Mais, même ainsi réitéré, pour que le témoignage échappe à « la batterie de soupçons [qui] se met en place »², il faut à Ricœur poser une hypothèse proche du résultat cherché, car le témoignage repose sur : « le crédit accordé à la parole d'autrui », « compétence de l'homme capable » qui, selon lui « fait du monde social un monde intersubjectivement partagé. »³ Cette confiance en la parole d'autrui renforce non « seulement l'interdépendance, mais la similitude en humanité des membres de la communauté. L'échange des confiances spécifie le lien entre des êtres semblables. »⁴

Cette créance accordée à la parole d'autrui et à autrui est-elle véritablement solide ? Si des millénaires de vie en société, si l'existence même du langage, sont des preuves irréfutables que cette créance existe, et qu'elle est honorée régulièrement, les mêmes arguments, regardés d'un œil critique, font apparaître la logique stratégique de l'homme, son doute et sa méfiance, et le flou trompeur de langues qui n'ont cessé de se trahir, de se déconstruire, de se reconstruire.

Le postulat est donc beaucoup trop fort, aussi radical finalement que ne l'est l'éthique de l'argumentation ou de la discussion d'Apel et d'Habermas, c'est-à-dire qu'il relève ici encore bien trop du normatif. Certes, la pensée de Ricœur est toujours orientée vers ces dimensions éthique et politiques. Elle reste en effet indissociable de celle de l'initiative, et donc d'une théorie de l'agir. Mais ce n'est pas ce que nous cherchons dans ce chapitre.

Néanmoins, cet « agir » annonce une autre dimension. « L'agir » est en effet chaque fois lui-même témoignage, ouvert finalement aux autres, dans une logique où l'identité narrative de chacun co-construit celles des autres. Ricœur aimait citer Proust et le rôle à la fois de miroir, d'inspiration, et d'entrelacement que joue le récit d'une vie avec celle de ses lecteurs.⁵ Cet entrelacement – Ricœur parfois enchevêtre plus qu'il n'entrelace – est essentiel et, lorsqu'il est conscient, est synonyme du

¹ RICŒUR [MHO], p.631 et 632.

² RICŒUR [MHO], p. 204.

³ « Ce qui fait institution, c'est d'abord la stabilité du témoignage prêt à être réitéré, ensuite, la contribution de la fiabilité de chaque témoignage à la sûreté du lien social en tant qu'il repose sur la parole d'autrui. (...) Dans mon vocabulaire, il s'agit d'une compétence de l'homme capable : le crédit accordé à la parole d'autrui fait du monde social un monde intersubjectivement partagé. » (RICŒUR [MHO], p. 207).

⁴ RICŒUR [MHO], p. 207.

⁵ Dans *A la recherche du temps perdu*, lorsque le narrateur évoque ses futurs lecteurs : « ils ne seraient pas, selon moi, mes lecteurs, mais les propres lecteurs d'eux-mêmes, mon livre n'étant qu'une sorte de ces verres grossissants comme ceux que tendait à un acheteur l'opticien de Combray ; mon livre, grâce auquel je leur fournirais le moyen de lire en eux-mêmes. » » (RICŒUR [TR2], p. 281)

mouvement de reconnaissance qui est chez Ricœur à la fois cause motrice et conséquence de notre relation à l'autre¹. Dès lors, une nouvelle piste s'ouvre : il est possible de déplacer ce postulat du « crédit accordé à la parole d'autrui », certes essentiel pour vivre ensemble, mais trop idéal pour être chaque fois accordé sans suspicion, vers l'interaction effective des histoires et vers ce qu'elles entraînent, à chaque fois que quelqu'un s'inscrit dans l'une d'entre elles : la promesse et la reconnaissance.

La reconnaissance en effet, mécanisme intertemporel lui aussi, doit être associée à la promesse. D'une certaine façon, c'est parce que je m'engage, parce que je promets au travers de cet engagement, éventuellement du quotidien, qui me donne ma place dans ton histoire, parce que tu me crois, parce que tu me reconnais à cette place, et, enfin, parce que tu peux tenir exactement le même cheminement à mon encounter, qu'un véritable partage a lieu. Et s'il a lieu, c'est parce que tu me reconnais dans ce qui suit ma promesse. Là peut-être s'inscrit un cours véritablement commun issu d'une histoire partagée où chacun tient un rôle complémentaire dans l'histoire de l'autre.

C'est ce travail incessant du vivre-ensemble, qui, malgré le mal, malgré le soupçon, ou peut-être avec le mal et avec le soupçon, construirait une communauté historique. La « conjonction du perdurable et du fragile », dont « la plus haute incarnation » est « l'institution politique »², décrirait hélas l'histoire du vivre-ensemble.

Rien pourtant ne nous garantit la convergence ni justifie l'optimisme résigné d'un progrès douloureux *mais* d'un progrès.

La mémoire partagée

Car Ricœur bute également sur ce qui serait un succès de sa recherche : la possibilité d'une histoire commune qui serait alors constitutive d'une identité collective³. Il sait qu'il y a là un risque (voir le chapitre *L'équivoque*) et c'est d'ailleurs à propos des idéologies qu'il décrit le mécanisme de formation d'une telle identité collective : « Au plan le plus profond, celui des médiations symboliques de l'action, c'est à travers la fonction narrative que la mémoire est incorporée à la constitution de l'identité. (...) Et comme les personnages du récit sont mis en intrigue en même temps que l'histoire racontée, la configuration narrative contribue à modeler l'identité des protagonistes de l'action en même temps que les contours de l'action elle-même. »⁴

Ricœur préfère donc aborder « de biais » cette identité collective dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, au travers de la *mémoire* commune. Il décrit avec Halbwachs comment peut apparaître une mémoire historique, par la mise en congruence progressive d'une histoire apprise, via des dates, de faits dont on n'a pas été témoins, et d'une histoire effective qui est celle des ancêtres, que l'on découvre en grandissant, en élargissant les « cercles concentriques que constituent le noyau familial, les camaraderies, les amitiés, les relations sociales des parents... ». Il s'agit là d'un

¹ « Il s'agit de chercher dans le développement des interactions conflictuelles la source de l'élargissement parallèle des capacités individuelles évoquées (dans la deuxième étude) sous le signe de l'homme capable à la conquête de son ipséité. Dans la reconnaissance mutuelle s'achève le parcours de la reconnaissance de soi-même. » (RICŒUR [PDLR], p. 274).

² Paul RICŒUR (1984-1991) : *Lectures 1*, Seuil, Point Essai, dorénavant [L1], p. 17.

³ Le « rejeton fragile issu de l'union de l'histoire et de la fiction, c'est l'assignation à un individu ou à une communauté d'une identité spécifique qu'on peut appeler leur identité narrative. « Identité » est prise ici au sens d'une catégorie de la pratique. (...) Répondre à la question « qui ? », comme l'avait fortement dit Hannah Arendt, « c'est raconter l'histoire d'une vie » » (RICŒUR [TR3], p. 442).

⁴ RICŒUR [MHO], p. 103.

mouvement de « familiarisation ». Pour Ricœur, cette mémoire « transgénérationnelle » est « une des procédures de l'insertion du temps vécu dans la vastitude du temps cosmique »¹. Pour prendre sens, le mécanisme est à double sens : « La mémoire tant personnelle que collective s'enrichit du passé historique qui devient progressivement le nôtre. »²

A nouveau, Ricœur connaît les limites de ce type d'approche. Comme nous l'avons vu dans les chapitres précédents, son épistémologie de l'histoire se réjouit de la multiplicité des lectures et des débats qu'elle engendre et, s'il se console du caractère inatteignable d'une histoire objective à l'aide du « petit miracle » de la mémoire, jamais il n'abandonne l'essence équivoque du passé, et la façon dont chaque jour qui passe peut en apporter une relecture.

Le paradigme qu'il reprend à Schutz est celui du « vieillir ensemble »³ : mettre en « rapport le développement de deux durées. (...) L'expérience du monde mise en partage repose ainsi sur une communauté de temps autant que d'espace ». Il s'agit là de « vieillir ensemble ».

Le concept de contemporanéité que délivre un tel paradigme peut rappeler l'idée de génération que proposait Heidegger lorsqu'il envisageait la co-destinée, mais il est plus nuancé dans le jeu des proximités. Surtout, le vieillir ensemble s'élabore dans le temps et n'est en aucune manière une transcendance pré-déterminée : il est issu d'une communauté de temps, que j'éprouve avec autrui dans une relation interpersonnelle directe où l'expérience d'autrui est immédiate, et se constitue par le maintien de cette communauté de temps (durer ensemble). L'on retrouve ce que nous décrivions dans le jeu de la promesse et de la reconnaissance et de l'enchevêtrement de deux histoires individuelles ou chacun tient – au sens de l'ipséité – son rôle dans l'histoire de l'autre. Il y a certes perte progressive de l'immédiateté de l'expérience d'autrui au fur et à mesure où je passe de relations directes à l'appréhension de mon contemporain « anonyme », que je ne perçois plus qu'au travers de « rôles typifiés » que lui assignent les institutions.

Cette « relation de simple contemporanéité est une structure de médiation entre le temps privé de la destinée individuelle et le temps public de l'histoire, en vertu de l'équation entre contemporanéité, anonymat et compréhension idéale-typique. »⁴ Ricœur toutefois ne peut s'arrêter là. Que dire en effet des relations entre les « prédécesseurs, les contemporains et les successeurs » ? Pour Ricœur ici encore, Schutz manque ce que lui ne peut laisser de côté : la possibilité de réactualisation du passé par nos actes présents.

Le travail que Ricœur conduit sur cette « seconde aporie du temps » est riche de facettes aussi multiples finalement que le temps tel qu'il en ressort. Si l'histoire qui s'écrit est la Recherche de la communauté peircienne, alors, oui, *comme une métaphore*, nous pourrions penser ce temps pluriel comme singulier collectif en cours de formation. Mais si, comme Ricœur, nous pensons cette histoire endogène et chaque jour réécrite à l'aune de qui « nous » sommes et de qui « nous sommes devenus », alors non, ce singulier collectif n'existe que dans une rhétorique.

¹ RICŒUR [MHO], pp. 513-514.

² RICŒUR [MHO], p. 515.

³ RICŒUR [TR3], p. 205.

⁴ RICŒUR [TR3], p. 206.

Le temps de l'un et le temps des autres

Discuter, causer, se raconter des histoires

Nous avons vu que dans le cadre de notre ontogénèse émergent des histoires proposant des régularités suffisamment fortes pour qu'elles donnent naissance à des noms, des grammaires, des pratiques, des lois. Ce sont, dans notre vocabulaire, les histoires écrites au présent d'universalisation.

Le système complexe comme modèle pour l'intersubjectivité, c'est l'*individualisme méthodologique complexe* que propose Dupuy. La rencontre des individus va faire émerger conventions et institutions. La difficulté du complexe, c'est qu'il n'y a pas forcément d'histoire logique de cette émergence, pour le moins au sens où elle serait accessible à la rationalité des acteurs. Il nous faut pourtant modéliser, sans cesse, et ce faisant, raconter une histoire. La communication entre ces acteurs est le moteur-même de l'émergence de l'équilibre du système, aux côtés sans doute d'éventuelles composantes exogènes.

Les échanges¹ autour d'une discussion doivent être compris comme des systèmes complexes dont émerge quelque chose de nouveau, mais aussi un nouveau cadre et de nouveaux *soi* pour les interlocuteurs : les arguments construisent finalement le cadre et l'objet de la discussion eux-mêmes. Développer un thème, n'est, *ex post* que le révéler. L'élaboration enchevêtrée de la réalité ainsi découverte par l'échange est l'ontologie qui s'offre à nous. Certes, dans le On, le bavardage, parce qu'il n'est que reprise standardisée d'une information déjà connue, a peu d'impact sur l'élaboration du modèle. Il apporte toutefois des renforcements, même si, le modèle étant connu par les interlocuteurs (On sait que ce qu'On dit est du bavardage), l'impact reste réduit.

Cette vision de l'émergence d'axes factoriels, de régularités, est un thème herméneutique et spécifiquement ricœurien, certes avec un autre vocabulaire. L'individu est considéré dans ses relations sociales, mais comme singularité. Ricœur ne rejette pas le psychologisme de Dilthey qui voit la clef dans le concept d'*enchaînement*, « par quoi la vie d'autrui, dans son jaillissement, se laisse discerner et identifier. C'est parce que la vie produit des formes, s'extériorise dans des configurations stables, que la connaissance d'autrui est possible. »² Ricœur assimile cette approche à celle de Weber et à ses « types-idéaux » : « l'un et l'autre en effet se heurtaient au même problème : comment conceptualiser dans l'ordre de la vie, qui est celui de l'expérience fluctuante, à l'opposé, semble-t-il, de la régularité naturelle ? La réponse est possible parce que la vie spirituelle se fixe dans des ensembles structurés susceptibles d'être compris par un autre. »³

C'est là toutefois que le piège du psychologisme se referme, interdisant toute objectivité ou pour le moins en s'y enfermant : « ce que je suis pour moi-même ne peut être atteint qu'au travers des objectivations de ma propre vie ; la connaissance de soi-même est déjà une interprétation qui n'est pas plus facile que celle des autres, et même probablement plus difficile, car je ne me comprends moi-même que par les signes que je donne de ma propre vie et qui me sont renvoyés par les autres. »⁴ Chez Dilthey « la vie apparaissant comme un dynamisme qui se structure lui-même. (...) »

¹ « Et, comme la parole est entendue avant d'être prononcée, le plus court chemin de soi à soi est la parole de l'autre, qui me fait parcourir l'espace ouvert des signes. » (RICŒUR [DTAA], p. 33).

² RICŒUR [DTAA], p. 92.

³ RICŒUR [DTAA], p. 93.

⁴ RICŒUR [DTAA], p. 94.

L'homme s'instruit seulement par ses actes, par l'extériorisation de sa vie et par les effets qu'elle produit sur les autres. »¹

Gadamer va reprendre d'Heidegger « la conviction que ce qu'on appelle préjugé exprime la structure d'anticipation de l'expérience humaine. »² Mais le renversement est tellement fort qu'est perdue toute chance d'objectivation de l'action de l'histoire sur nous : « nous ne pouvons pas nous extraire du devenir historique, nous mettre à distance de lui, pour que le passé soit pour nous un objet » cite Ricœur. Pour notre part, nous aurons du mal à accepter cette façon d'être du devenir historique, présumé ici unique. Gadamer et avec lui Ricœur tempèrent cette impossibilité d'objectivation par la mise en lumière d'une dialectique entre distanciation et participation. Le concept d'*horizon* et de *fusion des horizons*, qui permet de concevoir des points de vue différents, à distance, va rouvrir la possibilité d'horizons qui ne soient pas fermés et surtout d'un horizon qui ne soit pas unique. Enfin, en mettant le langage au cœur de l'expérience humaine se ré-ouvre plus encore ce devenir historique, mais « ce qui nous fait alors communiquer dans la distance, c'est la chose du texte, qui n'appartient plus ni à son auteur ni à son lecteur. »³

Cette émergence du monde devant le texte, qui est le même procès que le troisième temps de la *mimésis*, celui de la refiguration, nous l'avons déjà étudié. Ce qui nous intéresse ici, c'est cette émergence au sein d'une communication, d'un échange d'histoires.

Le sujet des autres : se raconter, se rendre prévisible

L'apprentissage de chaque modèle que réalise chaque *Dasein* engendre forcément l'ensemble des temps afférents à chaque histoire. Le croisement de ces histoires ferait émerger le plus commun des temps partagés. Dès lors, il laisserait intact des pans entiers de temps « privés » non « ancrés » pour chacun. Surtout, il resterait conditionné au groupe de *Dasein* en interaction « affairée ». Nous sommes alors très loin d'une universalité exogène.

Dans le cadre de l'ontogénèse, nous avons identifié une logique ne reposant sur aucune éthique ou hypothèses normatives : celle de l'apprentissage. Si l'on apprend ensemble, sous l'hypothèse d'ergodicité, il en ressort que la sincérité, au sens de l'intention de vérité, est une attitude à rechercher, car productive pour l'apprentissage de chacun. Si l'on apprend ensemble, et si l'on est sincère, alors il semble raisonnable de penser qu'on apprend « mieux » et « plus vite » que seul. En communiquant au plus « vrai » de ce que nous sommes, l'ensemble de la communication ne pourra pas être discordante éternellement. Nous améliorerons la prévisibilité de l'autre qui, à son tour, sera en position d'améliorer la nôtre. Cette stratégie « naïve » de la réciprocité, nous la nommons éthique de la sincérité.

Il faut bien comprendre que l'histoire comme quoi « je tiendrai ma promesse » n'est pas une histoire dans le « temps réel ». C'est celle que je me raconte là à l'instant (à moi ou à d'autre) et qui me fait envisager les comportements des uns, des autres, de moi demain, selon que je tiens ou non ma promesse (il n'y a pas forcément une logique d'arbitrage, ce n'est pas le point ici). Donc ce qu'on veut, c'est « demain » réinventer le monde en reprenant ce que je sais d'aujourd'hui. J'apprendrai ainsi la pertinence de ma mesure de ce que me renvoient les autres comme « respect de l'engagement » qui, basiquement, est d'être avant même de promettre. Car la confiance que m'accordent les autres, c'est uniquement sur la reprise de l'étant-été que je l'observe et non directement sur un « temps réel révolu ».

¹ RICŒUR [DTAA], p. 95.

² RICŒUR [DTAA], p. 109.

³ RICŒUR [DTAA], p. 111.

La sincérité de l'initiative

Cette éthique de la sincérité a un autre rôle à jouer. Nous pouvons en effet favoriser l'apprentissage de l'autre en provoquant de manière accélérée une réécriture de sa propre histoire. Il s'agit d'atteindre directement ses *lois*, son présent d'universalisation, et non indirectement via l'histoire marginale que nous lui racontons. Cette brisure du temps que nous cherchons alors à provoquer est dangereuse, et asymétrique. Qui sommes-nous pour initier un tel mouvement ? Et pourquoi ? La seule réponse que nous savons donner est la brèche ouverte entre nos deux mondes, et l'ancrage qui peut se produire dans ce mouvement, rompant à jamais la distance entre nos deux consciences. Le *common knowledge*, les *koans*, les injonctions paradoxales, la poésie, l'humour, sont autant d'outils dangereux mais puissants pour une telle stratégie. L'éthique de la sincérité, toujours au sens de l'intention du vrai, pourrait justifier de telles pratiques asymétriques visant à favoriser l'apprentissage de l'autre. L'objection traditionnelle, qui consiste à douter de la détention de la vérité et donc à redouter un comportement asymétrique qui viserait à imposer à l'autre sa propre vérité, ne tient pas. En effet, il ne s'agit en aucune manière d'imposer sa vérité, mais de favoriser l'émergence du vrai chez l'autre, même si cette vérité n'est pas la nôtre. Malheureusement, l'autre ne peut vérifier l'intention et identifiera la manipulation comme une tromperie, ou, plutôt, il ne pourra pas discerner entre tromperie et sincérité. Et s'il s'agit de convaincre, par la rhétorique, le fossé a au moins autant de chance de se creuser que de se réduire.

Nous développerons dans les chapitres suivants, une *pensée du miroitement*, l'idée d'une communication qui vise directement la « base de connaissance » constituée par les histoires au présent d'universalisation – les règles. Le point ici est la sincérité d'une intervention. Si nous avons en visée l'apprentissage de l'autre, les points de contacts où la specularité s'annule et où la spontanéité réapparaît ont plus de chance de se multiplier. Mais l'autre ne se dévoile pas facilement. Pudeur, prudence, stratégie, fondement d'une identité par opposition... parmi les préceptes qui sont transmis générationnellement, peu nous incitent à un dévoilement coopératif, même entre amants. Cette stratégie de la méconnaissance est peut-être une condition nécessaire du fonctionnement du social, peut-être un sous-produit d'autre chose d'important, peut-être un comportement propre de l'équilibre sans nécessité véritable.

Dupuy a travaillé la question épistémologique de la méconnaissance¹. A partir de l'approche girardienne, mais généralisable via les discussions relatives au concept de connaissance commune, on comprend qu'un grand nombre d'équilibres, ou de mécanismes « équilibrants » (si, par exemple, le sacrifice du bouc émissaire girardien est compris comme tel) ne *fonctionnent* que si une certaine méconnaissance, et en particulier concernant leur arbitraire, est à l'œuvre.

La connaissance de la méconnaissance suffit-elle à détruire la méconnaissance ? « Henri Atlan nie que la méconnaissance des mécanismes soit une condition nécessaire de leur fonctionnement : observant le système social dont ils font partie à deux niveaux différents, les acteurs peuvent fort bien, de « l'extérieur », voir l'arbitraire du processus de différenciation sociale tout en lui donnant un sens de l'intérieur »². Analyse faite, Dupuy reformule : « la méconnaissance étant non pas un manque de connaissance, mais une institution qui implique la connaissance qu'il s'agit de dissimuler, ce n'est pas la connaissance qui est incompatible avec la totalisation, mais son explicitation et son institutionnalisation. »³ Autrement dit, la transparence sincère ne peut

¹ DUPUY [LPC], p. 237 et suivantes.

² DUPUY [LPC], p. 239.

³ DUPUY [LPC], p. 248.

s'expliciter, s'institutionnaliser et donc se garantir. Or la confiance est justement ce qui ne souffre pas le doute, le plus petit.

Le projet commun d'une histoire commune

Pour qu'une histoire commune soit partagée, et qu'ainsi le temps qui l'accompagne soit un véritable singulier collectif, il faut que le *nous* soit *plus que* plausible. Existe-t-il une base commune d'éléments dans les systèmes de chacun pour qu'un révélateur suffise à rendre commune une histoire de ce qui serait alors *notre* genèse ? Est-ce que cela suffirait pour vivre ensemble ? Cette question s'appuie sur l'idée que nous pouvons tous nous raconter la même histoire mais que nous ne savons pas que chacun d'entre nous le sait. Le concept de *common knowledge* permet de travailler cette situation. Une fois révélée, notre histoire serait commune. Reste donc à s'assurer que nous nous racontons tous la même histoire. Malheureusement, même sur les dimensions les plus fondamentales, c'est loin d'être le cas. Et, si un quelconque mécanisme de convergence qui serait lié au partage effectif des mêmes *présents* pouvait, au fil du temps, assurer que nos histoires se ressemblent, il resterait encore à se faire confiance les uns les autres.

La distance à l'en-dehors de chaque histoire est une donnée ontologique. Néanmoins, nous parvenons le plus souvent à surmonter cette angoisse de ne pas être nous-mêmes parfaitement défini à nos propres yeux. Pourquoi alors ne pas faire le saut également au niveau collectif ? Sans doute parce que la nature stratégique de l'acquisition de connaissance, l'apprentissage, ne peut pas ne pas être méfiant, justement parce que notre propre histoire ne nous est accessible qu'au travers de médiations.

Certes, tout n'est pas forcément perdu dans la difficulté de communiquer qui l'on est. Bateson prend l'exemple d'une citation d'Isadora Duncan parlant de son art : « Si je pouvais vous dire ce que cela signifie, il n'y aurait aucune raison pour que je danse. » Si l'art exprime, d'une façon ou d'une autre, la grâce ou l'intégration psychique, alors le succès de cette expression peut-être (et, en fait, est) reconnu au-delà des barrières culturelles. La grâce physique des chats est profondément différente de celle des chevaux, et pourtant l'homme qui ne possède ni l'une, ni l'autre est sensible à toutes deux. »¹

Cette belle anecdote ne suffit pas à faire un *nous*, bien au contraire pourrait-on dire. Qu'une danseuse nous parle d'elle en dansant ne suffit pas à lui assurer que nous saisissons ce qu'elle nous dit. Que l'esthétique, prompt à s'universaliser, nous rende sensibles à la grâce des chats, ne pourra pas plus non plus m'assurer que je partage véritablement une histoire à ce propos. Sans doute que si l'on multiplie les points de contacts et que l'on identifie des valeurs esthétiques communes, nous serons confortés dans l'idée que nous sommes proches les uns des autres. Pour cela, il nous faut créer des références communes, du vécu commun. Mais pas au sens de réécrire l'histoire ensemble. Plutôt de construire ensemble celle de demain. Ainsi, si Ricœur a sans doute raison lorsqu'il dit : « Sans mémoire, (...) point de principe-espérance »², cette mémoire, c'est celle que nous devons avoir demain, ensemble, compte tenu de notre vécu de maintenant. Le soupçon qui pèse sur le passé étant alors susceptible d'être lui-même partagé.

Il faut se constituer un présent commun qui deviendra une mémoire commune. L'espoir alors pourrait même émerger dès aujourd'hui si est rendu connaissance commune cet effort d'aujourd'hui pour que « ça marche » demain. Le concept de projet est sans doute quelque peu ambigu. Il est toutefois difficilement contournable dans une phénoménologie du temps. Il s'agit là

¹ BATESON [VEE1], p. 141.

² RICŒUR [TR3], p. 462.

de projet collectif. C'est peut-être là qu'il faut chercher ce qui peut servir de fondement à une communauté. L'idée n'est pas nouvelle et le bilan est pour le moins mitigé.

Mais nous sommes déjà dans le normatif. Gardons surtout en tête que, si l'histoire est un composant élémentaire, l'agrégation individuelle mais aussi collective est, certes délicate, mais possible. Contrairement à ce que dit Ricœur, qui voit là une totalisation, une métahistoire est plausible et donc « à raconter », où on reconstitue l'ensemble d'une ou de plusieurs vies dans une volonté d'agrégation. Ricœur dirait que ce n'est pas *la* métahistoire. Certes non, de nombreuses métahistoires sont possibles, et la régression à l'infini n'est pas un vice caché, au contraire. D'une part, une régression infinie réclamerait une intelligence totale de tout, ce qui fait qu'une telle régression infinie n'est pas humaine, et donc que la métahistoire, humainement conçue n'est qu'un idéal, un point limite. Ensuite, la régression à l'infini n'assure pas la convergence vers une limite unique : certes, s'il en existe deux je peux toujours raconter l'histoire qui dit qu'il y en a deux. Mais je peux également alors raconter l'histoire que je crois qu'il y en a deux mais que je me trompe. Il n'y aura pas alors convergence. Enfin, l'enjeu n'est pas là. La vraie question est de savoir qui raconte l'histoire. Que je me raconte l'histoire où nous nous raconterions tous la même ne suffira jamais à faire un *nous* et une histoire commune. Il faut que, le temps passant, j'éprouve cette histoire et que je traque l'éventuelle divergence, que je la *teste*, dans cette logique d'apprentissage statistique. Mais tester la divergence, c'est revenir au mode du soupçon.

Pour que cette histoire ne soit plus une histoire à proprement parler, qu'elle devienne un mythe et qu'elle soit l'objet fondateur du collectif, il faut qu'il y ait eu effectivement *nous*. Restera ensuite à savoir si, du mythe, le temps qui passe ne suscite pas la divergence. Mais déjà, la condition de possibilité d'une histoire, d'un temps comme singulier collectif, est l'émergence effective du *nous*. Il faut que la distance ontologique entre ces identités narratives, entre ces histoires singulières, puisse être franchie – à peu près – en tuant le temps, au moins l'espace d'un instant. C'est le travail qu'il nous reste à présent à conduire.

Chapitre 8 : La pensée du miroitement 1 – le second Heidegger et le zen

« Le sentiment sublime n'est (...) que l'irruption, dans et à la pensée, de ce sourd désir d'illimitation. La pensée « passe à l'acte », elle « acte » l'impossible, elle « réalise », subjectivement, sa toute-puissance. Elle jouit du Réel. »¹

Le chemin parcouru jusqu'ici, initié par une ontologie événementielle, prolongé par l'ontogénèse narrative, a débouché sur un temps contenu par le récit, qui émerge avec le monde et avec le soi. La volonté de prévoir tout autant que le souci d'être soi réclament de s'inscrire et d'inscrire le monde dans une histoire. Mais rien n'assure que le monde et le soi qui émergent épuisent ainsi notre accès au réel. Il paraît certes difficile d'imaginer un tel accès sans la médiation du récit, néanmoins nombreuses sont les expériences qui nous ouvrent autrement sur le réel. Il nous semble que, pour la plupart, ces expériences ontologiques sont caractérisées par une rupture brutale vis-à-vis de la stratégie de contention du temps au travers de la narration, et qu'il s'agit chaque fois d'accéder à un « temps mort » qui ouvre sur des possibilités réorganisatrices du réel.

Sur cet autre chemin, où l'on vise à « tuer le temps », plusieurs guides sont possibles. Nous allons travailler dans ce chapitre à en montrer quelques caractéristiques communes. Notre objectif reste d'identifier les possibilités de partage d'un tel accès au réel, les possibilités d'un monde partagé. Là où l'histoire commune reste douteuse, est-il possible de partager un moment « hors du temps » ?

La première partie de ce chapitre débute avec le plus explicitement ontologique, l'accès à la vérité de l'être tel qu'a essayé de le décrire le « second » Heidegger. Il nous entraîne très naturellement vers une pensée plus orientale du temps. Il nous entraîne également vers les injonctions paradoxales des maîtres zen et vers la poésie.

Nous avons croisé Heidegger déjà en deux endroits, deux articulations de l'ontique et de l'ontologique : le *Dasein* « modélisateur » et l'étant qu'il est dans le « monde » qu'il construit, l'authentique de l'histoire qui émerge lorsqu'il existe et la nécessité de l'apprentissage pour que cette historialité s'inscrive dans le monde. Les deux fois, en dépit d'Heidegger, nous reprenons ses concepts au sein d'une représentation d'un monde de « calculs » – au sens d'individus spéculant. Ici, nous entrons sur un terrain plus périlleux, habité de concepts qui, justement, ne se racontent pas, et qui dès lors donnent parfois l'impression d'un certain ésotérisme. Tout notre travail au fil de ce chapitre vise à réintégrer une telle pensée dans un cadre analytique moins exposé à l'ésotérisme, tout en lui laissant sa puissance ontologique. Cette pensée, nous proposons de la nommer « pensée du miroitement », car, comme il apparaîtra rapidement, c'est dans le

¹ Jean-François LYOTARD (1991) : *Leçons sur l'Analytique du sublime*, Klincksieck, dorénavant [LAS], p. 58.

mouvement même d'une pensée qui cherche à saisir que se dévoile l'être qui ne se laisse pas emprisonner dans des histoires.

Comment chacun d'entre nous vit/ressent le miroitement du vrai ? Quand tantôt l'on voit blanc et tantôt l'on voit noir et qu'on ne peut voir noir que parce qu'on a vu blanc et que dès qu'on cherche à fixer l'un l'autre apparaît. Ce vécu-là, face aux escaliers ou aux oiseaux-poissons d'Escher, ou dans de multiples situations « naturelles », où le soleil fait danser l'océan, ou l'inverse, est-il partageable ? Est-il « emprisonnable » dans un concept ? C'est l'ambition de Heidegger qui n'y parvient sans doute qu'auprès de ceux qui ressentaient *avant* ce miroitement de l'Etre, et qui n'ont dès lors pas besoin d'être rationnellement convaincus.

En contrepoint d'Heidegger, nous irons chercher dans la pensée critique kantienne un autre exemple de rupture temporelle et de miroitement. Ce que Kant a développé autour de l'analytique du sublime est riche d'enseignement pour nous, même si lui se trouvait plutôt embarrassé par ce sentiment qui, contrairement au sentiment du beau disait-il, ne l'aidait pas à consolider son travail et faire le pont entre l'entendement et la raison¹.

Puis nous reprendrons la piste orientaliste ouverte par Heidegger. Les orientaux ne croient qu'en la pratique et la mise en situation pour aider le disciple à accéder à une pensée du miroitement. Nous écouterons sur ce thème Jullien, comme passeur entre nos représentations occidentales et la pensée chinoise. Nous y découvrirons d'autres formes de « temps », faites de process et de moments.

Ricœur pour sa part, restera présent également dans ce chapitre, au travers de son travail sur la métaphore. La poésie, et « en miniature », la métaphore², est également l'expression de cette pensée du miroitement, car elle fait apparaître le (un) sens par l'occultation d'un autre sens. La métaphore crée un écart, un déséquilibre, en mettant en regard deux champs sémantiques distincts. L'effort fourni pour rétablir l'équilibre, l'émergence d'un sens nouveau qui l'accompagne, permet d'approcher ce qui ne peut être raconté.

Le zen, avec lequel Heidegger a développé une grande proximité, apporte quelques éclaircissements à ce mouvement de dévoilement et à cette situation de déséquilibre source de *nouveau*. Les *koans* – formes d'injonctions paradoxales aux allures d'haïkus – forcent le disciple bouddhiste à changer de registre dans sa pensée et à s'ouvrir à autre chose qu'à la pensée calculante. C'est aussi la démarche de Bateson, visant à appliquer le schéma de la situation de *double bind*³ à des fins thérapeutiques, qui nous rejoint là, elle qui nous a initialement invité à une pensée systémique d'une écologie de l'esprit.

Chaque fois, il nous aura fallu « tuer le temps » de façon à ce que le jeu spéculaire entre les consciences, miroitement infini, s'annule en une « spécularité nulle ». En revanche, la vision que propose Heidegger en première approche fait disparaître le *Dasein* au profit d'une métaphysique où le modélisateur est introuvable. Le monde n'est plus configuré par le *Dasein*. Il est un moment

¹ « Nous voyons par là que le concept du sublime de la nature est largement moins important et riche en conséquences que le celui du beau naturel » (Emmanuel KANT (1790) : *Critique de faculté de juger*, GF Flammarion, dorénavant [CFJ], p. 227). « (...) qui fait de la théorie du sublime un simple appendice à l'appréhension esthétique de la finalité de la nature » (*ibid.*, p. 228).

² Ricœur reprend Beardsley.

³ La double contrainte issue d'une injonction paradoxale du type : « sois autonome, mon fils ». Voir BATESON [VEE1] et [VEE2].

de l'Être où l'homme émerge, interdisant ainsi toute intériorité a priori, et plus encore tout idéalisme¹.

Mais l'ensemble de ce chapitre disparate reste motivé par la possibilité d'un accès partagé au monde, question qui nous occupe anthropologiquement. Le chapitre suivant prolonge ce premier questionnement ; en s'appuyant sur les éléments constitutifs du temps mort de ce premier texte, il apportera quelques réponses.

La pensée du miroitement

« P. Une fois en attente, nous sommes, comme vous le disiez, libérés de la relation transcendantale à l'horizon.

S. Cette libération est le premier moment de la sérénité, mais elle n'atteint pas à son essence et encore moins l'épuise-t-elle. »²

« S. Toujours la même oscillation sans fin entre le oui et le non. (...) »

P. Mais le séjour en cet entre-deux, c'est l'attente. »³

Heidegger, le second

La pensée du second Heidegger a évolué depuis *Etre et Temps*. Le *Dasein* n'est plus central. Il ne joue plus qu'un rôle de révélateur de l'Être. Et pourtant, la recherche de l'Être ne peut aboutir, puisqu'il s'esquive chaque fois. Heidegger veut décrire ce mouvement d'évitement de l'Être, qui, en se retirant, dévoile l'étant.

Les thématiques d'*Etre et temps* perdurent cependant. Leur relecture par Heidegger est chaque fois reprise pour déployer cette pensée du miroitement qui, par sa forme, essaie de donner l'intuition de l'oscillation. L'*angoisse*, par exemple, est désormais ce sentiment d'échappement de l'être lorsqu'on saisit l'étant. Ce qui se donne à la faveur d'un retrait. L'angoisse est ce jeu d'apparition et de disparition.⁴

Le temps trouve enfin sa définition : il est le *pré-nom* de la vérité de l'Être⁵. Mais cette vérité précise Heidegger, c'est l'être lui-même, puisque c'est dans sa vérité que l'Être déploie son essence. Le concept d'existence d'*Etre et temps* évolue vers l'*Ek-sistence* et le *Dasein* vers le *Da-sein*.

¹ « (...) le monde, loin d'être configuré par l'homme, comme c'était encore le cas en 1929-30, est au contraire « l'éclaircie de l'être dans laquelle l'homme émerge du sein de son essence-jetée de sorte que l'homme « est d'abord dans son essence *ek-sistant* dans l'ouverture de l'être » et ne peut nullement être considéré comme un « sujet » demeurant en lui-même avant d'être en rapport avec le monde, son être-employé par l'être étant la marque de sa privation de toute « intériorité » pouvant faire de lui un être séparé. » (DASTUR [HPV], p. 92)

² HEIDEGGER [Q3&4], p. 164.

³ HEIDEGGER [Q3&4], p. 166

⁴ « N'ayant aucune raison d'être, l'angoisse révèle l'ensemble de l'étant dans son absence de raison ; sans rien qui la fonde, elle découvre le tout de ce qui est fondé sur le rien, et que dans la donation même significative de l'étant s'accomplit toujours l'échappée de l'être. Ce qui se donne, se donne à la faveur d'un retrait, et éprouver comme tel ce jeu d'apparition et de disparition, c'est s'angoisser ; se retrouver prisonnier d'un sempiternel glissement de la présence à l'absence, qui, *au fond*, ne révèle *aucun fond*. » (Pierre DULAU (2008) : *Heidegger Pas à Pas*, Ellipses, dorénavant [HPAP], p. 53).

⁵ « *Sein* (Être) dans *Sein und Zeit* n'est pas autre chose que *Zeit* (temps), pour autant que le « temps » est donné comme pré-nom à la vérité de l'Être, laquelle est ce en quoi l'Être déploie son essence et ainsi est l'Être lui-même. » (HEIDEGGER [Q1&2], pp. 36-37).

Dorénavant l'ontologie est *une* métaphysique : « Dans cette détermination [être-au-monde], « monde » ne désigne absolument pas un étant ni aucun domaine de l'étant, mais l'ouverture de l'Etre. L'homme est, et il est homme, pour autant qu'il est l'*ek-sistant*. Il se tient en extase vers l'ouverture de l'Etre, ouverture qui est l'Etre lui-même, lequel, en tant que ce qui jette, s'est acquis l'essence de l'homme en la jetant dans « le souci ». Jeté de la sorte, l'homme se tient « dans » l'ouverture de l'Etre. Le « monde » est l'éclaircie de l'Etre dans laquelle l'homme émerge du sein de son essence jetée. »¹ Mais Heidegger ne peut « déployer » cette métaphysique dans une analytique taxinomique exhaustive, car il ne peut énoncer ce qui ne se laisse pas enfermer dans des mots.

D'autres concepts apparaissent néanmoins, pour mieux dire, encore et encore, ce qui est indicible.

L'*errance* et le *mystère* décrivent la déchéance du *Dasein* : « L'agitation qui fuit le mystère pour se réfugier dans la réalité courante, et pousse l'homme d'un objet quotidien vers l'autre, en lui faisant manquer le mystère, est l'*errer* (*Irren*). »² L'aversion à l'égard du mystère est pour Heidegger la nouvelle façon de traduire cette agitation du quotidien³, la préoccupation. Ce sera également « l'oubli de l'Etre ».

Pour Heidegger, chaque fois que se dévoile un étant particulier « comme tel » se dissimule l'étant dans sa totalité⁴. Cette *errance* n'est pas négative – comme la déchéance ne l'était pas non plus – puisque qu'elle permet l'ouverture du *Dasein*. Si le *Dasein* reconnaît cet égarement pour ce qu'il est, et s'il ne méconnaît pas le *mystère* du *Da-sein*, alors il peut accéder à l'existence (*ek-sistence*), et à ce que Heidegger appelait dans *Etre et temps* la temporalité authentique⁵.

La *parousie* (présence constante) remplace l'*ousia* aristotélicienne et platonicienne (où l'on voyait la substance plutôt que l'étant dans son être, et qui, dès lors, manquait ainsi la dimension temporelle de la présence⁶). Cette *présence constante* est importante car elle permet de penser le mouvement et le temps en son sein, la *présentation* devient le principe même du *dévoilement*⁷ : « dans l'être-présent règnent, non pensées et celées, présence actuelle et persistance dans la

¹ HEIDEGGER [Q3&4], p. 110 – Lettre sur l'humanisme.

² HEIDEGGER [Q1&2], p. 186.

³ « Cette insistante conversion à ce qui est courant et cette aversion *ek-sistante* du mystère vont de pair. Elles sont une seule et même chose. Cette manière de se tourner et de se détourner résulte, au fond, de l'agitation inquiète qui est caractéristique du *Dasein*. » (HEIDEGGER [Q1&2], p. 186).

⁴ « Le dévoilement de l'étant comme tel est en même temps et en soi la dissimulation de l'étant en totalité. C'est dans cette simultanéité du dévoilement et de la dissimulation que s'affirme l'errance. » (HEIDEGGER [Q1&2], p. 188)

⁵ « Ce que l'habitude et les doctrines philosophiques appellent l'erreur, c'est-à-dire la non-conformité du jugement et la fausseté de la connaissance, n'est qu'une manière, et encore, la plus superficielle, d'errer. L'errance, dans laquelle l'humanité historique doit se mouvoir pour que sa marche puisse être aberrante, est une composante essentielle de l'ouverture du *Dasein*. L'errance domine l'homme au sens où elle le pousse à s'égarer. Mais par l'égarement, l'errance contribue aussi à faire naître cette possibilité que l'homme a le moyen de tirer de son *ek-sistence* et qui consiste à ne pas succomber à l'égarement. Il n'y succombe pas s'il est susceptible d'éprouver l'errance comme telle et de ne pas méconnaître le mystère du *Da-sein*. » (HEIDEGGER [Q1&2], p. 187).

⁶ « La signification temporelle de l'*ousia*, qui est demeurée cachée à Platon et à Aristote eux-mêmes, est donc celle d'une « présence constante ». C'est à partir de ce sens caché que l'on peut comprendre pourquoi *ousia* sert à former les termes de *parousia* (présence) et d'*apousia* (absence). » (DASTUR [HQT], p. 35).

⁷ « Être – en vérité : ce qui laisse être la présence. » (HEIDEGGER [Q1&2], p. 421).

durée, se déploie le temps. L'Être comme tel est par conséquent décelé à partir du temps. Le temps renvoie ainsi au décèlement, c'est-à-dire à la vérité de l'Être. »¹

La pensée dans cette approche n'est plus une représentation, médiatisée par une énonciation, et, plus largement, par le logos. Contrairement à la vision traditionnelle, la pensée est immédiatement en lien avec la présence et plus spécifiquement le présent dans cette présence. Le langage « logique » perd son rôle de grand ordonnateur. La poésie en revanche laisse ouverte l'accès à cette présence. L'accès au monde y est immédiat².

Enfin³, le mot clef est sans doute le *dévoilement*, l'*alètheia*, qui marque le mouvement même de l'être dans sa vérité⁴. Ce dévoilement est la seule source de vérité. La vérité ne peut être réduite à une question d'adéquation entre une assertion et un étant – ce qui condamne toute la philosophie à la suite d'Aristote qui ne sait raisonner qu'en termes de non contradiction. Heidegger ne veut pas de la « vérité-adéquation » qui est « d'abord comme accord entre la chose et ce qui est présumé d'elle et, ensuite, comme concordance entre ce qui est signifié par l'énoncé et la chose. (...) Ces deux conceptions de l'essence de la *veritas* visent toujours un « se conformer à... » et pensent donc la vérité comme *conformité* (*Richtigkeit*). »⁵ Pour Heidegger, la seule vérité est celle de l'Être et, comme nous le verrons ci-dessous, l'adéquation devient *concordance*, non dans une forme logique restrictive, mais dans l'adéquation du *Da-Sein* avec ce que l'Être laisse ouvert en se retirant.

Le *dévoilement*, la *désoccultation*, le *décèlement*, l'*ouverture*... Chaque fois l'Être est dans le mouvement lui-même, dans la clairière qui se dévoile, et dans le repli qui le caractérise au moment où l'on croit le saisir. « « Da-sein » ne signifie pas tellement pour moi « Me voilà ! », mais, si je puis ainsi m'exprimer en un français sans doute impossible : être-le-là, et le-là est précisément Ἀλήθεια

¹ HEIDEGGER [Q1&2], p. 37.

² « Ce que la pensée, en tant qu'elle est percevoir, perçoit, c'est le présent dans la présence. (...) En tant qu'elle est cette présentation, la pensée apporte la chose présente en l'intégrant dans la relation qu'elle a à nous, elle la rapporte à nous. (...) Le trait fondamental de la pensée a été jusqu'ici la représentation. Suivant l'ancienne doctrine de la pensée, cette représentation s'accomplit dans le λόγος, mot qui signifie alors énonciation, jugement. (...) Mais pourquoi la pensée consiste-t-elle dans le percevoir ? Pourquoi le percevoir se déploie-t-il dans la représentation ? Pourquoi le percevoir est-il re-présentation ? » (HEIDEGGER [E&C], pp. 167-168).

³ L'on pourrait agrandir le glossaire aisément. On notera par exemple la « porrection » : « Le temps véritable est quadri-dimensionnel. Ce qu'en énumérant nous nommons le quatrième, selon la question est la première, i.e. la porrection qui détermine et accorde tout. Elle apporte dans le survenir, dans l'avoir-été, dans le présent, l'avancée d'être qui chaque fois leur est propre, elle les tient – faisant éclaircie – les uns hors des autres, et les tient ainsi les uns pour les autres dans la proximité à partir de laquelle les trois dimensions restent rapprochées les unes aux autres. C'est pourquoi cette première, cette initiale et au sens propre du mot entreprenante porrection – où repose l'unité du temps véritable – nous la nommons : la proximité approchante (prochaineté). Mais elle approche l'avenir, l'avoir-été, le présent les uns des autres dans la mesure où elle libère et déploie un lointain. Car elle tient ouvert l'avoir-été tandis qu'elle empêche sa venue comme présent. (...) dans le venir, elle réserve la possibilité du présent. » (HEIDEGGER [Q3&4], p. 213) « L'unité de la porrection qui porte et apporte – et précisément elle –, il faut la nommer : temps. » (HEIDEGGER [Q3&4], p. 211).

⁴ Heidegger reprend ce concept de vérité de Parménide, en en renforçant encore son sens de dévoilement par l'étymologie qu'il en propose : a-lètheia, avec lèthe signifiant oubli. Le *non oubli de l'Être* est en effet ce qui reste de ce retrait qui accompagne le dévoilement.

⁵ HEIDEGGER [Q1&2], pp. 164-165.

décèlement – ouverture. »¹ L'*alêtheia* est le nom donné à cette ouverture, qui *dévoile* la vérité. Cette ouverture/vérité devient une détermination de l'Être qui permet l'ek-sistence du *Dasein*².

Ce qui fait le lien entre l'Être et l'étant (*Zwiefalt*), Dastur le traduit par *duplicité* (d'autres choisissent de le traduire par « *pli* »). Ce lien est dans le mouvement de *désoccultation* qui permet à l'étant d'apparaître. C'est la pensée jointe de « ce qui donne » et de « ce qui est donné ».³ Ce que l'on aperçoit dans cette *duplicité*, ou dans ce *pli* qui se déplie, c'est ce que nous choisissons de nommer le *miroitement* de l'Être.

Heidegger appelle *Ereignis* sa (nouvelle) conception de l'Être : le déploiement de l'éclaircie qu'ouvre le retrait de l'Être. L'Être est dans ce mouvement et le *Da-sein* peut trouver sa place dans l'ouverture ainsi engendrée. L'étant *vrai* n'est pas une substance statique, mais la réponse de l'homme à l'adresse de l'Être avec laquelle il peut ou non être en *concordance*.⁴

Ainsi, dans le « second Heidegger », le *Dasein* cherche la *vérité* de l'Être plus que l'Être. C'est l'*ouverture* de l'Être plus que celle du *Dasein* qui est au centre de la pensée. Et Heidegger cherche une histoire de l'Être plus qu'une historialisation du *Dasein* à laquelle s'articulerait sa temporalité⁵.

Dans cette *errance* dans laquelle Heidegger voit le *Dasein*, les sens semblent absents, ainsi de l'expression de l'affection. « L'angoisse nous coupe la parole. »⁶ L'*epochè* heideggérienne s'oppose alors à l'*epochè* husserlienne, qui, en *voulant* se défaire de l'a priori du phénomène, est projection

¹ HEIDEGGER [Q3&4], p. 130.

² « (...) la vérité, qui était dans *Être et temps* une détermination du *Dasein* lui-même, l'être de l'homme étant pour lui sa propre lumière et le *Dasein* lui-même l'*éclaircie* devient une détermination de l'être lui-même désormais pensé comme le domaine de l'*ouvert* (*das Offene*), comme *alêtheia*, du nom grec de la vérité que Heidegger traduit maintenant littéralement par *Unverborgenheit*, non-occultation. L'existence, qui était dans *Être et temps* l'être du *Dasein* en tant que celui-ci se rapporte à lui-même, s'écrit maintenant *ek-sistence* et signifie le rapport du *Dasein* non plus à soi-même mais à l'ouvert, « l'ex-position à la désoccultation de l'étant comme tel ». C'est sur la base d'une telle conception de l'ek-sistence de l'homme que lui est maintenant reconnu l'appartenance à une histoire, qui n'est histoire de l'humanité que parce qu'elle est primordialement *histoire de l'être* : « l'homme ek-siste, signifie maintenant : l'histoire des possibilités essentielles d'une humanité historique est sauvegardée pour celle-ci dans la désoccultation de l'étant dans son ensemble ». (DASTUR [HQT], p. 96).

³ « (...) il s'agit de renvoyer par là [*es gibt*] non plus au pouvoir-différencier transcendantal du *Dasein*, mais à la duplicité (*Zwiefalt*) de l'être lui-même qui se retire au profit de la désoccultation de l'étant. Ce qu'il s'agit donc de penser, si le temps et l'être sont le don d'une donation, c'est ce qui est à chaque fois donné et aussi Cela qui donne. » (DASTUR [HQT], p. 114).

⁴ « (...) Heidegger va développer, sous le nom d'*Ereignis*, une nouvelle conception de l'être, considéré non plus comme le fondement de l'étant (...), mais comme le déploiement de l'éclaircie à partir d'un retrait et d'une occultation abyssales : parce que l'homme n'est plus le fondement jeté de cette éclaircie, mais qu'il se tient *en* elle et qu'il lui est *redevable* de son propre être, *Dasein* sera alors écrit *Da-sein*, pour marquer par cette nouvelle graphie que le « là » de l'être ne peut plus être compris comme l'être que déploie le *Dasein* de fait par *auto-projection* et comme *auto-adresse*, mais comme l'adresse (*Anspruch*) de l'être lui-même à l'homme à laquelle celui-ci correspond (*entspricht*) par la pensée. » (DASTUR [HQT], pp. 110-111).

⁵ « Le *Dasein*, ek-sistant, déploie du sens. En abandonnant le terme de sens de l'être pour celui de vérité de l'être, la pensée issue d'*Être et Temps* insiste désormais plus sur l'ouverture même de l'être que sur l'ouverture du *Dasein* face à l'ouverture de l'être. Telle est la signification du Tournant, par lequel la pensée se tourne toujours plus résolument vers l'être en tant qu'être. » (HEIDEGGER [Q3&4], pp. 433-434)

⁶ HEIDEGGER [Q1&2], p. 59.

sur les histoires existantes. Là, il s'agit bien de se laisser *étonner*. « C'est uniquement à la condition que son étrangeté nous oppresse, que l'existant éveille et attire sur soi l'*étonnement*. »¹

Nous restons interdits. Nous subissons la *concordance*, lorsque la vérité redevient l'adéquation au sens « d'une *vérité* de l'Etre *dans* laquelle le *Dasein* se tient et à laquelle il a à correspondre ». Il y a des retrouvailles en cette concordance. Ce n'est plus le « petit miracle » de la reconnaissance ricœurienne, c'est une plénitude souriante car elle sait qu'elle ne peut être achevée, l'étant dévoilé, l'Etre se dérochant. C'est la place de l'homme retrouvée, celle du *gardien de la maison de l'Etre*, toujours entr'aperçu, jamais saisissable.

Cet étonnement permet seulement alors le *questionnement*. Et le questionnement est cette mission, cette place de l'homme, quelles que soient les histoires de chacun, leurs *destins*. Celle du *chercheur* qui, cherchant, permet le dévoilement de l'étant et le jeu de l'Etre². La philosophie est à ce prix, se perdre dans l'angoisse de la préoccupation, ensuite lâcher prise, enfin laisser cours à la pensée du miroitement qui nous ramène inlassablement à la « question fondamentale de la métaphysique » : « Pourquoi, somme toute, y a-t-il de l'existant plutôt que Rien »³.

Et, les sens interdits, nous vivons ces retrouvailles qui nous répondent : « Dans la nuit claire du Néant de l'angoisse se montre enfin la manifestation *originelle* de l'existant *comme tel* : à savoir *qu'il y ait de l'existant – et non pas Rien*. »⁴

Le sublime et l'effroi

Bien loin de la métaphysique heideggérienne, Kant nous offre une autre perspective sur l'indicible au travers d'une *analytique du sublime*. Kant est en difficulté avec ce sentiment (du) sublime qui visiblement est important, compte tenu du soin et de l'importance du travail qu'il lui consacre, et qui pourtant ne trouve pas sa place dans l'ambition de sa pensée critique. N'est sublime en effet un objet ou une circonstance qu'à condition que nous y trouvions à la fois la grandeur ou la force qui nous dépasse et nous rend négligeable et que nous trouvions en nous – en notre raison – une force plus grande encore qui nous fait apercevoir la totalité de la chose et rend exaltant cette considération même. Pour Kant, dans ce sentiment, la nature n'est pas vraiment concernée et, si le beau est subjectif, le sublime l'est plus encore⁵, au-delà de toute possibilité d'une saisie par l'entendement, au-delà de toute présentation possible de ce qui rend sublime l'objet ou la circonstance. Ainsi de l'océan déchainé, qui peut faire peur sans susciter le moindre sentiment

¹ HEIDEGGER [Q1&2], p. 71.

² « C'est uniquement en raison de l'étonnement – c'est-à-dire la manifestation du Néant – que surgit le « Pourquoi ? » C'est uniquement parce que le pourquoi est possible comme tel, que nous pouvons d'une façon déterminée *questionner sur des raisons et fonder par les raisons*. C'est uniquement parce que nous pouvons questionner et fonder, qu'est confié à notre *existence* le destin du *chercheur*. La question sur le Néant nous met *nous-mêmes* en question, nous qui questionnons. C'est une question métaphysique. » (HEIDEGGER [Q1&2], p. 71).

³ « Et la philosophie ne se met en marche que par une *insertion* spécifique de mon existence propre dans les possibilités fondamentales de la réalité-humaine en son ensemble. Pour cette insertion, voici qui est décisif : *d'abord*, donner accès à l'existant dans son ensemble ; *ensuite*, lâcher prise soi-même dans le Néant, c'est-à-dire s'affranchir des idoles que chacun possède et près desquelles chacun cherche ordinairement à se dérober ; *enfin*, laisser cours aux oscillations de cet état de suspens, afin qu'elles nous ramènent sans cesse à la question *fondamentale* de la métaphysique, celle qui extorque le *Néant* lui-même : Pourquoi, somme toute, y a-t-il de l'existant plutôt que Rien » (HEIDEGGER [Q1&2], p. 72).

⁴ HEIDEGGER [Q1&2], p. 62.

⁵ Au sens où « la véritable sublimité devrait être recherchée en l'esprit de celui qui juge et non pas dans l'objet naturel » (KANT [CFJ], p. 238).

sublime, mais qui peut aussi nous ouvrir à cette dimension du sublime. A aucun moment Kant ne voit là une ouverture sur le monde au-delà de l'entendement énonciateur, sur l'indicible compris comme une part du monde et de nous qui ajouterait véritablement à notre compréhension. Le sentiment sublime est finalement chez lui le témoin de notre propre grandeur humaine – du moins celle de notre raison – et convoque l'homme à y lire « l'absolu de sa puissance, la liberté. »

Pourtant, nous voulons pour notre part décrire ce sentiment (du) sublime en regard de la pensée du miroitement qui serait susceptible de nous donner accès ontologiquement à l'Etre. Peut-être, *in fine*, n'y trouverons-nous qu'une seule et même réalité, sous des noms différents : l'Etre chez Heidegger, la Liberté chez Kant¹.

Kant propose différentes définitions du sentiment sublime au fur et à mesure qu'il avance dans son analytique. L'une des définitions nous paraît illustrer ces derniers points : « Est sublime ce qui, du fait simplement qu'on puisse le penser, démontre un pouvoir de l'esprit qui dépasse toute mesure des sens. »²

Si nous revenons à notre préoccupation d'un « temps mort », il est pertinent d'étudier deux sentiments pour lesquels le vertige qui nous saisit s'apparente à un arrêt sur image : le sublime et l'effroi. La philosophie a plus réfléchi sur le premier que sur le second³. A lire Kant et plus encore la lecture que propose Lyotard de l'Analytique du sublime⁴, c'est sans doute parce que l'effroi est une part de ce sentiment du sublime.

Cette Analytique du sublime trouve sa place après celle du beau dans la troisième Critique, la *Critique de la faculté de juger*. Et, d'une certaine façon, elle débute par une comparaison entre les deux sentiments. Le sentiment du beau est le jeu entre l'imagination et l'entendement lorsque ces deux facultés se mettent en phase et offrent du plaisir à le faire. Le sentiment (du) sublime n'est pas un jeu. « La satisfaction procurée par le sublime surgit (au contraire [du beau]) « indirectement », comme un sentiment à deux temps contrariés : « les forces de vie » subissent un instant une inhibition, elles sont retenues, réprimées ; puis elles sont lâchées, elles

¹ « (...) dans *De l'essence du fondement*, Heidegger déterminera la liberté comme « le fondement du fondement ». Mais parce que la liberté est finie, qu'elle n'est pas à elle-même sa propre origine, elle est précisément, en tant que fondement (*Grund*), l'abîme (*Abgrund*) du *Dasein*. » (DASTUR [HQT], p. 104).

² KANT [CFJ], p. 232.

³ D'autant que la traduction d'effroi en anglais (awe) l'a assimilé très souvent à l'angoisse... Il faut toutefois souligner le travail de Romano sur l'effroi dans *L'événement et le monde*. Romano associe l'effroi au traumatisme qui entraîne une impossibilité de répondre à l'événement, et une distorsion du rapport à ce dernier au fur et à mesure que le temps passe et qu'il se fige dans la répétition. Dans l'effroi, l'advenant est « livré sans réserve à l'altérité anonyme et sans visage de l'effroyable qui l'investit tout entier, le glace jusqu'aux os, le tétanise, etc. L'effroi, dans cette mesure, diffère profondément de la peur (...) L'effrayant n'est pas de l'ordre du bouleversant mais du traumatisant (...) Il nous atteint de façon fort différente de ce que nous pouvons faire nôtre et nous approprier sur le mode d'une expérience (...). L'événement traumatique (...), dans la mesure où il fait effraction dans l'aventure humaine et apparaît inassimilable par l'advenant, est (...) ce qui interdit toute transformation de soi à soi, toute expérience, figeant l'aventure elle-même et empêchant l'advenant de s'advenir. (...) L'événement n'est plus ici ce à partir de quoi je puis me comprendre moi-même en ma singularité, mais ce qui, précisément dans la mesure où je ne suis plus capable de m'approprier son sens, me renvoie mon image sur le mode d'un double halluciné, et dont la survenue me frappe de stupeur, me saisit, me sidère. (...) En la faisant succomber, en effet, sous le poids d'un événement impossible à s'approprier, le traumatisme met en lumière l'ipséité comme capacité d'appropriation. Pouvoir s'approprier l'événement qui lui survient en propre, c'est cela pour l'advenant, être soi-même. » (ROMANO [E&M], pp. 148-155).

⁴ LYOTARD [LAS].

« s'épanchent » - c'est la « *Ergiessung* » - d'autant plus fort à l'instant suivant. A cause de cette forme d'angoisse transitoire, l'émotion sublime n'a donc rien d'un jeu. »¹

Dans le sublime, l'imagination « change de partenaire facultaire » : la raison remplace l'entendement aux côtés de l'imagination. Et la raison exige² de l'imagination qu'elle saisisse en une seule fois l'infini qu'engendre la vue (par exemple) de quelque chose que l'on nomme sublime : ce peut être l'océan, une chaîne de montagne, l'intérieur de la chapelle Sixtine, etc. Or l'imagination ne peut pas réaliser une telle saisie en une seule fois de quelque chose d'infini, puisque, de par son travail qui consiste à « former » des représentations, elle ne maîtrise que ce qui est limité³, tandis que, de son côté, la raison ne conçoit que des objets de pensée « dont il n'y a pas de présentation possible dans l'expérience » (contrairement à l'entendement). Au total, « la pensée saisie par le sentiment sublime n'a affaire, « dans » la nature, qu'à des quantités capables de suggérer une grandeur ou une force qui excède son pouvoir de présentation. »⁴

L'illimité temporel ou spatial met donc l'imagination en situation de « double contrainte »⁵ et provoque un va et vient entre un « effroi »⁶ et une « exaltation »⁷. Ce va et vient nous renvoie à la pensée du miroitement⁸, la « double contrainte » à ce moment de flottement où l'on change – ou voudrait changer – de niveau de compréhension.

¹ LYOTARD [LAS], p. 68.

² « Encore faut-il qu'elle y soit poussée, ou attirée, par une exigence presque démente de la raison. » (LYOTARD [LAS], p. 61).

³ « L'imagination est justifiée à s'efforcer de présenter l'imprésentable et à ne pas pouvoir y parvenir ; la raison a raison d'exiger d'elle ce vain effort, puisque la raison est ici pratique et que l'Idée à présenter est la causalité inconditionnée, la liberté, qui requiert constitutivement son effectuation présente mais qui, aussi, constitue la « destination » suprême de l'esprit. » (LYOTARD [LAS], page 31).

⁴ LYOTARD [LAS], p. 55, ou encore, p. 56 : « ce qui éveille le « sentiment de l'esprit » qu'est le sentiment sublime n'est pas la nature, artiste en formes et œuvre des formes, mais de la grandeur, de la force, de la quantité à l'état pur, une « présence » qui excède ce que la pensée imaginante peut saisir d'un coup, en une forme – ce qu'elle peut *former*. »

⁵ « Seule l'Idée de causalité absolue peut légitimer l'espèce de *double bind* dans lequel l'imagination est prise et reste prisonnière dans le sentiment sublime, qui est de présenter l'imprésentable. Car seule cette Idée comporte avec soi, comme son contenu même, l'obligation de son effectuation. » (LYOTARD [LAS], p. 132).

⁶ « Que la relation des facultés en jeu dans le sentiment sublime, l'imagination et la raison, soit au contraire cacophonique ne change rien à la disposition générale qui place toute l'esthétique du côté du « subjectif » ou du jugement réfléchissant. Simplement le sentiment semble devoir être l'inverse de ce qu'il est dans le goût, puisque ce qui s'éprouve dans le sublime n'est pas la bonne proportion dans le jeu des deux facultés qui y sont en exercice, mais leur disproportion et même leur incommensurabilité : un « abîme » les sépare, qui « effraie » et « attire » l'imagination, sommer de présenter l'absolu. » (LYOTARD [LAS], p. 30).

⁷ « est exigé, réclamé, requis de la pensée qu'elle accomplisse ce à quoi elle est destinée, l'absolument tout, l'infini, du vouloir. Or cette réquisition intransigeante, inéluctable, est réflexivement éprouvée comme une satisfaction exaltante. Pourquoi ? On l'a dit, la pensée reconnaît en elle, en cette réquisition, sa destination, sa vocation. La pensée est vouée à l'absolu. » (LYOTARD [LAS], p. 114). Ou, p. 129 : « Il s'agit évidemment de la terreur, qui a trait au présentable, et de l'exaltation, qui se rapporte à l'imprésentable. » et, p. 130 : « Ce qui importe dans la formation du sentiment sublime est la sensation qu'il y a lieu d'avoir peur, un effroi qui correspond au « cela est effrayant » ».

⁸ Lyotard multiplie les formulations autour d'un tel miroitement : « Cet état est certes complexe, ambivalent quant à la qualité du jugement qui y est porté sur l'objet, puisque la pensée dit à la fois oui et non à ce dernier, qu'elle lui accorde et lui refuse sa « faveur » : « attirée » et « repoussée ». » (LYOTARD [LAS], p. 29). Ou : « le sentiment sublime est une émotion, une « *Rührung* » - alternance du non et du oui affectif. La pensée n'y est pas seulement « attirée » par la circonstance, elle en est alternativement « repoussée », en un mouvement

Dans le sentiment du sublime, le « rapport de la pensée avec l'objet présenté s'y détraque. La nature n'y « parle » plus à la pensée par « l'écriture chiffrée » de ses formes. »¹ Mais il y a un geste de pensée qui « détourne l'horreur », « la hideur du présent », qui la « dévoie et la subvertit en merveille pour une idée imprésentable ».²

Ce geste donne alors accès, permet d'entrevoir « l'Idée, l'absolu de la puissance, la liberté. »³

Mais Lyotard, dans sa lecture de Kant, n'en reste pas là. Après avoir rappelé en quoi le temps, comme sens interne essentiel à toute connaissance, y compris de soi, est par nature temps de la succession, il montre que le beau, dans une certaine mesure, mais surtout le sublime, brisent cette succession et instaurent un autre régime temporel, un autre régime du rapport à soi et au monde.

Le temps comme forme du sens interne est chez Kant succession ; il s'établit autour de trois synthèses – aperception, reproduction, recognition – qui réclament que l'instant d'après j'ai conscience d'être le même face au même objet, que ma pensée perdure d'un instant à l'autre, afin que ces synthèses opèrent : telle est la condition du « je pense » et celle de l'entendement.

Dans l'Analytique du beau « Les deux grands traits qui caractérisent le temps cognitif et qui, dans la première Critique, ont permis de « déduire » le « Je pense », la succession et l'auto-affection, sont mis ici en suspens. (...) Le temps de la pause esthétique est aussi la pause, la déposition du temps diachronique. La sensation que procure le libre jeu des facultés instaure une manière d'être au temps qui ne peut pas relever du sens interne. »⁴

Et, si l'imagination dans son jeu avec l'entendement le déborde à l'excès, le beau peut entraîner un renoncement de l'entendement et une ivresse de soi ; surtout, il peut entraîner un abandon total du temps séquentiel⁵. Lyotard concède que Kant n'appellerait plus ça la sensation du beau.

Avec le sublime, la rupture temporelle et la perte du soi sont plus brutales⁶ : « C'est ainsi que la saisie du successif « en un coup d'œil », que la raison demande à l'imagination dans le jugement sur le sublime, et qui doit « rendre intuitionnable la coexistence » (où il faut entendre « l'être d'un coup », en un seul coup) de ce qui ne peut être donné que successivement, – c'est ainsi qu'une telle saisie « fait violence » non seulement à la condition a priori de l'intuition de toute donnée qu'est la succession, mais à la condition éminente et unique qu'elle impose à « l'intuition de nous-mêmes et de notre état ». Si l'imagination parvenait à satisfaire la raison, le temps comme forme du sens interne s'altérerait, au moins pendant la durée du *Zugleich* (la coexistence) (mais alors, comment déterminer celle-ci ?), et par cela même, il n'y aurait plus de sens interne pour organiser nos

incertain, incessant. (...) [Le plaisir sublime] comporte ce recul, comme si la pensée butait sur cela même qui l'attire. » (*ibid.*, p. 68).

¹ LYOTARD [LAS], p. 34.

² LYOTARD [LAS], p. 69.

³ LYOTARD [LAS], p. 70.

⁴ LYOTARD [LAS], p. 63.

⁵ « L'hypothèse est alors celle-ci : dans l'excès de son jeu productif de formes ou d'Idées esthétiques, l'imagination peut aller jusqu'à interdire la recognition par concept, à déconcerter ou à désespérer cette « conscience » qui est à la charge de l'entendement, faculté des concepts. (...) [ce dérèglement] conduit aux antipodes du dérèglement sublime. » (LYOTARD [LAS], p. 74).

⁶ « les conditions les plus élémentaires (les synthèses du temps) pour la synthèse d'un Selbst font ici [dans le sentiment du sublime] défaut. » (LYOTARD [LAS], p. 39) et, p. 135 : « La « régression » de l'imagination dans le sentiment sublime peut porter atteinte au fondement même du « sujet ». »

représentations en une suite temporelle. Le « sujet » serait privé de son moyen de se constituer en subjectivité. »¹

Lyotard identifie donc une « double exténuation du principe de la succession » : une exténuation due à la « régression » de l'imagination (« dans la frayeur de perdre le pouvoir minimal qu'à la pensée de synthétiser les données (y compris les siennes) par la succession »), et une « extemporalisation », due à la présence de l'Idée de la raison (« dans l'exaltation de recouvrer le pouvoir maximal qu'à la pensée de commencer une série de données sans y être enchaînée »). « Le premier « rien de temps » menace la faculté de connaître, le second « rien de temps » fonde la faculté de désirer pure. »²

Avec le sentiment (du) sublime nous sommes donc bien avec un mécanisme qui entraîne un « temps mort ». Son vécu présente analytiquement la plupart des composantes que nous allons explorer dans ce chapitre : stupéfaction, sens interdits (ou plutôt ici pensée interdite), double contrainte, abandon du déroulement temporel... Toutefois, le temps kantien qui se meurt dans le sublime n'est justement pas celui qui émerge des histoires, le seul concept de temps que nous avons jusqu'ici retenu. Le temps chez Kant est séquentiel de la façon la plus linéaire imaginable. Est-ce pour autant que l'analogie que nous proposons et que le regroupement du sublime et de l'effroi à notre famille de tueurs de temps sont infondées ?

Nous ne le pensons pas, d'autant que dans cette chute du temps comme forme du sens interne, se trouve entraîné le téléologique que le jugement réfléchissant esthétique constitue comme une de ses caractéristiques, la finalité du beau qui est celle de la nature. Or, « la violence sublime est comme la foudre. Elle court-circuite la pensée avec elle-même. La nature, ou ce qui en reste, la quantité, ne sert qu'à fournir le mauvais contact d'où jaillit l'étincelle. La machine téléologique saute. »³

La relation finale est inversée avec le sublime, Lyotard parle de contre-finalité. Il ne peut y avoir d'histoire au sein de laquelle le sublime pourrait s'écrire. Ou plutôt, seul celui qui a déjà vécu le sentiment sublime pourrait en approcher une lecture compréhensive. Seule la poésie, les métaphores, y donnent accès. Le temps, qui, sous notre hypothèse, est une émergence des histoires, disparaît dans le sentiment sublime en perdant son fil (le sens interne kantien) et sa « raison d'être », la finalité de l'histoire. Le temps – kantien ou issu de notre ontogénèse – s'anéantit bien dans le sublime.

Comme nous l'avons noté, on ne trouve le sublime dans la nature que si l'on est à même de vivre une telle expérience, et d'accepter l'effroi sans ciller, car sûr de la force inouïe que nous confère la liberté. Est-ce cela être philosophe ? Kant nous donne en exemple des militaires... Heidegger de son côté nous ouvre plutôt sur l'orient, et plus particulièrement le zen.

Heidegger et le zen

Dastur récapitule les différents points de contact entre Heidegger et la pensée orientale : le taoïsme, le bouddhisme, l'hindouisme, le zen⁴. Ceux-ci sont nombreux et la pensée du second Heidegger, comme son expression, en témoignent à de nombreux endroits.

¹ LYOTARD [LAS], pp. 134-135.

² LYOTARD [LAS], p. 136.

³ LYOTARD [LAS], p. 57.

⁴ « Il est d'ailleurs possible de trouver chez Heidegger lui-même les prémisses de ce dialogue avec l'Orient, et surtout avec l'Extrême-Orient, auquel Heidegger s'est très tôt intéressé. Dans la biographie qu'il lui consacre, Heinrich Wiegand Petzet raconte comment, au soir de sa conférence *Sur l'essence de la vérité*, à Brème, en

A titre d'exemple, dans un dialogue fictif Heidegger cherche à reproduire ce qui pourrait être un échange entre un maître et son disciple. Même s'il n'y a aucune asymétrie¹, l'on retrouve le principe de l'assertion brève, décalée, qui caractérise l'enseignement du maître bouddhiste². Mais, plus généralement, l'expression parfois difficile d'*Être et temps* s'est formellement transformée au fil du temps pour ajouter par son style une difficulté d'accès supplémentaire. Cette difficulté d'accès, nous le verrons lorsque nous parlerons des *koans*, ou des haïkus, est une façon – justement – d'accéder autrement à ce qui ne peut être logiquement exprimé.

1930, Heidegger avait tenu à lire publiquement une légende de Tchouang Tse et comment il apprit par la suite que Heidegger avait eu le projet de traduire le Tao Te King de Lao Tse. Heidegger s'est également intéressé au bouddhisme, comme le prouve sa rencontre en 1963, elle aussi narrée par Petzet, avec le moine thaïlandais Bikkhu Maha Mani. Auparavant, c'est à Medard Boss, qui est allé plusieurs fois en Inde, et qui lui a parlé de la pensée indienne qu'il déclarait, dans une lettre de novembre 1959 : « L'entretien qui portait sur l'Inde m'a en même temps montré que mes tentatives ne restent pas complètement isolées ». Et un peu plus tard, en mars 1960, il va jusqu'à lui demander de lui communiquer, s'il les trouve, les termes indiens qui désignent la différence ontologique, l'être et l'étant, la non-occultation et l'oubli. Mais c'est sans doute avec la pensée japonaise que le dialogue a été réellement entamé, comme en témoigne le fameux entretien avec un Japonais d'*Acheminement vers la parole*, écrit en 1953-1954, à l'occasion d'une visite du professeur Tezuka, de l'Université de Tokyo, dans lequel il est fait allusion au contact que Heidegger eut très tôt, comme ce fut aussi le cas de Husserl, avec de nombreux étudiants japonais, et en particulier à la fin des années vingt, avec le célèbre philosophe japonais, Kuki Shuzo. Car le point de rencontre entre la pensée orientale et celle dont Heidegger veut préparer la venue, c'est bien en effet celle de cette inapparence de l'être qui l'a conduit, dès 1939, à comprendre le néant comme le déploiement même de l'être en tant que celui-ci « ne se laisse pas comme l'étant représenter et produire objectivement ». Faisant référence au spectacle japonais du Nô, dans lequel c'est le vide de la scène qui permet seul l'apparition à travers le geste de l'acteur, du paysage, l'interlocuteur japonais de Heidegger explique qu'au Japon, la conférence de 1939 a été immédiatement comprise et qu'on s'est demandé comment on avait pu en Europe prendre dans un sens nihiliste ce « Rien » dont il est question, car, ajoute-t-il, « pour nous, le vide est le nom le plus haut pour cela que vous aimeriez pouvoir dire avec le mot être ». » (DASTUR [HPV], pp. 23-24).

¹ Le fait qu'il y ait symétrie témoigne en revanche selon nous de l'occidentalisme du XX^{ème} siècle d'Heidegger.

² « E. Mais, dès lors que nous nous représentons ce vers quoi notre attente est tournée et que nous l'amenons à se tenir devant nous, nous ne sommes plus en attente. – P. Dans l'attente, nous laissons ouvert ce vers quoi elle tend. – E. Pourquoi ? – P. Parce que l'attente s'engage elle-même dans ce qui est ouvert... – E. dans toute l'étendue du lointain... – P. près duquel elle trouve la durée où elle demeure. – S. Mais demeurer, c'est retourner. – E. L'Ouverture elle-même serait ce dont nous ne pourrions absolument rien faire, si ce n'est de tourner vers elle notre attente. – S. Or l'Ouverture est elle-même la libre Etendue... – P. en laquelle, étant en attente, nous sommes admis lorsque nous pensons. – S. Penser, ce serait alors arriver à la proximité du lointain. – E. Voilà, de l'essence de la pensée, une définition bien hardie qui nous tombe ainsi du ciel. – S. J'ai seulement résumé ce que nous venons de dire, sans m'en former une représentation. – P. Et pourtant, vous avez pensé à quelque chose. – S. Ou plutôt, à dire le vrai, j'étais en attente de quelque chose, sans savoir de quoi. – E. Mais d'où vient que subitement, vous ayez pu vous trouver en attente ? (...) – P. Parce que la parole n'est pas, n'est jamais, la représentation d'une chose, mais qu'elle indique quelque chose, c'est-à-dire que, le montrant, elle le maintient dans toute l'étendue de ce qu'il a de dicible. » (HEIDEGGER [H3&4], pp. 159-160).

Ce rapprochement entre Heidegger et le zen a donné lieu à des articles et des livres. Citons par exemple Stevens¹ et Duval².

Stevens décrit l'histoire du zen, issu du bouddhisme *chan*, et son importance dans la culture japonaise. Il fait ensuite le lien avec l'Allemagne et Heidegger. Il nous donne une première définition des *koans* et de leur usage : « l'exercice des *kong ngan* (en japonais: *koan*) qui, en court-circuitant la pensée logique, peuvent produire le choc libérant (à) une pensée vide d'objet et sans sujet, par le creusement de l'état interrogatif, par la méditation assise, par l'attention au va-et-vient du souffle, par la remémoration de l'état mental «oublié» qui précède toute représentation d'objet, par la concentration en la limpidité de l'état pré-discursif de l'esprit, la pratique du Chan délestant l'esprit de toute la présence massive de ce que le désir objectivant oppose au pur surgissement d'être oriente le pratiquant vers le *tseu sing* que l'on peut traduire peut-être par «nature authentique». Celle-ci n'est pas le *bodhi* [l'éveil³], mais elle peut y disposer l'esprit. L'homme n'a aucune prise sur le *bodhi*, celui-ci est un don sans auteur, il n'est promis à personne, il se produit ou non parfaitement imprévisible, parfaitement improbable. L'éclair de l'éveil, où le sens d'être est *sunyata*, «vide⁴», se produit en une éclipse, un instant qui n'est pas mesurable parce qu'il est le temps. »⁵

¹ Bernard STEVENS (1986) : « Pratique du Zen et pensée de l'être », *Revue Philosophique de Louvain*, dorénavant [PZPE]. Stevens a consacré l'essentiel de ses travaux au rapprochement des philosophies occidentales et orientales, principalement japonaise. L'on trouve sur son site une présentation programmatique de ce travail sur le dialogue interculturel en philosophie, dont voici un extrait qui exprime son regret du peu d'intérêt consacré en occident à la philosophie orientale : « Je viens d'évoquer les Asiatiques soucieux de dialogue. En effet, le dialogue philosophique dont je parle, on en trouve certes des ébauches en Asie, ou encore en Afrique, mais c'est en vain qu'on le chercherait au sein du discours philosophique occidental, satisfait, quant à lui, de son auto-enfermement. La phénoménologie elle-même, mises à part quelques remarques très vagues de Heidegger ou Gadamer, est resté singulièrement imperméable à toute interpellation par les autres cultures. Cela conduit à ce paradoxe proprement scandaleux, intellectuellement, selon lequel nous autres, philosophes occidentaux du 21ème siècle, sommes encore toujours plus proches de la pensée grecque d'il y a 2500 ans que de celle de nos contemporains, à l'autre extrémité de l'écoumène, et dont nous ignorons pratiquement tout. Mise à part la tentative exceptionnelle, mais aujourd'hui un peu désuète dans son expression, d'un Schopenhauer, jamais aucun philosophe occidental représentatif ne s'est posé la question de savoir si les cultures non occidentales pouvaient nourrir sa réflexion. Cet ethnocentrisme contient certainement une dimension idéologique, liée à l'impérialisme économique et politique occidental, et dont l'expression philosophique la plus explicite se retrouve très clairement dans la philosophie hégélienne de l'histoire. Mon effort aura donc été, en quelque sorte, de contrer l'impérialisme philosophique de l'Occident. »

² Jean-François DUVAL (2003), *Heidegger et le zen*, Editions présence, dorénavant [H&LZ].

³ « Ce qui alors répare l'oubli et dissipe l'illusion c'est le bodhi, l'éveil » (STEVENS [PZPE], p. 56)

⁴ « que Heidegger rapproche expressément [dans *Acheminement vers la parole*] de sa propre notion de néant ou «rien» lequel est «le Même» que «être». Et le Japonais confirme: « Pour nous le vide est le nom le plus haut pour cela que vous aimeriez pouvoir dire avec le mot « être » » (STEVENS [PZPE], p. 61). Varela propose d'ailleurs une traduction plus ouverte de *Sunyata* qui « est traduit d'habitude par « vacuité » ce qui donne l'impression trompeuse du vide. (...) *Sunya* vient de la racine *su*, que l'on a rendu par « enfler », « gonfler », selon deux acceptions : soit un espace creux, caverneux, soit, également, le caractère d'être plein, comme le ventre d'une femme enceinte. Les deux significations sont impliquées à titre égal dans les traditions bouddhistes, mais, malheureusement pour les lecteurs occidentaux, seul le premier sens a été conservé dans la traduction initiale (...). (...) plusieurs autres options s'avèrent plus pertinentes : la *plénitude* ou le caractère de ce qui est plein (*fullness*), l'interdépendance du champ tout entier des événements et du sens, l'*ouverture* (*openness*) ou bien la dimension d'ouverture. » (VARELA [LCC], pp. 375-376).

⁵ STEVENS [PZPE], pp. 58-59.

La tentation est grande de multiplier les rapprochements entre la pensée de l'Être d'Heidegger et le zen. Stevens résiste à des comparaisons trop rapides, refusant de s'appuyer sur de fausses proximités, notamment les contextes historiques et culturels, susceptibles de conduire à de fausses interprétations. En revanche, il lui paraît prudent de constater a minima que les deux se construisent autour d'un double refus : celui de la dualité sujet-objet (et de la seule considération comme étants-substances de ces derniers), et celui d'un vouloir subjectif (et de la pensée conceptuelle lorsqu'elle reste emprisonnée dans des fondements comme le principe d'identité et de non-contradiction).¹

Stevens montre également que le zen considéré isolément ne suffit peut-être pas à conduire à son terme le parallèle avec la pensée de l'Être. Dans le « jeu voilant-dévoilant de la vérité, qui se déploie dans la liberté du laisser-être les choses et dans l'oscillation entre menace de l'égarement et sauvegarde du mystère, déjà nous sentons que le rapport au Chan est peut-être davantage de proximité que d'identité (nous sommes proches de l'attitude orientale de consentement aux choses et à la terre). Et nous devinons que cette proximité sans identité indique peut-être un niveau bien plus profond de co-appartenance originaire. »² Stevens fait ici référence à la pensée chinoise. Avec la « méditation de l'Ereignis où se dit, en un mode de discours proche de la poésie, la remémoration de l'être (...) le dialogue avec l'Extrême-Orient peut être lu selon une nouvelle modalité du discours (...) nous abordons une dimension topologique (...) où l'homme dans son rapport aux choses n'est plus le centre d'attention mais où c'est l'être lui-même et l'ordre cosmique qui se disent dans l'énigme de la pensée poétifiante, attentive à l'appel lointain du silence. »³

Stevens nous ouvre alors à certaines caractéristiques de la langue chinoise sur lesquelles nous revenons plus bas et qui permettent de mieux comprendre ce qui fait la proximité avec Heidegger, par le refus du principe de non-contradiction, et la non-fixité de l'étant substantivé.⁴ La pratique du Chan issue de la Chine taoïste enseigne à n'être plus qu'une *expression du monde*. « Il s'agit pour le taoïsme en opposition aux structures culturelles et étatiques d'atteindre la liberté en épousant, dans le non-désir et le non-intervenir, le grand mouvement naturel du cosmos. Là s'inscrit la pratique du Chan. »⁵

¹ « On peut dire alors sans trop risquer de se compromettre que Chan et pensée de l'être se rejoignent moins en ce qu'ils affirment qu'en tout cela qu'ils rejettent. Il y a en effet un désaveu commun de la dualité sujet-objet et des diverses attitudes mentales corrélatives de celle-ci : l'existence menée par le vouloir subjectif, la substantialisation du sujet et de son objet, la re-présentation objectivante des choses et du monde, la spéculation métaphysique et toute pensée exclusivement conceptuelle c'est-à-dire, en somme, basée sur le principe d'identité et de non-contradiction. » (STEVENS [PZPE], p. 67).

² STEVENS [PZPE], p. 69. Stevens précise que la pensée orientale et extrême-orientale ne permettent d'ailleurs pas de suivre la pensée heideggérienne à son terme, notamment « Avec la quatrième étape, celle de l'histoire de l'être, nous sommes en pleine spécificité occidentale : le Chan, avions-nous dit, est volontairement an-historique. Or l'histoire de l'être c'est proprement le destin de l'Occident. »

³ STEVENS [PZPE], p. 70.

⁴ « La langue chinoise n'a pas notre syntaxe, notre netteté de distinction entre verbe et nom. Si elle est dynamisée par une polarisation de termes antinomiques, elle ne connaît pas le principe de contradiction. Ses mots ne sont pas des concepts définissables une fois pour toute selon le principe d'identité, mais des signes-constellations qui ap-présentent une réalité variable en fonction de la proximité des autres signes de l'énoncé. » (STEVENS [PZPE], p. 75).

⁵ STEVENS [PZPE], p. 75.

Chez Duval, l'on trouve une relecture assez orientée du second Heidegger¹, mais l'on y trouve également, comme chez Stevens, une réflexion sur la langue chinoise². D'une part, par son côté lâche en matière de grammaire notamment, cette langue permet d'importantes variations selon le contexte de l'énonciation. D'autre part, l'autonomisation des idéogrammes monosyllabiques favorise l'agencement et la mise en lien³.

L'on y retrouve aussi une introduction aux *koans*. Comme nous l'avons vu avec Stevens, les *koans* sont de brèves assertions ou anecdotes, ou échanges entre un maître et son disciple. D'apparence paradoxale, ou pour le moins énigmatique, ils visent à transmettre des éléments aidant le disciple à progresser sur sa voie.

On ne peut s'empêcher de faire le lien entre les *koans* et la pratique grecque (chez les philosophes cyniques notamment) du *souci de soi* telle que Foucault la présente : il s'agit pour le philosophe ou le maître de souci d'aider son élève à prendre conscience de ses errements, d'entrer dans un vrai travail, un véritable souci de soi, mais aussi d'inscrire là – non dans la mémoire mais quasiment dans le corps – des règles de vérité dont il pourra disposer chaque fois que la vie le demandera.

Le *koan* semble présenter une brutalité plus épurée encore que celle de la remise en cause qu'un Socrate ou qu'un philosophe cynique pouvait occasionner. La forme volontairement déstabilisante est aussi déterminante que le fond : « Le pire ennemi de l'expérience zen, au moins au début, est l'intellect qui persiste à vouloir distinguer entre sujet et objet. Il faut couper court à son expérience discriminante si l'on veut que la conscience zen se déploie, et le *ko-ân* est spécifiquement construit pour servir à cette fin. »⁴ « En fait, « méditation » n'est pas à entendre ici en un sens intellectualiste,

¹ Par exemple : « Il faut (bien plutôt) commencer par « s'étonner » devant le fait qu'en « moi » « quelque chose » d'inouï se réalise et qui est l'événement de la conscience comme événement par quoi la Réalité muette du Monde en sa force tacite devient conscience de soi. » (DUVAL [H&LZ], p. 30) ou « « Comprendre » les choses et leurs relations, ou croire le faire, n'est qu'un lointain écho de ce saisissement premier par quoi la nature humaine se sent prise dans le Jeu de la Nature, mise en jeu depuis toujours par « quelque chose » qui la pousse à prendre conscience du Jeu, à être la conscience du Jeu. C'est à partir de Là que doit être pensée la secrète complicité, la muette fraternité qui relie les êtres humains dans le Jeu du Monde dont leur « nature propre » les appelle à se mettre en quête, à se soucier de « ce qu'est » une telle mise en jeu dont ils *doivent* se préoccuper. » (DUVAL [H&LZ], p. 33).

² La langue chinoise est celle du bouddhisme zen, même si le zen est plutôt japonais que chinois.

³ « Dans ces langues [asiatiques] en effet le sens n'est pas donné par une proposition qui tiendrait sa rigueur d'une table de catégories a priori, mais il est laissé à la libre interprétation du lecteur. Suzuki [Daisetz Teitaro Suzuki 1870-1966, un des penseurs orientaux qui a le plus aidé à la découverte par l'Occident de la pensée bouddhiste et zen] nous dit à cet égard : « - Comme je l'ai noté ailleurs, le chinois est la langue par excellence du bouddhisme Zen. Comme les relations grammaticales y sont très lâches, l'interprétation du sens est souvent laissée, pour une grande part, à l'imagination et au jugement du lecteur, et pour cette raison même, une expression en apparence indifférente, tombant de la bouche du maître, peut se charger de signification » De manière plus précise, François Cheng nous dit : « - Par la structure équilibrée et comme nécessaire qui marque chacun d'entre eux (...), les idéogrammes se présentent non pas comme des marques arbitrairement imposées, mais comme autant d'êtres doués de volonté et d'unité interne. Cette conception, en Chine, des signes comme unités vivantes est renforcée encore par le fait que chaque idéogramme est monosyllabique et invariable, ce qui lui confère une autonomie en même temps qu'une grande mobilité quant à sa possibilité de se combiner avec d'autres idéogrammes... L'influence d'une représentation qui organise les liens et provoque les actes de signification, est ici décisive. » » (DUVAL [H&LZ], pp. 52-53)

⁴ Duval cite Suzuki (DUVAL [H&LZ], p. 63). « Adopté par les Maîtres des 10^{ème} et 11^{ème} siècles, l'exercice du *kô-an* fut « un moyen habile » pour régénérer l'expérience Zen menacée par l'aristocratie, le quietisme et la littérature des « histoires » (*houat'éou*), des conditions (*tsi-uan*) ou des « questions et réponses » (*mênta*)

car le *kô-an* est une énigme proposée par le maître au disciple afin de concentrer son énergie vitale et son énergie mentale – ce qui est d’ailleurs tout un – sur une association d’idée énigmatique, association qui purge l’activité psychique de toute autre idée, ce qui permet de déboucher brusquement sur la Dimension, par-delà les dualismes qui jusque-là faisaient obstacles. »¹

Si le *koan* est une énigme, celle-ci ne se résout donc pas par la réflexion, par une logique intellectuelle, ni d’ailleurs par une affection externe. La réflexion peut bien s’initier pour essayer de le « résoudre », mais elle se perd, ou elle bute sur des paradoxes qui la font s’enfermer dans des boucles miroitantes. La nécessité qu’impose le *koan* à changer de registre dans sa façon de penser, pour la dépasser, l’ouverture qu’il engendre dans nos structures sédimentées est d’un autre ordre. Il n’y a pas « compréhension » du *koan*, mais une transformation interne qui, comme dit Suzuki, entraîne une interjection « Ah ! », seule façon d’exprimer une réelle ouverture vers d’autres niveaux de pensée². Ces niveaux de pensée, nous y reviendrons ci-dessous avec les analyses de Bateson, ne sont pas des niveaux de type mystique, de mondes parallèles réservés aux initiés. Ou plutôt, ces mondes parallèles, cette initiation, sont bien accessibles à tous et à chacun dès lors qu’il est guidé.

Pour Duval, le *koan* est l’expérience de l’indicible qu’Heidegger suggère de vivre pour enfin entrer en philosophie : « le dépassement des dualismes n’aboutit pas à une conception particulière du monde, mais à une expérience du Monde »³. Il trouve dans la pensée extrême-orientale, comme Stevens, le même rapport à la *négation* qu’Heidegger, en opposition avec la pensée occidentale. Il y trouve également la même vision négative du « calcul », qui ne peut permettre l’ouverture, qui bien au contraire l’obscurcit, qu’il faut dépasser. Le monde reste le monde une fois ouvert, mais celui qui réussit à s’y trouver ne le mesure ni ne le calcule plus⁴.

Le vouloir occidental, son calcul délibéré pour parvenir à une fin, ne permet pas cet accès à la *clairière* : « - « L’art véritable, s’écria le Maître, est sans but, sans intention. Plus obstinément vous persévèrerez à vouloir apprendre à lâcher la flèche en vue d’atteindre sûrement un objectif, moins vous y réussirez, plus le but s’éloignera de vous. Ce qui pour vous est un obstacle, c’est votre volonté trop tendue vers une fin. Vous pensez que ce que vous ne faites pas vous-même ne se produira pas. » »⁵

qui renforçaient l’intellectualisme et faisaient prendre les moyens pour des fins. Mais c’est surtout Hakuin (1685-1768) qui, au Japon, systématisa la méditation graduelle des *kô-ans*. » (DUVAL [H&LZ], pp. 63-64).

¹ DUVAL [H&LZ], pp. 63-64.

² « Suzuki qualifie des mots suivants le moment de la résolution qui doit s’opérer dans la méditation du *kô-an* : - « Il ne serait donc pas correct de dire que le *kô-an* est compris, car au moment où se fait la compréhension, il n’existe plus de *kô-an* séparé de l’esprit. Il ne serait pas correct non plus de dire que c’est l’esprit qui se comprend lui-même, car la compréhension est une réflexion, une répercussion ; un esprit est la reconstruction de la compréhension. Il n’y a encore aucun jugement, aucun sujet, aucun prédicat ; il y a simplement quelque chose comme l’exclamation : « Ah ! » ». » (DUVAL [H&LZ], pp. 63-64).

³ DUVAL [H&LZ], p. 65.

⁴ (il cite Allan Watts) : « - « Le monde n’est pas une illusion mentale en ce sens que, pour le sujet libéré (*jivansmukta*) il n’y aurait rien à voir, sinon un vide uniforme. Il voit le monde comme nous, mais il ne le mesure pas, ne le divise pas de la même manière. » » (DUVAL [H&LZ], p. 81).

⁵ Eugen HERRIGEL [1953] : *Le zen dans l’art chevaleresque du tir à l’arc*, p.24, dorénavant [ACTA]. L’on ne peut résister toutefois à citer la conclusion de la préface de ce livre, rédigée par Suzuki : « Lorsqu’un homme est parvenu à cet état de développement « spirituel », il est un artiste Zen de la vie. Il n’a pas besoin, comme le peintre, de toiles, de pinceaux et de couleurs ; il ne lui faut pas, comme à l’archer, l’arc, la flèche, la cible et tous les accessoires. Il a ses membres, son corps, sa tête et tout ce qui s’y rattache. Sa vie de Zen s’exprime au moyen de tous ces « outils », importants pour sa manifestation. Ses mains et ses pieds sont les pinceaux ;

Le temps chinois

Stevens et Duval nous ont invité à considérer la langue chinoise, et la forme de pensée qui semble lui être associée, en écho à cette pensée du miroitement que nous voulons construire. Pour aller plus loin, nous adoptons maintenant le regard que nous offre Jullien sur la culture chinoise¹. Celui-ci nous invite à envisager les catégories de *process*, de *moment* et de *système régulé*.

Le premier élément remarquable dans la langue chinoise est l'absence de sujet et de temps (grammaticaux)². Nous avons déjà souligné que l'autonomie des idéogrammes et l'absence de temps grammaticaux offrent une logique d'assemblage dans lequel rien n'indique l'option de lecture ou d'énonciation, contrairement à ce que font la grammaire grecque ou plus généralement les grammaires occidentales. Plus généralement, la grammaire chinoise n'offre pas les contraintes visibles utiles au choix du sens : pas de déclinaison, de conjugaison, de passif, d'actif, de pluriel de singulier, de temps, de mode³.

Plutôt que d'offrir ces options à l'énoncé, la langue chinoise vise un principe de *formulation*, formulation qui, au fil des échanges, devient valide et s'inscrit en tant que telle, en tant que formule unitaire : « J'appellerai *formulation* cette « forme » en réduction, et même la plus concise, qui, une fois parvenue à ce point d'épure et de fonctionnalité, est définitive et n'a plus à varier. (...) la formule condense une solution de façon typée, à la manière d'un procédé, et, une fois adoptée, elle n'a plus qu'à être mémorisée et réutilisée – la formule *sert* et est anti-spéculative. (...) une formule est viable, ou valide, plutôt que vraie ; son critère est de fonctionnalité. »⁴

Ainsi serait court-circuité le long chemin de l'apprentissage que nous avons décrit, l'abstraction progressive via les échanges multiples, le passage du présent continu au présent d'universalisation.

l'univers entier est la toile sur laquelle il peint sa vie pendant 70, 80 ou même 90 ans. Ce tableau s'appelle « l'histoire ». »

¹ L'Unesco en 1975 avait publié une étude sur les cultures et le temps, introduite par Ricœur, et couvrant notamment la Chine, l'Inde, le monde arabo-musulman, et la culture Bantu (Paul RICŒUR, Claude LARRE, Bettina BAÜMER, Alexis KAGAME, G.E.R. LLOYD, André NEHER, Germano PATTARO, Louis GARDET, Abdelmajid MEZIANE et A. Y. GOUREVITCH (1975) : *Les cultures et le temps*, Payot/Unesco, dorénavant [LCLT]). Ricœur y notait plusieurs niveaux de diversité : un niveau grammatical (qui tient aux mots et à la syntaxe du temps), un niveau se rapportant aux formes de discours et un niveau de nature conceptuelle, réclamant parfois (c'est notamment explicite dans l'étude sur la culture Bantu) une véritable « transcatégorisation » plus qu'une simple traduction. Ricœur analysait également les différences liées à une « fondation des choses dans une Parole créatrice » : en effet une étude était consacrée à la conception chrétienne du temps, une autre à la vision du temps et de l'histoire dans la culture juive. Nous ne pouvons reprendre ici la richesse de ces analyses. Notons que l'étude sur la Chine, conduite par Claude Larre, confirme (et détaille) les éléments présentés ci-dessus.

² François JULLIEN (2012), *Entrer dans une pensée*, Gallimard, nrf, dorénavant [ED1P], p.136.

³ « cet outil fait de la phrase un assemblage érigé sur fond de cas distincts entre lesquels on opte. La grammaire est cette panoplie. La langue grecque, ouvrant largement la gamme de ses modalités, a particulièrement développé ce système de choix à partir desquels on pense – *legein* en grec (d'où vient *logos*) ne signifie-t-il pas primitivement à la fois l'un et l'autre : « rassembler » et « choisir » ? Or en va-t-il de même en chinois, langue quasiment sans grammaire qui ne décline ni ne conjugue, ne marque morphologiquement ni le passif ni l'actif, ni le pluriel ni le singulier, ni temps ni mode, donc *se conçoit si peu en système de cas* ? » (JULLIEN [ED1P], p. 136).

⁴ JULLIEN [ED1P], p. 137. On ne peut s'empêcher ici encore de penser à la *paraskeuê* telle que nous la présente Foucault (voir *Chapitre 5*).

Non qu'il n'y aurait pas de récit dans la langue chinoise, mais il n'y aurait pas la même fonction ontogénétique. Le temps dans son déroulé ne serait pas le compagnon de cet apprentissage.

Le moment, les saisons

La représentation du temps paraît de fait à Jullien l'une des différences essentielles entre les pensées occidentale et chinoise. Le temps qui envelopperait l'ensemble des *moments* et des *durées* – les deux concepts temporels qui ressortent de la lecture qu'il fait de la langue chinoise – n'est pas verbalisé en tant que tel¹.

Le temps chinois est d'une certaine façon à l'opposé du temps configuré que nous avons étudié précédemment via la narration. Il ne se déroule pas, ni le long d'un fil, ni au sein d'une histoire. Jullien insiste sur cette différence avec la pensée grecque². La langue chinoise ne dit pas « le sens de la vie »³. Pour lui, « la Chine a pensé l'absolu » mais pas « l'éternel », elle « n'a donc pas *inscrit* le temps – ne l'a pas dû. »⁴

Les concepts temporels ne sont donc pas les mêmes. Si nous avons déjà travaillé celui de durée avec Bergson, qui l'opposait au temps linéaire des physiciens, le moment chinois est bien plus différent encore de ce temps idéalisé par un fil : « Un moment n'a pas début et fin, mais il s'ouvre et se referme ; il ne se définit pas par des extrémités mais, *en se creusant*, il se borde de seuils et de degrés : à la différence du temps qui est extensif, le moment est un intensif (...) c'est dans le moment que la vie trouve sa seule dimension d'infini – il est un inépuisable. »⁵ Réussir à imaginer de tels concepts lorsque l'on est un occidental n'est pas aisé. Densifier le moment, lui donner la profondeur jusqu'à retrouver l'infini est un exercice aussi riche que vertigineux.

Il convient de ne pas considérer – ce qui est difficile – cette intensité comme « le » moment clef d'un mouvement. Non, cette intensité est celle d'un monde qui s'ouvre : le *moment* « n'est pas la simple contraction du « mouvement », conçue dans une perspective physique et composant un temps homogène (...) mais il porte en lui la marque intrinsèque d'une opportunité qu'il invite à percevoir et qu'il convient d'épouser. Comme tel, il est inséparable d'une situation, traversé par une propension. »⁶

Ce creusement, ce déplié, est une ouverture en « opportunité et disponibilité ». La disponibilité réclame de se « garder d'anticiper ». Car il n'y a pas dans la pensée chinoise passé, présent, futur, il y a « non pas trois termes, mais deux, et chacun est en cours : « le passé qui s'en va / le présent

¹ « Car la Chine a pensé le « moment » saisonnier et la « durée », mais non pas une enveloppe qui les contienne également tous deux, et qui serait le « temps » homogène – abstrait. (...) Y aurait-il donc une alternative à la pensée du temps ? » (François JULLIEN (2001) : *Du « temps »*, Le Livre de poche, biblio essais, dorénavant [DT], p. 8). « Et pourtant les Chinois ont très tôt mis au point la mesure rigoureuse des moments du jour (...). Et pourtant les Chinois ont mis passionnément au point leur calendrier (...). Et pourtant les Chinois ont été les maîtres de l'historiographie (...) comme une histoire globale des transformations de la société » (*ibid.*, pp. 71-72). « (...) ils en ont traduit – dû traduire – le terme en forgeant un néologisme, *via* le japonais, lorsqu'ils ont rencontré la pensée européenne, à la fin du XIX^{ème} siècle. « Temps » a été traduit en chinois comme l'« entre-moments » (...) parallèlement à l'espace comme « entre-vide ». » (*ibid.*, p. 73).

² « Car, pour sortir du cours du temps, il faut commencer par se défaire de la *dis-cursivité* propre à la parole ; et c'est à quoi sert la fable – muthos – affichant celle-ci pour mieux nous faire entendre qu'il faudra s'en défaire et qu'elle n'est qu'une image. » (JULLIEN [DT], pp. 31-32).

³ JULLIEN [DT], p. 234.

⁴ JULLIEN [DT], p. 33.

⁵ JULLIEN [DT], p. 220.

⁶ JULLIEN [DT], p. 61.

qui s'en vient » (...) Entre eux s'opère une constante transition. »¹ « Il faut envisager le moment, non comme un laps de temps, mais comme une occasion, ou plutôt comme une « occurrence » – le concept en est à forger. »² L'idée d'*occurrence* nous paraît particulièrement intéressante car elle renvoie à l'événement autant qu'à un contexte, à un hasard autant qu'à la matérialisation d'une structure sous-jacente.

Jullien essaie de nous faire pressentir cette idée de moment à partir d'une pensée occidentale, celle de Montaigne, qui « suggère, non pas de vivre au présent, mais de vivre « à propos ». Discrètement, cet « à propos » nous sort de la pensée du temps. »³ L'on peut retrouver alors l'idée heideggérienne de *concordance*. Il faut pour cela reprendre également l'idée de l'étant comme monde d'interrelations et non comme objet seul, isolé. Il faut peut-être imaginer que l'ontologie sous-jacente à notre ontogénèse soit effectivement également un monde de *moments*⁴. Mais sous le terme de *moment* peuvent se retrouver de nombreuses « configurations » – brèves ou étendues, dirions-nous avec notre vision du temps d'occidentaux. Le *moment* n'est justement pas à « limiter » à ces courts instants « clefs » du mouvement avons-nous dit. Une vision fractionnaire du monde, où, quelle que soit l'échelle⁵, l'on retrouve le même « dessin » de la réalité, n'est pas non plus ce que nous en comprenons.

Il s'agit plutôt, à chaque fois, de s'emplir de ce monde contenu dans ce moment, et de s'y installer. La *concordance* heideggérienne devient alors la *congruence* de Jullien : « (...) ce que j'ai choisi d'appeler la *congruence*, « Con-gru » signifiant, au sens propre, ce qui est parfaitement adapté à un moment – situation ; ce congru est l'« à propos », son accord se déploie sur le plan, non du connaître (ou de l'agir), mais du « vivre ». »⁶ Une philosophie de vie accompagne cet à-propos, comme pour Montaigne : « Qui « trouve la paix dans le moment et réside dans [la capacité] à se conformer » n'est plus accessible à la joie ou à la tristesse selon qu'il perd ou qu'il gagne. »⁷ C'est d'ailleurs là un autre point clef de la vision de la pensée chinoise que nous dévoile Jullien. Les catégories chinoises sont en ligne avec une philosophie de la vie.

Le process et la régulation

Nous avons bâti notre analyse dans la première partie de notre travail sur la réponse à la question *Pourquoi ?*. Jullien nous explique que la pensée chinoise ne pose pas cette question ni ne vise à y répondre. Elle vise plutôt à « *dissoudre l'étrangeté* ». Nous avons vu et reverrons à propos de l'injustice dans la *Seconde partie*, que les éléments qui ne s'intègrent pas spontanément à une « histoire », s'ils ne sont pas tout simplement laissés de côté, non-vus, suscitent une réécriture des histoires déjà vécues ou provoquent une incompréhension ouvrant sur le sentiment d'injustice.

Dissoudre l'étrangeté est de fait une autre façon d'absorber la discordance. Pour cela, il ne s'agit pas de trouver du *sens*, mais de mettre en place la *cohérence*. La *cohérence* ne vise pas le sens, qui reste trop prisonnier d'une lecture téléologique, que notre culture, justement au travers de la

¹ JULLIEN [DT], p. 67.

² JULLIEN [DT], p. 9.

³ JULLIEN [DT], p. 9.

⁴ L'ontologie de Whitehead est déjà tellement difficile à conceptualiser, et tellement spéculative, que nous nous sommes gardé d'en proposer des approfondissements. Celui que le concept intensif de moment suggère pourrait en être un.

⁵ Dans la théorie fractale, l'échelle, est une échelle de distance, non de temps, mais elle a été appliquée également à des séries temporelles.

⁶ JULLIEN [DT], p. 224.

⁷ JULLIEN [DT], p. 227.

narration, dramatise chaque fois. La *cohérence*, à l'inverse, vise le fonctionnement régulé, le rituel d'une certaine manière, qui fait tenir ensemble un *dispositif* où les choses et les actions sont chacune à leur place, au bon moment. Ce qui doit qualifier un *dispositif*, c'est sa *viabilité*.¹

Il n'est pas facile de savoir jusqu'à quel point les deux modes d'absorption de la discordance (narrativité ou dissolution de l'étrangeté) diffèrent. L'histoire en effet peut n'avoir pas ce caractère dramatique, et simplement s'appuyer sur des éléments a priori discordants, mais qui, dans le déroulé de l'histoire, se répondent. Jullien néanmoins insiste : « s'il n'y a pas de chaos qui menace et dont il faille triompher, s'il n'est pas de force opposée qu'il faille affronter, il n'y a pas non plus de *récit* possible. (...) il n'y a rien non plus à raconter. (...) sans négatif, pas d'« histoire ». »² Nous avons noté déjà la façon dont justement la négation ne s'exprime pas, la façon dont les contraires s'opposent sans se nier. La différence de nos pensées n'est peut-être pas tant dans cet accès configurant qu'est la synthèse de l'hétérogène, que dans notre lecture de cette synthèse sous forme d'intrigue, d'emblée dramatisée³.

Mais un second aspect justifierait également l'*étrangeté* de la narration dans la pensée chinoise, au moins à des fins de cohérence. Ce second aspect, plus radical encore, est le recours en Occident à la causalité, notamment explicative. Jullien note que la pensée chinoise, pour le moins dans les lectures et relectures du texte fondateur⁴, n'a pas recours à une logique causale. Cette pensée, plutôt que d'expliquer causalement ou finalement, éclaire la *processivité* du moment, c'est-à-dire, « sa capacité d'être un procès qui se renouvelle de lui-même, de phase en phase, et ne dévie pas »⁵.

« La Chine était conduite à penser, non le « temps », mais le *procès*. »⁶ Il s'agit là d'un process non configuré téléologiquement. Il assure une fonction, donc inévitablement le process a sa place au sens téléologique dans l'organisation de la vie. Mais cette organisation, au niveau du processus

¹ « Le Sens appelle, incite ; il prend souche dans du manque, ouvre sur un au-delà (...) répond à de l'inquiétude. Or la Cohérence, quant à elle, ne (se) passionne pas ; elle ne veut rien découvrir qui se cache, (...) indissociable (...) du rituel ; le rituel, attentif qu'est seulement celui-ci à ce qui serait correctement (« droitement ») *fonctionnel*. (...) la régulation incarnant cette Cohérence ne laisse pas de place, effectivement, au dramatique ; elle se défie du pathétique. Car cette « co-hérence » fait « tenir ensemble », strictement parlant, au lieu de suivre la déchirure et d'aventureusement explorer. Au lieu de mettre en route une Histoire (...) elle met en place un *dispositif* (celui de la réalité-viabilité, (...)). Loin de répondre à un pourquoi, elle se propose de dissoudre l'étrangeté. » (JULLIEN [ED1P], pp. 76-77).

² JULLIEN [ED1P], p. 96.

³ On ne peut que rapprocher les analyses de Bateson à propos de la musique balinaise et de l'art balinaï plus généralement, où il remarque l'absence de point culminant : « on n'y trouve pas le type d'intensité croissante et de structure paroxystique qui caractérise la musique occidentale, mais une progression plutôt formelle ». Son regard d'anthropologue fait le lien avec la pratique balinaise d'évitement en cas de conflit, mais après un moment de reconnaissance formelle – devant autorité – de l'existence d'un différent. (BATESON [VEE1], p. 125).

⁴ Dans *Entrer dans une pensée*, Jullien travaille « une première phrase de chinois », « en tête du plus ancien livre de la Chine (...) le *Yi-jing* (*Yi-king*) ou « Classique du changement » » (JULLIEN [ED1P], p. 43).

⁵ « Ni dans la formule initiale, ni dans son commentaire confucéen (contemporain de Platon), ni même dans celui du XVII^e siècle (...) n'apparaît de *causalité* (...). Ces énoncés n'« expliquent » pas – que font-ils donc ? Ni n'est envisagée non plus quelque finalité que ce soit. (...) la pensée chinoise, au lieu d'« expliquer » l'avènement du monde par la *causalité*, en éclaire (...) la *processivité*, c'est-à-dire sa capacité d'être un procès qui se renouvelle de lui-même, de phase en phase, et ne dévie pas (et la sagesse (...) est de se mettre en phase). » (JULLIEN [ED1P], p. 140).

⁶ JULLIEN [DT], p. 27.

comme au niveau global¹, échappe à toute dimension téléologique. Le process global est par essence régulé et nous nous inscrivons en son sein comme autant de process interdépendants. Le propre d'un process est d'être « précisément sans sujet »².

Jullien oppose ainsi « une intelligence de processivité et d'opérativité » par opposition à l'intelligence symbolisante qui abstrait, qui « transforme l'enchaînement du récit en nécessité intérieure reposant sur la seule argumentation. »³

La régulation est une caractéristique essentielle d'un process. Dans la pensée chinoise, « le régulé est le vital. »⁴ Ce qui demeure, ce n'est pas la substance, c'est le process. Ainsi, au sein du process, au sein du moment, se trouvent les éléments qui en permettent la régulation. Ce ne sont pas des « forces » de rappel, puisqu'il n'y a pas de lecture causale. Mais les éléments qui se pondèrent entre eux, qui s'harmonisent comme on peut le dire d'un ballet, ou d'un tableau. La danse des différents éléments ne se répond même pas l'une l'autre, elles sont, et sont l'une pour l'autre au sein de ce process parce que nous en éclairons la régulation.

L'on comprend que Jullien voie lui aussi des convergences avec la pensée d'Heidegger. Celle qu'il souligne est sans doute la plus fondamentale : « l'être au monde est un phénomène unitaire »⁵, le soi et le monde se mélange, il n'y a pas de dehors et de dedans. Les outils ne sont pas des objets sans renvoi à une utilisation, à un ensemble d'autres outils. C'est d'ailleurs une telle vision que nous appelons systémique. Ce qui ne veut à aucun moment dire, nous le rappelons, que la pensée puisse être un *système* de pensée. Non, l'idée est celle d'une compréhension du monde, forcément non fermée sur elle-même, qui lie chacun à chacun, chaque étant à chaque monde, sans pour autant jamais être sûr de cette lecture distinguant les *chacuns*, distinguant les étants les uns des autres. C'est au sein d'un tel système, et éventuellement à différents niveaux – dont celui du *modélisateur*, le *Dasein* dans le monde, comme celui du *Da-sein* vivant la concordance, dans l'ouverture de l'Etre – qu'il nous faut nous penser. Bien sûr, dans le moment du *Dasein*, dans le monde, nous sommes dans l'univers des calculs, de la spéculation, de l'anticipation, autant de catégories étrangères à la pensée chinoise et auxquelles le second Heidegger aurait aimé échapper⁶.

¹ « Le monde entier est en cours, le monde entier *est cours*, tout le réel n'étant fait que de processus particuliers, à plus ou moins vaste échelle, chacun évoluant selon son rythme propre et coopérant, à partir du stade le plus infime, à cette communauté du « Ciel » ou du Procès. » (JULLIEN [DT], pp. 95-96).

² « La question est décisive, en effet : faut-il toujours, comme en bonne logique aristotélicienne, un « ce qui » support-substrat de l'énonciation ? (...) dans la phrase chinoise, le rapport prédicatif demeure lâche, non rigoureux ou non contraignant : non assigné (dans quelque sujet supposé) ; la question du « ce qui » s'y défait. Car, sous cette figure de la capacité initiatrice, il est question d'une opérativité, se développant de phase en phase, ou d'un moment au suivant (...) ; comme telle, elle est précisément sans sujet (ce qui, sait-on, est le propre d'un procès). » (JULLIEN [ED1P], pp. 157-158).

³ JULLIEN [ED1P], p. 182.

⁴ JULLIEN [DT], p. 94.

⁵ JULLIEN [DT], p. 237.

⁶ A suivre Jullien, le concept d'ouverture heideggérien ne peut pas être celui de la pensée chinoise : dans *Etre et temps* l'ouverture va avec la résolution devançante, assez opposée à la vision chinoise : « Ayant modélisé et projeté (...) on ne peut plus épouser « comme cela vient ». » (JULLIEN [DT], pp. 274-275). Mais le second Heidegger, thématissant l'attente, cherche justement à dire ce que veut dire vivre « comme cela vient ». L'ouverture est alors moins celle du *Dasein* que celle de l'ouverture de l'Etre.

Métaphore vive et rupture de niveau

Heidegger et la poésie

Qu'est-ce que la poésie sinon ce raccourci phénoménal vers d'autres mondes. Ouvrir des portes subversivement, par l'agencement métaphorique, l'incohérence apparente qui force notre esprit, dans son incessante volonté d'absorption du nouveau, à relier ce qui relevait juste avant d'histoires distantes. Et faire ressentir en quelques lignes ce qu'un roman entier ne saurait transmettre. N'est-ce pas là également le principe des *koans*, avec une finalité d'émancipation plus claire ?

Nous avons vu qu'Heidegger trouvait en la poésie un support à sa pensée. D'une part il l'opposait au monde de la mesure et du calcul¹, d'autre part, il y voyait une dimension ontologique². Certains de ses propos pourraient aisément être attribués à Ricœur : « le mot à peine remarqué d'Aristote, dans sa *Poétique*, demeure toujours valable, selon lequel la création poétique est plus vraie que l'exploration méthodique de l'étant. »³ Stevens interprète joliment la pensée d'Heidegger à propos de la poésie : « Le poète est le messenger de l'être. »⁴ Mais c'est Duleau qui en propose l'analyse la plus éclairante : de fait, la *poiësis* chez Heidegger a cette dimension ontologique de « création radicale », d'une « bascule »⁵. Elle n'est plus discours mais une « adresse », « un appel »⁶.

Heidegger ne va toutefois pas élaborer aussi loin que Ricœur cette question ontologique du poème, car le terme de poésie est considéré chez lui comme plus générique ; il recouvre l'ensemble des écrits des poètes, plus que les constructions littéraires en tant que telles. Ricœur, lui, va se concentrer spécifiquement sur le moment de jaillissement ontologique du poème dont la métaphore est l'archétype. Certes, Heidegger ressent également la richesse de cette bascule de l'esprit et l'équivoque, au cœur de la métaphore, à laquelle nous avons déjà consacré un chapitre, est bien présente dans la pensée heideggérienne du langage⁷.

Heidegger toutefois survalorise dans le poème sa dimension artistique au sens où, hors du monde, le poème serait un dire qui se soustrairait à l'exigence de l'information, résistant au calcul⁸, et

¹ « Il se pourrait que notre habitation sans poésie, son impuissance à prendre la mesure, provinssent d'un étrange excès, d'une fureur de mesure et de calcul. » (HEIDEGGER [E&C], p.244).

² « La poésie est le véritable « faire habiter ». Seulement par quel moyen parvenons-nous à une habitation ? Par le « bâtir ». En tant que faire habiter, la poésie est un « bâtir ». » (HEIDEGGER [E&C], p.227).

³ HEIDEGGER [Q3&4], p. 125 – Lettre sur l'humanisme.

⁴ « L'homme ne peut dire l'être que pour autant que c'est l'être lui-même qui s'annonce et fait-signer dans le déploiement originnaire du langage qui est poème. Le poète est le messenger de l'être. » (STEVENS [PZPE], p. 71).

⁵ « La *poiësis*, telle qu'elle se trouve définie par Platon dans *Le Banquet*, n'est rien moins que « le passage d'un non-être à l'être ». La *poiësis*, c'est ainsi l'idée d'une création radicale, qui fait instantanément basculer la chose de l'ombre à la lumière, de l'obscur jusqu'au clair, ontologiquement parlant, de l'absence à la présence, du rien jusqu'au quelque chose. C'est ce qu'on peut appeler la fonction « adamique » de la parole en faisant référence au passage de la Genèse où Dieu demande à Adam de nommer les êtres et les choses, de les appeler, pour que leur présence soit parachevée, qu'ils puissent enfin pleinement être. » (DULAU [HPAP], p. 157).

⁶ « Plus originel et plus principal que le discours rationnel philosophique et ontologique est le discours poétique qui justement n'est pas un discours, mais une adresse, un appel, le récipiendaire d'une injonction de l'être. » (DULAU [HPAP], p.129).

⁷ « (...) l'équivocité constitutive du langage est la condition de l'exigence interprétative de celui-ci et donc la condition d'accès à la vérité et à l'identité. » (DULAU [HPAP], p. 135).

⁸ « Le poème est un dire qui se soustrait à l'exigence de l'information, qui résiste au calcul et à la prévision. Alors qu'on peut bien s'attendre à ce qu'un professeur, un homme politique, ou un parent va nous dire, on ne peut jamais vraiment s'attendre à ce qui nous sera livré par le poème. Pourtant, et là réside le merveilleux

n'exploite pas conceptuellement, explicitement – alors même qu'il la pratique – la dimension émancipatrice et pédagogique de la poésie. Il est vrai que rendre au *Dasein* une telle capacité ontologique ne s'inscrit pas bien dans l'ontologie du second Heidegger.

Cette seule dimension artistique qui surprend et rassure, attise et satisfait, n'est d'ailleurs pas le seul fait du poème comme pièce d'écriture. Elle vaut pour n'importe quelle œuvre d'art. mais, dès lors, cette phénoménologie-là est totalement contingente, historique, et ne permet pas d'en penser sa puissance. D'ailleurs pourquoi tels ou tels poèmes ? tous les poèmes ? cela dépend de l'auditeur, bien sûr. De fait, tout cela est vrai de toute histoire et de tout dénouement... de toute découverte du monde. L'on note également la nécessité de canons « locaux » permettant à la poésie d'apparaître – d'être entendue. Par ailleurs, tout cela vaut pour une « belle » mélodie, ou thème, qu'il s'agisse de Liszt, des Beatles ou de Bach. La « parole » y perd un peu de son argument de la rencontre du sens et du son évoqué à propos du poème.

Il était donc possible d'aller ontologiquement plus loin. L'analyse ricœurienne de la métaphore est une telle tentative. Dans une étrange ressemblance, mais avec une visée pédagogique qui dépasse l'émergence ontologique, la pratique du *koan* élargit encore l'ouverture de cette *logique* du miroitement. Nous allons successivement présenter les deux mécanismes avant d'aborder la question des niveaux de communication, au sein desquels Bateson construit son analyse du *double bind*.

Le processus métaphorique

Le *muthos* et la *mimèsis* ont d'emblée en visée l'accès à une forme de vérité universelle, qui élargit l'ontologie au-delà de la matière. Plus la forme se ramasse en une unité de style, la poésie pure, plus ces lignes se densifient, pour donner les règles que nous avons appelées le présent d'universalisation. Il ne s'agit pas seulement de maximes formelles (comme nous venons de le voir pour les idéogrammes et la « formulation », ou comme nous l'avons vu avec la *paraskeuê* et l'ascèse antique que rappelle Foucault), puisque certaines règles, indicibles, insaisissables, *incapturables* dans la configuration narrative, doivent également pouvoir être transmises. « C'est cette fonction d'ordre qui permet de dire que la poésie est « plus philosophique... que l'histoire » ; celle-ci nous raconte ce qui est arrivé, la poésie ce qui aurait pu arriver ; l'histoire est dans le particulier, la poésie s'élève à l'universel : entendons par universel la sorte de chose qu'un certain type d'homme dira ou fera « vraisemblablement ou nécessairement » ; à travers ce type, l'auditeur « ajoute foi au possible ». Une tension se révèle ainsi, au cœur même de la *mimèsis*, entre la soumission au réel – l'action humaine – et le travail créateur qui est la poésie elle-même ».¹ Mais l'argument ici vaut autant pour le récit de fiction que pour le poème au sens strict. Ce dernier va encore plus loin sur le plan ontologique de dévoilement du nouveau.

L'apprentissage vu comme ontogénèse a montré comment la redondance construit au fur et à mesure qu'elle abstrait et identifie. Le réel « s'affine » par recoupement et démembrement : « Le sens de la phrase ne résulte pas de celui des mots, mais celui-ci procède du démembrement de la

de l'expérience de l'œuvre d'art, dès lors que nous l'avons entendu, le poème s'impose à nous comme ce qu'en réalité nous avons toujours eu besoin d'entendre, sans même nous en rendre compte. Le poème semble ainsi satisfaire un désir, combler un manque, qu'il a créé de lui-même. Il est simultanément un éveil du désir et un assouvissement de celui-ci. Nous ne pouvions pas nous attendre à ce qu'une parole si inouïe puisse être dite, mais une fois qu'elle a été dite et que nous l'avons accueillie, nous ne pouvons plus ne pas l'entendre, et il nous semble qu'elle a toujours été là, prononcée près de notre oreille, mais que simplement, nous ne l'écoutions pas. » (DULAU [HPAP], p. 170).

¹ RICŒUR [LMV], p. 56

phrase et de l'isolement d'une de ses parties. »¹ Par construction, cette abstraction/extraction du sens des mots relève d'un contexte qui s'est révélé suffisamment régulier pour stabiliser l'usage des mots, puis leurs sens « universalisés ». L'emploi poétique des mots peut alors travailler le « jeu » qui par essence entoure chaque « définition » sédimentée, car « le sens des mots doit être à chaque fois « deviné » sans que jamais on puisse faire fond sur une stabilité acquise. »² Pour effectuer un tel travail, l'imagination est requise, l'imagination productrice, celle des variations imaginatives. C'est elle qui nous donne « cette compétence, cette capacité à produire de nouvelles espèces logiques par assimilation prédicative et à les produire en dépit de – et grâce à – la différence initiale entre les termes qui résistent à l'assimilation. »³

Ricœur a toujours rendu central le rôle de l'imagination, contrairement à la plupart des philosophes, qui se méfient de cette catégorie. Pour Ricœur, c'est l'imagination qui permet les variations ouvrant à la production de nouveau et ouvrant à l'initiative. Le langage est le support à cette production imaginative. L'imagination a pour Ricœur une fonction qui nous désengage du monde, un état particulier qui offre la possibilité d'aller au-delà du lien direct avec le déroulé prévisible, un état où règne le « comme si », mais qui ne s'initie que sur le terreau du récit du moment. La métaphore est pour Ricœur l'archétype de cette fonction⁴. Et la métaphore est pour Ricœur l'essence du poème.⁵

Grâce à la métaphore, Ricœur peut inverser la question de l'équivoque liée à la contingence de l'interprétation de sa phénoménologie herméneutique. Une lecture directe de la métaphore offre en effet une signification primaire mais éveille, « libère », par une forme de paradoxe ou « d'absurdité logique », une signification secondaire émergente, qui n'a d'existence que dans l'instant. « Comment parler de vérité de l'explication » dans une telle configuration miroitante ?⁶ La vérité, la réalité, la référence « vacillent », dit-il. Le poème ou la métaphore font « mieux » que

¹ RICŒUR [LMV], p. 102. Si « le pouvoir de la métaphore (serait) [est] de briser une catégorisation antérieure afin d'établir de nouvelles frontières logiques sur les ruines des précédentes » alors cette « dynamique de pensée » est la « même que celle qui engendre toute classification ».

² « L'expérience de la traduction va dans le même sens : elle montre que la phrase n'est pas une mosaïque, mais un organisme ; traduire, c'est inventer une constellation identique où chaque mot reçoit l'appui de tous les autres et, de proche en proche, tire bénéfice de la familiarité avec la langue entière. » (RICŒUR [LMV], p. 103).

³ RICŒUR [DTAA], p. 25.

⁴ « L'imagination est bien ce que nous entendons tous par là : un libre jeu avec des possibilités, dans un état de non-engagement à l'égard du monde de la perception ou de l'action. C'est dans cet état de non-engagement que nous essayons des idées nouvelles, des valeurs nouvelles, des manières nouvelles d'être au monde. Mais ce « sens commun » attaché à la notion d'imagination n'est pas pleinement reconnu aussi longtemps que la fécondité de l'imagination n'est pas reliée à celle du langage, telle qu'elle est exemplifiée par le processus métaphorique. » (RICŒUR [DTAA], p. 245).

⁵ « L'explication de la métaphore est destinée à servir de banc d'essai (*test case*) pour un problème plus vaste, celui de l'explication appliquée à l'œuvre elle-même prise comme un tout. Autrement dit, la métaphore est prise comme un poème en miniature » (RICŒUR [LMV], pp. 121-122).

⁶ « Comment parler de vérité de l'explication, si toutes les significations sont contextuelles ? Et comment y aurait-il une méthode pour identifier une signification qui n'a d'existence que dans l'instant, une signification que l'on peut bien appeler « signification émergente » ? (...) (Le) [un] rôle décisif (qui) est attribué à l'absurdité logique, au niveau de la signification primaire, en tant que moyen de libérer la signification secondaire. » (RICŒUR [LMV], pp. 121-122).

faire apparaître un sens : ils créent un monde nouveau. *La métaphore vive* propose une véritable ontologie¹.

Ricœur, comme nous le disions, sépare bien dans la poésie la dimension artistique de celle visant à engendrer du nouveau, sans, bien sûr, qu'elles ne soient pensables l'une sans l'autre dans le poème : « Poésie et éloquence dessinent ainsi deux univers de discours distincts. Or la métaphore a un pied dans chaque domaine. »²

La métaphore s'inscrit certes dans un cadre de description de la réalité – et donc de *mimèsis* – mais elle va plus loin, au sens où elle double cette description d'une re-description, et produit ainsi un écart entre un « ordre antérieur » et un « ordre nouveau »³.

Il y a une *vérité métaphorique*.⁴ Nous avons vu que la métaphore provoquait la question même du sens de « vérité », du fait de la suspension de référence, et du miroitement de champs sémantiques différents, du « vacillement de la référence littéraire. »⁵ La vérité qui apparaît dans la métaphore est donc d'un autre ordre, celle d'une « expérience de réalité » où le dévoilement est création.⁶

« Ce que le discours poétique porte au langage, c'est un monde pré-objectif où nous nous trouvons déjà de naissance, mais aussi dans lequel nous projetons nos possibles les plus propres. Il faut donc ébranler le règne de l'objet, pour laisser être et laisser se dire notre appartenance primordiale à un monde que nous habitons, c'est-à-dire qui, tout à la fois, nous précède et reçoit l'empreinte de nos

¹ « Une innovation sémantique est une manière de répondre de façon créatrice à une question posée par les choses ; dans une certaine situation de discours, dans un milieu social donné et à un moment précis, quelque chose demande à être dit qui exige un travail de parole, un travail de la parole sur la langue, qui affronte les mots et les choses. Finalement l'enjeu est une nouvelle description de l'univers des représentations. » (RICŒUR [LMV], p. 161).

² « La poésie n'est pas l'éloquence. Elle ne vise pas la persuasion, mais elle produit la purification des passions de terreur et de pitié. Poésie et éloquence dessinent ainsi deux univers de discours distincts. Or la métaphore a un pied dans chaque domaine. Elle peut bien, quant à la structure, ne consister qu'en une unique opération de transfert du sens des mots ; quant à la fonction, elle suit les destins distincts de l'éloquence et de la tragédie : il y aura donc une unique *structure* de métaphore, mais deux *fonctions* de la métaphore : une fonction rhétorique et une fonction poétique. (...) la poésie ne veut rien prouver du tout ; son projet est mimétique ; entendons, comme nous le dirons amplement plus loin, que sa visée est de composer une représentation essentielle des actions humaines ; son mode propre est de dire la vérité par le moyen de la fiction, de la fable, du *muthos* tragique. La triade *poiësis* – *mimèsis* – *catharsis* dépeint de manière exclusive le monde de la poésie, sans confusion possible avec la triade *rhétorique* – *preuve* – *persuasion*. » (RICŒUR [LMV], p. 18).

³ « La métaphore porte une information, parce qu'elle « re-décrit » la réalité. (...) la métaphore n'engendre un ordre nouveau qu'en produisant des écarts dans un ordre antérieur ». (RICŒUR [LMV], p. 36).

⁴ « 1. La fonction poétique (...) vise à redécrire la réalité par le chemin détourné de la diction heuristique ; 2. La métaphore est au service de la fonction poétique, cette stratégie de discours par laquelle le langage se dépouille de sa fonction de description directe pour accéder au niveau mythique où sa fonction de découverte est libérée ; 3. On peut se risquer à parler de vérité métaphorique pour désigner l'intention « réaliste » qui s'attache au pouvoir de redescription du langage poétique. » (RICŒUR [LMV], p. 311).

⁵ « La question est précisément de savoir si le langage poétique ne fait pas une percée à un niveau présicientifique, antéprédicatif, où les notions mêmes de fait, d'objet, de réalité, de vérité, telles que l'épistémologie les délimite, sont mises en question, à la faveur du vacillement de la référence littéraire. » (RICŒUR [LMV], p. 319).

⁶ « Le sentiment poétique lui aussi développe une expérience de réalité dans laquelle inventer et découvrir cessent de s'opposer et où créer et révéler coïncident. » (RICŒUR [LMV], p. 310).

œuvres. Bref, il faut restituer au beau mot « inventer » son sens lui-même dédoublé, qui implique à la fois découvrir et créer. »¹

La poésie, et « en miniature », la métaphore, est l'expression de la pensée du miroitement, car elle fait apparaître le (un) sens par l'occultation d'un autre sens. « Apercevoir, contempler, voir le semblable, tel est, chez le poète bien sûr, mais chez le philosophe aussi, le coup de génie de la métaphore qui joindra la poétique à l'ontologie. »² Le génie de la métaphore est là, de servir de pivot à un changement d'univers, de registre, et d'ouvrir ainsi sur un monde inouï.

Ce changement relève de la rupture. Pour Ricœur, il est de même nature que celui qu'occasionne le flottement (la suspension de référence) qu'engendre la situation paradoxale, qui ne peut se résoudre qu'en modifiant le cadre de pensée dans lequel l'on se trouvait. Etymologiquement, le paradoxe est en effet une « déviance par rapport à une *doxa* antérieure. »³ Le mécanisme métaphorique décrit par Ricœur retrouve alors la composante de l'*étonnement* heideggérien, ici appelée « surprise », face au dévoilement de quelque chose qui, après-coup, se révèle avoir été dissimulé⁴. « La thèse que je soutiens (...) pose que la suspension de la référence (...) est la condition négative pour que soit dégagé un mode plus fondamental de référence, que c'est la tâche de l'interprétation d'explicitier. Cette explicitation a pour enjeu le sens même des mots réalité, vérité, qui doivent eux-mêmes vaciller et devenir problématiques ».⁵

La métaphore crée un écart qui « diminue la redondance, donc la prévisibilité » et initie ainsi un besoin de corriger cette situation de déstabilisation. « La réduction d'écart est une auto-correction qui rétablit l'intégrité du message ».⁶ L'issue toutefois n'est pas une simple réécriture de l'histoire en cours, comme pour un événement enrichissant trivialement cette dernière, ou en en modifiant le sens. Là, la réécriture est brutale et ouvre véritablement à un monde nouveau. Ricœur a recours à des termes violents pour décrire la première phase, celle de la création de l'écart, de la mise en situation paradoxale, puisque la stratégie du discours poétique « vise à obtenir l'abolition de la référence par l'auto-destruction du sens des énoncés métaphoriques, auto-destruction rendue manifeste par une interprétation littérale impossible. » mais « l'auto-destruction du sens, sous le coup de l'impertinence sémantique, est seulement l'envers d'une innovation de sens au niveau de l'énoncé entier, innovation obtenue par la « torsion » du sens littéral des mots. C'est cette innovation de sens qui constitue la métaphore vive. »⁷

Cette violence (on peut citer encore les « ruines du sens littéral » ou la « véhémence ontologique »⁸) semble chez Ricœur aussi nécessaire (non seulement au sens causal mais aussi en

¹ RICŒUR [LMV], pp. 387-388.

² RICŒUR [LMV], p. 40.

³ « L'écart qui affecte l'emploi des noms procède de l'écart d'attribution elle-même : ce que le grec appelle précisément *para-doxa*, c'est-à-dire déviance par rapport à une *doxa* antérieure. » (Ricœur [LMV], p. 39).

⁴ « (...) la métaphore surprend et donne une instruction rapide ; c'est dans cette stratégie que la surprise, jointe à la dissimulation, joue le rôle décisif. » (RICŒUR [LMV], p. 49).

⁵ RICŒUR [LMV], p. 288.

⁶ « toute figure altère le taux de redondance du discours, soit qu'elle le réduise, soit qu'elle l'augmente. » (RICŒUR [LMV], p. 203).

⁷ RICŒUR [LMV], p. 289.

⁸ « Il y a donc, à l'origine du procès [d'énonciation métaphorique], ce que j'appellerai pour ma part la véhémence ontologique d'une visée sémantique, mue par un champ inconnu dont elle porte le pressentiment. C'est cette véhémence ontologique qui détache la signification de son premier ancrage, la libère comme forme d'un mouvement et la transpose dans un champ nouveau, qu'elle peut informer de sa propre vertu figurative. » (RICŒUR [LMV], p. 379).

tant qu'indissociablement lié) à l'émergence d'une nouvelle pertinence sémantique, issue d'une nouvelle visée référentielle.¹

Cette violence, c'est celle de la pratique du *koan* des maîtres bouddhistes. Plus la stupéfaction, plus l'étonnement, plus la surprise sont grands, plus la forme d'*epochè* qui s'en suit est une disponibilité ouverte à un autre monde.

Dans cette mécanique de la métaphore, il nous faut signaler également la dimension esthétique (nous y reviendrons dans la seconde partie), car elle est une composante essentielle du dévoilement du nouveau monde. Les sens ne doivent pas restés interdits. La suggestion que l'esthétique entraîne est celle d'un *mood* que Ricœur appelle avec Frye un « index ontologique » qui nous « enracine dans une réalité. »² Faisant référence à Heidegger, Ricœur souligne qu'« un état d'âme, c'est une manière de se trouver au milieu de la réalité. »³ Mais ce sont bien les sens et l'esthétique qui suscitent l'état d'âme.

Concernant cette dimension esthétique, Ricœur est sensible à l'assertion de Goodman : « Dans l'expérience esthétique, les émotions fonctionnent de façon cognitive. »⁴ La fonction de l'état d'âme dans lequel la poésie nous conduit est ontologique autant que la « représentation », qui est le mode de connaissance que l'analyse traditionnelle privilégie⁵. Ce thème est essentiel mais peu développé explicitement dans l'œuvre de Ricœur. Elle est implicite, et nous l'avons souligné, dès lors que l'histoire est dotée d'une profondeur et d'une richesse qui dépasse la simple référence prédicative. Elle vise à restituer et susciter l'émotion du moment au même titre qu'elle inscrit l'éthique dans le récit, comme nous le verrons plus loin.

Paradoxes et systèmes

Nous avons déjà cité Lacan sur l'équivoque. La métaphore est également un concept étudié par la psychiatrie et la psychanalyse. Chez Freud, dans le processus primaire, les choses ou les personnes ne sont généralement pas identifiées, seules les relations sont d'intérêt : le discours est métaphorique. Bateson explique en effet qu'une « métaphore maintient inchangée la relation qu'elle « illustre », en substituant d'autres choses ou personnes aux choses relatées. »⁶ Bateson a travaillé sur ces discours métaphoriques dans le cadre de ses travaux sur la schizophrénie ou sur l'ensemble des systèmes de communication reposant sur un mode iconique.⁷

¹ « l'interprétation métaphorique, en faisant surgir une nouvelle pertinence sémantique sur les ruines du sens littéral, suscite aussi une nouvelle visée référentielle, à la faveur même de l'abolition de la référence correspondant à l'interprétation littérale de l'énoncé » (RICŒUR [LMV], p. 289).

² « Northop Frye voit plus juste lorsqu'il dit que la structure d'un poème articule un « *mood* », une valeur affective. Mais alors (...) ce « *mood* » est bien plus qu'une émotion subjective, c'est un mode d'enracinement dans la réalité, c'est un index ontologique. » RICŒUR [LMV], p. 190.

³ « Un état d'âme, c'est une manière de se trouver au milieu de la réalité. C'est, dans le langage de Heidegger, une manière de se trouver parmi les choses. » (RICŒUR [LMV], p. 289).

⁴ RICŒUR [LMV], p. 291.

⁵ « Le paradoxe du poétique tient tout entier en ceci que l'élévation du sentiment à la fiction est la condition de son déploiement mimétique. Seule une humeur mythisée ouvre et découvre le monde. Si cette fonction heuristique du *mood* se fait si difficilement reconnaître, c'est sans doute parce que la « représentation » est devenue l'unique canal de la connaissance et le modèle de tout rapport entre le sujet et l'objet. Or le sentiment est ontologique d'une autre manière que le rapport à distance, il fait participer à la chose. » (RICŒUR [LMV], p. 309).

⁶ BATESON [VEE1], p. 151.

⁷ Ainsi des mammifères pré-humains, et des oiseaux. « Dans la communication iconique, il n'y a ni temps, ni négation simple, ni marqueur de mode ». « En général, le « discours » des animaux porte sur la relation entre

Mais ce sont d'autres mécanismes que la métaphore qui nous intéressent dans les travaux de Bateson. Il s'agit notamment des injonctions paradoxales qui « forcent » les individus à apporter des modifications au cadre dans lequel ils ont « l'habitude de penser ». Ces injonctions paradoxales, ou « double contrainte » (*double bind*), font en effet écho aux *koans* et au mécanisme de suspension forcée et créative de la métaphore.

Bateson et l'Ecole de Palo Alto ont développé une technique thérapeutique fondée sur ces injonctions paradoxales. Pour soigner certaines pathologies – schizophrénie, notamment – issues de relations ayant par le passé créé des situations de « double contrainte », comme, par exemple, la mère disant à son fils : « sois autonome mon fils »¹, l'approche batesonienne préconise de recréer une nouvelle situation paradoxale de laquelle ne pourra sortir le patient qu'en s'extrayant du « niveau logique » dans lequel il est enfermé.

Prenons une illustration mécaniciste, avec les images mentales qui seraient les formes physiques de nos représentations. Ces « images mentales » évoluent, se déforment, lors de l'apprentissage tel que nous l'avons décrit. L'on peut imaginer, toujours pour visualiser l'idée, que certaines règles, comme notamment les règles mêmes de notre apprentissage, constituent d'autres images mentales, qui seraient situées à un autre niveau que les premières. Que se passe-t-il dans ce processus d'apprentissage lorsque du « nouveau » surgit ? Comment la réorganisation qu'induit un « événement » s'opère-t-elle ? L'on peut ici encore imaginer que trois cas se présentent : soit l'évolution est quasi-statique et réversible, soit la réorganisation provoque une rupture et une brutale « réécriture du passé », soit, enfin, la réorganisation est plus globale et nécessite un changement de niveau logique, au sens où doivent être modifiées des images mentales du niveau supérieur.

L'idée de Bateson est qu'une rupture, comme celle que nous avons rencontrée avec la métaphore ou les *koans*, comme celles qu'il étudie dans les injonctions paradoxales, correspond à un changement de niveau. A cette occasion, la reconfiguration ne concerne plus les éléments d'un niveau donné, mais celles du niveau supérieur. Avec Bateson, la « logique » de l'apprentissage devient logique de l'apprendre à apprendre, de l'apprendre les contextes d'apprentissage, de l'apprendre à apprendre les contextes d'apprentissage, de l'apprendre à apprendre les contextes d'apprentissages des contextes... De fait, il se limite dans ses analyses à quelques niveaux².

« soi » et l'autre, ou entre « soi » et l'environnement ». Le discours « se compose d'actions partielles (« mouvements intentionnels ») qui mentionnent l'ensemble de l'action désignée » (le chien qui montre les dents). Lorsque le chat demande du lait, il ne peut pas mentionner l'objet qu'il désire : il se met à miauler, et vous êtes censé deviner, à partir de l'invocation de sa dépendance, que c'est du lait qu'il exige. » (BATESON [VEE1], p. 152).

¹ On appelle *double contrainte*, ou *double bind* une situation qui met quelqu'un face à deux injonctions contradictoires. Lorsque ces deux injonctions ne sont pas au même niveau logique de communication, une situation de double contrainte peut se révéler schizophrénogène. L'exemple le plus classique est la mère qui dit à son fils : « sois autonome, mon fils ».

² « L'*Apprentissage zéro* se caractérise par la *spécificité de la réponse* qui – juste ou fausse – n'est pas susceptible de correction.

L'*Apprentissage I* correspond à un *changement dans la spécificité de la réponse*, à travers une correction des erreurs de choix à l'intérieur d'un ensemble de possibilités.

L'*apprentissage II* est un changement dans le processus de l'*Apprentissage I* : soit un changement correcteur dans l'ensemble des possibilités où s'effectue le choix, soit un changement qui se produit dans la façon dont la séquence de l'expérience est ponctuée.

L'*apprentissage III* est un *changement dans le processus de l'Apprentissage II* : un système correcteur dans le système des ensembles de possibilités dans lequel s'effectue le choix (Nous verrons par la suite qu'exiger ce

Avec l'apprentissage de niveau II, Bateson nous dit que nous constituons notre « soi ». C'est lui qui nous permettra de répondre : « je ne sais pas si c'est de la bonne musique ; je peux simplement savoir si je l'aime ou pas. »¹. Le niveau III est celui où l'on réagit en fonction de « contextes de contextes » ; le « soi » y devient « hors de propos ». Les situations paradoxales vont jouer un rôle dans la libération du « soi » que Bateson associe au niveau II. Les contradictions insolubles au niveau II conduisent l'individu à passer au niveau III.

La pratique du *koan* par le maître zen, avec son absurde apparent, vise à de tels changements de niveaux, avec comme postulat qu'elles conduisent à une libération progressive du disciple de ses a priori. Bateson fait d'ailleurs allusion aux *koans* dans sa présentation de la double contrainte, utilisée de façon thérapeutique, et au risque lié au changement paradoxal. Seul un praticien ou un « maître » éclairé serait capable de conduire de telles pratiques sans risque pour le patient/disciple.²

Imaginons le maître et le disciple au moment où le disciple, plusieurs fois mis en situation de « tout remettre en question » par l'intégration des messages paradoxaux – les *koans* – du maître, touche à l'« illumination » : le maître énonce un nouveau *koan*, l'esprit du disciple s'apprête à se remettre en branle désespérément, mais l'apprentissage de niveau supérieur est enfin parvenu à son terme ; alors le regard du disciple croise le regard du maître, stoppe la machine infernale de son esprit, et sourit.

Les situations de double contrainte font toutefois s'effondrer la capacité à distinguer les types logiques de tout individu. Or cette capacité est essentielle à notre existence au quotidien, notamment pour séparer ce qui relève du fantasme et ce qui relève d'un fragment d'expérience. Bateson appelle *syndrome transcontextuel* la situation des personnes qui « mélangent » les niveaux. Ce syndrome peut être un don qui ouvre à une sensibilité au monde porteuse d'une créativité artistique notamment, mais elle est dans tous les cas source de confusions. Pour Bateson, nous ne naissons sans doute pas tous avec la même compétence à distinguer les niveaux logiques. Certaines expériences schizophrénogènes peuvent alors faire basculer les plus fragiles vers la confusion totale³.

Car ce « passage » est dangereux : « Cette résolution peut prendre plusieurs formes. Parvenir au niveau III peut être dangereux et nombreux sont ceux qui tombent en cours de route. La psychiatrie les désigne souvent par le terme de psychotiques ; bon nombre d'entre eux se trouvent incapable d'employer le pronom de la première personne. Pour d'autres, plus heureux, la résolution des contradictions peut correspondre à l'effondrement d'une bonne partie de ce qu'ils ont appris au niveau II, révélant une simplicité où la faim conduit immédiatement au manger et le soi identifié

niveau de performance de certains hommes et mammifères entraîne parfois des conséquences pathogéniques).

L'Apprentissage IV correspondrait à *un changement dans l'apprentissage III*, mais il est néanmoins fort improbable que l'on puisse l'enregistrer dans un organisme adulte vivant actuellement. » (BATESON, [VEE1], p. 266).

¹ « « Je » suis mes habitudes d'agir dans un contexte donné, de façonner et de percevoir les contextes dans lesquels j'agis. Ce qu'on appelle le « soi » est un produit ou un agrégat d'apprentissage II » (BATESON [VEE1], p. 277).

² « La différence entre la contrainte thérapeutique et la situation originelle de double contrainte tient en partie au fait que le thérapeute, lui, n'est pas engagé dans un combat vital. Il peut par conséquent, établir des contraintes assez bienveillantes, et aider graduellement le patient à s'en affranchir. » (BATESON [VEE2], p. 34).

³ Les approches de Bateson et de l'école de Palo Alto s'appuient sur des méthodes thérapeutiques relevant de la même technique de re-déstabilisation du patient enfermé dans la confusion.

n'a plus la charge d'organiser le comportement : ce sont les innocents incorruptibles de ce monde. À d'autres encore, plus créatifs, la résolution des contradictions se fond avec tous les processus relationnels, en une vaste écologie ou esthétique d'interaction cosmique. Que certains d'entre eux survivent, cela peut paraître plutôt miraculeux ; c'est peut-être le fait de se laisser absorber par les petits détails de la vie qui les sauve du flot dévastateur de ce sentiment océanique. Chaque détail de l'univers est perçu comme proposant une vue de l'ensemble. C'est sans doute pour eux que Blake a écrit son fameux conseil, dans « Augure de l'innocence » :

*Voir le monde dans un grain de sable,
Et un ciel dans une fleur sauvage,
Tenir l'infini dans le creux de la main,
Et l'éternité dans une heure. »¹*

Ce n'est pas un hasard si nous revoilà dans la poésie. Transmettre l'expérience d'une brèche ontologique, d'un *nouveau* inouï, a depuis toujours trouvé support dans la poésie.

Notons que ces formes pures s'appuient sur un mécanisme présent dans d'autres formes narratives, y compris les plus classiques comme la tragédie grecque : « En refusant d'apporter une « solution » aux conflits que la fiction a rendus insolubles, la tragédie, après avoir désorienté le regard, condamne l'homme de la praxis à réorienter l'action, à ses propres risques et frais, dans le sens d'une sagesse pratique en situation qui réponde le mieux à la sagesse tragique. »²

Signifier, évoquer, faire référence à un flux de nouveau qui serait la réalité pose difficulté. La réponse qu'apporte le récit est bien le mode d'être du langage qui permet d'en saisir la richesse. Mais la métaphore vise à saisir ce que la narration, en tant que telle, ne peut configurer. D'une part, l'instantané. Ce que l'on nommerait, en peinture par exemple, le geste, le mouvement pur. D'autre part, l'indicible.

Aristote sans nul doute avait bien compris en quoi la poésie pouvait rendre compte des choses « en acte »³. Il s'intéressait particulièrement à l'effet du récit sur les auditeurs (catharsis), ainsi qu'à la rhétorique. Mais la fonction ontologique d'ouverture liée à la métaphore restait à être formulée. La métaphore fait émerger du nouveau, sans avoir à passer par la voie longue de l'intégration et du recouplement des récits.

Cette vision de la poésie qui engendre du nouveau avec une puissance plus grande que la simple histoire fonctionne sans doute avec le même type de mécanismes que les raccourcis du *koan*, d'ailleurs explicitement convoqués dans les haïkus.

Ce que Bateson ajoute – sans que nous ne nous sentions liés par sa théorie des niveaux – c'est l'enjeu de la déstabilisation qui vise directement les ancrages des représentations – notre monde – et du soi. Sous cet aspect, l'effroi et la jubilation face au sublime, la quête attentive de l'Être, ou

¹ BATESON [VEE1], p. 279.

² RICŒUR [SMCA], p.288.

³ « Je dis que les mots peignent, quand ils signifient les choses en acte. » (Cité par Ricœur dans Ricœur [LMV], p. 50). « la *mimêsis* ne signifie pas seulement que tout discours *est* du monde. Elle ne préserve pas seulement la fonction *référentielle* du discours poétique. (...) elle lie cette fonction référentielle à la révélation du Réel comme Acte. (...) Présenter les hommes « *comme agissant* » et toutes choses « *comme en acte* », telle pourrait bien être la fonction *ontologique* du discours métaphorique. En lui, toute potentialité dormante d'existence apparaît *comme* éclore, toute capacité latente d'action *comme* effective. L'expression *vive* est ce qui dit l'existence *vive*. » (RICŒUR [LMV], p. 61).

l'acceptation d'un maître guide pour nous ouvrir à l'Un, présentent le même profil inquiétant d'une *liberté* gagnée finalement au prix de notre appartenance au monde.

Tuer le temps

Ce long voyage de la métaphysique d'Heidegger ou de la philosophie critique de Kant à Palo Alto et Bateson en passant par le Japon et la Chine avait pour but de nous proposer une autre dimension du temps, lorsqu'on ne cherche plus à le contenir mais qu'on essaie d'en arrêter son cours pour l'explorer en profondeur.

Le monde qui s'ouvre alors est une modification du soi, que nous construisons patiemment au gré de nos histoires, mais qui reste dépendant des événements. Accéder à l'Etre ou à la liberté est une prise de risque semble-t-il au moins aussi grande que souffrir de la contingence événementielle. Surtout, la dimension anthropologique de notre travail pourrait se perdre à chercher là le cadre d'analyse requis pour une philosophie politique et une éthique.

Pourtant cette étude ne se révèle pas vaine. Des caractéristiques communes permettent de dessiner une pensée du miroitement qui repose à nouveaux frais la question des critères de l'apprentissage : *le temps mort* qu'impose la configuration paradoxale ; *la surprise* qui nous stupéfie ; *le dévoilement* d'un monde qui alors apparaît comme ayant été masqué mais pourtant ayant toujours été là, dans l'attente du juste regard sur les mots et les choses. Ce nouveau qui se révèle être depuis toujours en nous est le potentiel inconnu qui justifie la recherche et l'apprentissage. Que la poésie en soit l'accès le plus simple et le moins risqué, la mécanique élémentaire, en dit long sur nous et la pauvreté d'une croyance matérialiste en des histoires déterministes.

Si la métaphore doit être un archétype, et si celle-ci n'ouvre le monde qu'en étant *vive*, il faut que notre ontogénèse collective sache s'élaborer en conservant son « jeu » et ses médiations imparfaites. Il faut également que les règles du « jeu » elles-mêmes puissent se modifier. La dimension politique apparaît alors dominée par la marge de risque que l'on s'autorise.

Pour que le *Dasein* disparu transitoirement ne se perde pas définitivement, sans pour autant qu'une institution le régente ou qu'une transcendance exogène – divine – le prive de sa liberté, il nous faudra imaginer un monde où les autres sont là lorsque le *Dasein* n'y est plus. Un monde où chacun se surprend et suscite l'ouverture. Mais nous anticipons sur la suite de ce travail. Notons simplement que la surprise et l'imprévisibilité – ce que l'apprentissage ontogénétique cherche à éviter – doivent trouver une place productive dans cet univers où l'ergodicité joue un rôle clef dans la dynamique conjointe de tous. Dans les différents types d'échanges envisageables pour notre apprentissage mutuel, le « se rendre prévisible » n'est plus dorénavant la seule posture coopérative. La déstabilisation, par injonction paradoxale, ou par la poésie, en est une autre. C'est elle qui tue le temps sans que le monde ne s'effondre, car nous ne sommes plus seuls en jeu : les autres, sans transcendance nous écrasant, peuvent travailler ensemble à mieux sentir notre liberté. Le temps s'arrête et l'histoire se réécrit.

Chapitre 9 : La pensée du miroitement 2 – brève phénoménologie du temps mort

« La volupté projette dans l'invisible, pour une durée infinitésimale, l'être soudain dévêtu de sa forme et de sa pensée. Que ne sommes-nous prêts à subir pour perdre conscience l'éclair d'un instant, quand l'esprit violé par la chair se refait un souffle second, illuminé du dedans, et que jette l'ancre le temps avec ses rouages gigantesques et son balancier de sombre soleil. »¹

Il ne s'agit plus ici de capturer le temps en le configurant, dans l'espoir par exemple d'élaborer un temps commun. La question est de partager un moment *hors du temps*. Dans le chapitre précédent, nous avons rapproché plusieurs modalités de « temps morts », en essayant d'identifier ce qui les caractérisait. Une mise en suspension de notre cadre de référence par une forme de situation paradoxale est à l'œuvre chaque fois. Il est apparu possible de briser l'enchaînement temporel et de briser ainsi la *spécularité calculante* du *Dasein* historial pour lui donner accès à une « pensée du miroitement ». Il serait ainsi possible de maintenir au sein d'une pensée systémique un temps qui ne serait plus notre inaccessible étoile, notre tyran téléologique.

Les principaux modes d'accès à ce temps-là, ce temps mort au mode ontologique d'un temps sans histoire, sont bien identifiés : poésie, *koan*, *double-bind*, rencontres sublimes. Faut-il toutefois entrer dans une forme de mysticisme, aller en Chine, faire *za-zen* ou vivre des situations schizophrénogènes pour atteindre cette pensée du miroitement et échapper au temps qui passe ? Faut-il suivre Kant et être chef de guerre pour inspirer le sublime ?

Le rôle que *l'autre* – le guide, le maître, le médecin – joue dans l'accès à cette pensée du miroitement a été souligné, sauf dans l'expérience du sublime. Qu'en est-il dans un rapport à *l'autre* non hiérarchique ? Peut-on reproduire délibérément de tels vécus ?

Nous explorons ici les lieux du vivre-ensemble qui échappent au temps qui passe. Nous cherchons en effet à retrouver un cadre analytique au sein duquel nous pouvons conceptualiser à la fois le temps contenu de nos histoires et le temps mort. Nous présentons ce cadre à l'aide des travaux de Dupuy et de Lasry sur l'individualisme méthodologique complexe et les concepts de *spécularité infinie* et de *spécularité nulle*. Nous cherchons ensuite les moments partagés qui autorisent l'émergence d'un *nous*.

Que deviennent « par la suite » ces moments « hors du temps » ? Dans la lecture qu'on en fait, l'histoire qu'on se raconte alors repose sur la certitude de partager quelque chose avec *l'autre*, d'avoir ancré quelque part sa relation à *l'autre*, d'avoir un début de recouvrement des deux collections d'histoires enchevêtrées. A partir de cette ancre, le travail à rebours va pouvoir commencer. L'histoire « commune » débute. Ces moments de partage, où le temps s'avère

¹ Marc ALYN (2017) : *Le centre de gravité*, L'atelier du Grand Tétras, dorénavant [LCDG], p. 128.

maîtrisé, contenu dans un échange qui fait les yeux sourire – l'espoir naître – et la jubilation nous donner la force de vivre et de vivre ensemble, sont en effet d'authentiques rapports aux autres qui ouvrent la possibilité dans le temps d'un *nous*.

La possibilité d'un cadre conceptuel

Niveaux logiques de communication

Rappelons dans un premier temps le cadre spéculaire dans lequel nous avons conduit jusqu'ici notre analyse. La spécularité repose sur la capacité à imaginer ce qu'imaginent les autres. Nous avons croisé cette idée au cœur de notre compréhension de l'ergodicité dans *Le Chapitre 3*. Le *Dasein* postulant les autres *Dasein* en tant que *Dasein*, c'est-à-dire dans leur mode d'être eux-mêmes *modélisateurs*. Nous avons vu que cette question n'est pas si simple au sens où elle réclame une représentation de chacun se représentant chacun. L'intersubjectivité husserlienne et celle des philosophes qui s'en inspirent ne le permet pas, par exemple¹. Ricœur de son côté était allé chercher la thèse de Strawson, mais celle-ci ne répondait pas à nos propres attentes.² Nous cherchions plutôt à aller dans le sens ricœurien de mondes étrangers que l'on habite,³ l'herméneutique étant la seule voie privilégiée. Les concepts heideggériens se sont finalement prêtés à notre discussion et à l'introduction de l'hypothèse d'ergodicité.

Nous nous appuyons sur le paradigme de l'individualisme méthodologique complexe que nous avons repris à Dupuy pour penser l'intersubjectivité. Ce paradigme s'appuie sur les *calculs* des agents, qui spéculent sur les spéculations des autres. Ce monde de calculs nous limite a priori au monde déchu du « On », à la pensée qui calcule, et laisse ainsi de côté la pensée qui médite, celle qui est à la poursuite du sens qui domine dans tout ce qui est.⁴ L'enjeu est d'y intégrer la pensée du

¹ Ricœur avec A. Schutz implique le temps dans la relation du *moi* au *toi* : « la relation directe du *moi* au *toi* et au *nous* est dès l'abord temporellement structuré : nous sommes orientés, en tant qu'agents et patients de l'action, vers le passé remémoré, le présent vécu et le futur anticipé de la conduite d'autrui » (RICŒUR [TR3], p. 205). Malgré tout, nous sommes là dans le cadre de la cinquième méditation cartésienne d'Husserl, nous dit Ricœur en note (RICŒUR [TR3], p. 204), « où l'expérience d'autrui est une donnée aussi primitive que l'expérience de soi. Cette immédiateté est moins celle d'une opération cognitive que d'une foi pratique ».

² Il aurait été possible de travailler à partir de Locke qui, pour essayer de redonner au vrai une logique de référentiel dans l'usage des mots, postule que chaque individu ou personne responsable imagine dans l'esprit des autres une conscience identique à la sienne. Mais Balibar est le premier à concéder que Locke a du mal à ne pas buter sur une aporie lorsqu'il fait de la conscience la forme d'un rapport virtuel à autrui en même temps qu'elle est actuellement la forme du rapport à soi. (BALIBAR [BI&D], p. 94). « La position défendue par Locke quant à la nature du signe repose sur une stricte hiérarchisation de la pensée et du langage, car les mots n'acquièrent une signification univoque, dans un espace public de communication, qu'à la condition d'être d'abord signe des idées, pour devenir ensuite signe des choses, dans un mouvement qui va de l'intérieur vers l'extérieur, mais demeure ancré dans l'intériorité – condition même du sens. » (*ibid.*, p. 93).

³ « Notre analyse de l'acte de lecture nous conduit plutôt à dire que la pratique du récit consiste en une expérience de pensée par laquelle nous nous exerçons à habiter des mondes étrangers à nous-mêmes. » (RICŒUR [TR3], p. 447).

⁴ « (...) lorsque nous dressons un plan, participons à une recherche, organisons une entreprise, nous comptons toujours avec des circonstances données. Nous les faisons entrer en ligne de compte dans un calcul qui vise des buts déterminés. Nous escomptons d'avance des résultats définis. Ce calcul caractérise toute pensée planifiante et toute recherche. Une pareille pensée ou recherche demeure un calcul, là même où elle n'opère pas sur des nombres et n'utilise ni simples machines à calculer ni calculatrices électroniques. La pensée qui compte calcule. Elle soumet au calcul des possibilités toujours nouvelles, de plus en plus riches en

miroitement. A la différence de la pensée qui médite, celle-ci ne cherche pas, par une pratique autocentrée, une révélation quelconque. C'est une pensée qui se laisse surprendre par la vie. Certes, une approche normative pourrait vouloir encourager une forme de disponibilité qui serait susceptible de multiplier ces brèches sur un niveau de conscience plus élevé que celui que nous propose l'inscription du monde et de soi dans la narration. Nous y reviendrons dans la *Seconde partie* de notre travail. Ici, nous voulons d'abord identifier en quoi cette possibilité du temps mort est possibilité de partage avec les autres consciences.

Sous l'hypothèse d'ergodicité, la théorie des différents niveaux d'apprentissage de Bateson ouvre une piste pour concilier les deux niveaux de pensée¹. Ce qui est d'intérêt d'une certaine façon, c'est le processus spéculaire et ce vers quoi il converge. Existe-t-il une notion d'équilibre stable dans ces échanges ? Une convergence des *recherches*, pour reprendre le terme de Peirce ? Ou bien faut-il redouter des situations de divergence, où le social explose ? Une atomisation de la société – ce que la pensée sociologique de la fin du vingtième siècle redoutait particulièrement – anomie, individualisme ? Ou bien encore des compositions et recompositions, stables ou instables, en différents groupes – communautés – avec un individualisme sectaire ou un affrontement permanent de ces groupes ?

Ainsi posée, la question du temps partagé, du temps comme singulier collectif, que ce temps soit vif ou mort, est bien la clef pour une pensée du social, pour une éthique, une philosophie politique.

Les concepts de cybernétique, avec le phénomène de *feed-back* (rétroaction), sont essentiels à la pensée des systèmes dynamiques. L'existence de forces de rappel ou de mécanismes auto-correcteurs peuvent permettre au système d'aller vers un équilibre stabilisé. Pour analyser cette dynamique, il convient d'approfondir l'étude des messages échangés entre les individus et les différents niveaux de communication auxquels ils se placent. « C'est bien ce fait – à savoir que les modèles de la société comme entité majeure peuvent être introjectés ou conceptualisés par les individus qui en font partie – qui rend l'anthropologie et, en général, ce que j'appelle les sciences du comportement particulièrement difficiles. (...) Ceci nous conduit néanmoins à un autre ensemble de questions soulevées par la théorie de la communication, à savoir celles concernant les ordres (niveaux) d'événements qui déclenchent les actions correctives ainsi que l'ordre de cette action (considérée comme un message) lorsqu'elle se produit. J'utilise le mot « ordre » en un sens technique extrêmement proche de celui dans lequel le mot « type » est utilisé dans la Théorie des types logiques de Russell. »² Et plus loin : « nous parlerons de messages, de méta-messages, de méta-méta-messages ; (...) d'apprentissage secondaire (*deutero-learning*) »³.

perspectives et en même temps plus économiques. La pensée qui calcule ne nous laisse aucun répit et nous pousse d'une chance à la suivante. La pensée qui calcule ne s'arrête jamais, ne rentre pas en elle-même. Elle n'est pas une pensée méditante, une pensée à la poursuite du sens qui domine dans tout ce qui est. Il y a ainsi deux sortes de pensées, dont chacune est à la fois légitime et nécessaire : la pensée qui calcule et la pensée qui médite. » (HEIDEGGER [Q3&4], p. 136-137)

¹ Bateson postule d'une certaine manière l'ergodicité : « Il est supposé qu'un individu, se trouvant dans une relation symétrique avec un autre, aura tendance, peut-être inconsciemment, de constituer l'habitude d'agir comme s'il s'attendait à la symétrie dans les rencontres à venir avec ce partenaire et, probablement, de manière plus générale, dans les rencontres à venir avec tous les autres individus. » (BATESON [VEE1], p. 171).

² BATESON [VEE1], p. 178.

³ BATESON [VEE1], p. 179. L'apprentissage secondaire ou *deutero learning* peut être décrit ainsi : « dans tout processus d'apprentissage – par exemple de type pavlovien ou de récompense instrumentale – ce qui se produit n'est pas uniquement l'apprentissage auquel s'intéresse habituellement l'expérimentateur, à savoir une fréquence accrue de la réponse conditionnée dans le contexte de l'expérience, mais également un niveau d'apprentissage supérieur, plus abstrait, par lequel le sujet augmente son habileté à « traiter » des contextes

L'apprentissage ne peut se faire que par une communication nécessitant une spécularité qui complexifie le système. Ce système dynamique est alors chaque fois structuré, hiérarchisé, par les échanges entre tous. La communication se déploie à différents niveaux et un ordre apparaît dans le système, lui-même ainsi organisé dans nos représentations.

Nous n'avons pas ici l'ambition de faire une sociologie du monde d'aujourd'hui. Celle-ci aurait d'ailleurs bien du mal à être « une ». Nous cherchons plutôt les lieux critiques, au-delà du social, susceptibles d'entrer dans ce que Kant appelait le niveau transcendantal, c'est-à-dire, ce qui fonde, du fait d'une forme nécessaire, une certaine universalité.

Dans la recherche d'un temps singulier collectif, d'une histoire commune, nous avons buté sur la distance infranchissable qu'impose la spécularité, et le doute – l'incertitude – qu'elle entraîne. Le temps mort et la suspension de créance qu'il exige avant de se rétablir « à neuf » va peut-être permettre d'ancrer des certitudes.

Le support d'une convergence

Face à l'autre, nous voilà donc dans la spéculation. Et de cette spéculation monte l'angoisse d'une mise en abyme de nos deux consciences s'interpénétrant « à-peu-près », et, dans les bons cas, conscients de cet à-peu-près qui via le doute peut faire s'effondrer les solutions rationnelles les plus coopératives.

A côté de cette spéculation douteuse, la pratique de l'apprentissage collectif reste le cœur de notre être et nous allons échanger des messages/histoires sans jamais être clairs sur l'intention de l'autre – et parfois sur la nôtre, ni sur notre capacité à accueillir et assimiler les histoires de l'autre. Si nos histoires sédimentées sont initialement trop différentes, trop hétérogènes, l'impossibilité de décoder les méta-messages nous conduira à construire une relation dont le héros est la méfiance.

La perte de spontanéité qu'introduit le doute est dévastatrice. Retrouver cette spontanéité est une nécessité pour espérer un partage. Pour cela, il peut suffire d'un morceau de certitude pour ancrer notre spécularité. En lui faisant faire halte un bref instant, le « et pourquoi ? » peut se transformer à rebours en « et pourquoi pas ? » et nous laisser donner sa chance au partage, avec l'impression d'une prise de risque calculée.

Surtout, il semble nécessaire d'apprendre ensemble le contexte de notre apprentissage, ce pourquoi le doute est prompt à apparaître, ce pourquoi nous nous racontons des histoires, ce pourquoi la vérité comme dévoilement ne peut qu'être une pensée du miroitement, mais ce pourquoi l'accès à ce miroitement est synonyme d'apaisement et non synonyme d'angoisse.

Nous avons déjà croisé le *common knowledge*, cette hypothèse que je sais, je sais que tu sais, je sais que tu sais que je sais, etc. à l'infini. Il s'agit là d'une pensée calculante, spéculative. Lasry a montré que l'opérateur de *common knowledge* est un « opérateur de connaissance » et il en déduit

d'un type donné. Le sujet commence à agir de plus en plus comme si des contextes de ce type étaient à attendre dans son univers. » (*ibid.*, p. 170). L'animal va par exemple acquérir une sorte de « fatalisme » s'il est soumis à des séquences d'expériences pavloviennes tandis que les expériences de récompense instrumentale vont donner au sujet une « structure de caractère qui lui permettra de vivre comme s'il était dans un univers où il pourrait contrôler l'apparition des renforcements. » (*ibid.*, p. 171). Bateson généralise cette théorie des différents niveaux d'apprentissage au-delà de 2.

qu'il y a un « sujet » du *common knowledge*.¹ Avec ce médiateur, la spécularité infinie (*je sais que tu sais que je sais...*) peut alors être réduite à une spécularité nulle (*nous savons que nous savons*).

Lasry illustre son résultat formel au travers d'un jeu spéculaire que reprend synthétiquement Dupuy. Un arbitre distribue deux cartes successives aux deux joueurs. Ainsi, si l'un a un 4, par exemple, l'autre a forcément un 3 ou un 5. Les joueurs le savent et doivent deviner chacun leur tour la carte de l'autre. Ce jeu est « décidable »² : par exemple, si Pierre a un « 2 » et si Paul dit au premier tour « je ne sais pas », c'est qu'il n'a pas un « 1 », et donc qu'il a un « 3 ». Un raisonnement récursif permet donc d'aboutir chaque fois en « n » étapes de raisonnements spéculaires emboîtés. Pour que ce jeu puisse avoir lieu, il faut que ses règles soient connaissance commune. Mais alors si j'ai un « 15 » je sais par avance que mon partenaire de jeu va commencer en disant « je ne sais pas ». Pourquoi faut-il qu'il le dise ? Ou plutôt, à qui le dit-il ? – Au sujet de l'opérateur de connaissance qu'est le *common knowledge*, répond Lasry.

Pour Lasry, ce sujet de la connaissance commune ne coïncide évidemment avec aucun des sujets particuliers qui ont servi à le constituer. C'est donc un Tiers, un Autre qui n'existe que parce qu'il a fallu rendre cohérente la sémantique retenue. »³. Lasry, en lacanien, y voit la forme du « Grand Autre », le « lieu commun dans la communication intersubjective ».

Le langage lui-même, l'ensemble du symbolique, qui se construit par nos échanges et nous construit en retour pourrait être ce tiers. C'est un peu la thèse lacanienne. La créance accordée au langage suffirait à fermer ce jeu de doute et à l'ouvrir sur une certitude partagée. Rien n'est moins sûr toutefois. Ce n'est pas par hasard si l'hypothèse que l'interlocuteur dit ce qu'il veut dire n'est qu'une hypothèse dans toutes les théories en matière de communication. Justement parce que – nous l'avons vu – le langage laisse du jeu, ce jeu qui permet la métaphore, le neuf, l'apprentissage, il n'est pas possible d'apporter une telle créance à ce Tiers que serait le langage.

Quoi qu'il en soit, ce Tiers, cet Autre, « émerge ». C'est pour Dupuy un « point fixe endogène produit par le jeu spéculaire entre les sujets lorsque le jeu est poussé à l'infini. » Dupuy en conclut : « l'espace public a un sujet, mais ce sujet peut dire : « ce n'est que lorsque vous serez rassemblés que je serai parmi vous ». Le pacte social a un sujet, mais loin d'être extérieur ou transcendant par rapport aux sociétaires, celui-ci est un produit de leur pacte. A la figure de l'extériorité, il faut une fois de plus substituer celle de l'autotranscendance. »

A défaut de suivre Lacan et Dupuy, cet Autre pourrait être approché par une institution plurielle qui aurait pour fonction le travail de mise à nu collectif. Une telle perspective n'est avenante qu'en première approche, tant la « dictature du groupe » est le contraire d'une pensée libre et que cette transcendance devient rapidement extérieure au groupe. Nous serions ramenés à la présence d'un « guide ». En revanche, cet Autre, pourrait être plus banalement le tiers qui, dans la compréhension

¹ Jean-Michel LASRY (1984) : « Le Common Knowledge », *Ornicar? Revue Du Champ Freudien*, dorénavant [LCK]. Un opérateur de connaissance (opérateur de *knowledge* dit Lasry) est un opérateur logique qui à toute proposition P associe une proposition KP avec les axiomes suivants : (1) $KP \Rightarrow P$; (2) $KP \Rightarrow KKP$; (3) non $KP \Rightarrow K(\text{non}KP)$; (4) $K(P \text{ et } Q) \Rightarrow KP \text{ et } KQ$. (Le choix de ce dernier axiome est très discutable, mais ce n'est vraiment pas le point). Un sujet est attaché à un tel opérateur de savoir [disons *a*] (...) On pose alors que la proposition KP signifie *a* sait que la proposition P est vraie. Lasry montre ensuite que l'opérateur de *Common Knowledge* vérifie les axiomes d'un opérateur de connaissance. Il a donc un *a*.

² Pour faire simple, en théorie des jeux, le jeu est décidable s'il existe une procédure en un nombre fini d'étapes qui termine le jeu.

³ DUPUY [LPC], p. 45.

du *MitSein* que propose Sartre dans *L'Être et le néant*¹, est l'objet d'un regard commun qui, par sa spécificité, force le regard à être partagé, à devenir *nôtre*.

Qui n'a jamais vécu cette expérience positive de la spécularité, où finalement il n'est plus besoin de parler ni de spéculer car tout est dit dans les deux regards qui se croisent ? C'est dans ces moments où l'on sait que l'autre sait... et que l'on sait aussi d'un regard ou d'un mot résumer qu'on est prêt à lancer cette machine infernale de la spécularité, que d'un coup la spontanéité peut être retrouvée car il devient totalement indécidable de savoir jusqu'où – à l'infini – l'autre est capable de spéculer sur sa propre spéculation.

Le jeu du « *poc !* » illustre cette recherche volontaire de la spécularité nulle et son affranchissement pédagogique de la méfiance inquiète. Dans le jeu du « *poc !* », il s'agit de conduire quelqu'un à faire ou dire quelque chose et à lui signifier que l'on vient de le manipuler en lui disant « *poc !* »². Le second niveau du jeu arrive lorsque celui qui est manipulé comprend qu'il est manipulé. Au lieu de s'exécuter et d'être alors victime du « *poc !* », il annonce « *contre-poc !* ». Au troisième niveau, le premier pressent que le second va comprendre le sens de sa manipulation et annonce avant le « *contre-poc !* », « *contre-contre-poc !* ». Le moment de victoire – collective – est à l'ultime niveau, lorsque les deux regards se croisent et que chacun comprend que chacun comprend et qu'ils annoncent ensemble « *méta-poc !* ».

Bien sûr, personne ne saura jamais lorsque ces deux regards se croisent s'ils partagent exactement la même expérience. Seul le sourire des yeux est porteur d'espoir et, surtout, ce sentiment merveilleux du temps suspendu dans ce moment.

Il paraît essentiel alors de trouver les lieux, dans une brève phénoménologie du temps mort au quotidien, où les regards peuvent se croiser et la certitude souriante d'être nous s'ancrer.

Le temps mort au quotidien, bref survol

Le temps du désir

Nous n'essayons pas dans ce travail de proposer une analytique ni une ontogénétique du désir. En particulier, ni les thèses lacaniennes ni celle du désir mimétique de Girard ne nous concernent ici³. Comment toutefois esquiver le rapprochement avec notre préoccupation ? Le désir en tant que désir tient, dans toutes les philosophies, le mauvais rôle. C'est lui qui nous éloigne du souci de soi, si l'on veut ramasser en une formule les multiples points de vue sur le désir, en acceptant toutes les variations du souci de soi, y compris celle du souci des autres et de la cité.

¹ « Je suis à la terrasse d'un café : j'observe les autres consommateurs et je me sens observé. Nous demeurons ici dans le cas le plus banal du conflit avec autrui (...). Mais voici que, tout à coup, un incident quelconque des rues vient à se produire : une collision légère, par exemple, entre un triporteur et un taxi. Aussitôt, à l'instant même où je deviens spectateur de l'incident, je m'éprouve comme non-thétiquement engagé dans un nous. Les rivalités, les légers conflits antérieurs ont disparu et les consciences qui fournissent la matière du nous sont précisément celles de tous les consommateurs : nous regardons l'événement, nous prenons parti. (...) Nous voilà revenu au *Mitsein* de Heidegger. Était-ce donc la peine de le critiquer plus haut ? » (Jean-Paul SARTRE (1943) : *L'Être et le néant*, Gallimard, tel, dorénavant [E&N], p. 454).

² Les enfants jouent à ce jeu très souvent : tu as une tâche sur ta chemise. L'autre baisse le nez pour voir la tâche imaginaire sur sa chemise. Le premier lui touche le nez avec son doigt et lui dit *poc !*

³ Ni encore la dialectique de l'amour de soi et de l'amour propre.

Mais qu'en est-il du désir tel qu'il apparaît partagé dans deux regards qui se croisent ? Doit-il subir le même acharnement ? Comment ne pas voir dans ce moment où l'on sait et où l'on sait que l'autre sait qu'on le désire et qu'il nous désire l'archétype de *la specularité nulle* ? Mais quel est le tiers qui permet cette convergence ?

Il nous paraîtrait pertinent de faire jouer au rôle de tiers nos propres corps. Le désir est bien alors désir du corps de l'autre en soi, ou de son propre corps dans l'autre, la possession, l'anéantissement de nos deux corps dans une fusion.

Il ne s'agit pas de réduire le désir au désir du corps de l'autre, bien au contraire. Simplement ce désir est incarné, et le corps est compris comme la présence dynamique de l'autre. Il s'agit donc plutôt de donner ce rôle de tiers à l'expression corporelle qui dévoile le désir. Ce regard simultané sur les deux dévoilements de nos deux corps respectifs provoque la convergence compréhensive du partage, et l'arrêt sur image, le temps mort.

La configuration la plus simple¹ est, de ce sentiment d'être vu en tant que corps, avant que de croiser le regard de celui qui a vu ce corps qui est mien. Ce n'est pas la honte comme chez Sartre qui est clef ici. C'est la médiatisation par le corps qui suscite une compréhension partagée. Elle ou il se font belle et beau pour aller à une soirée. Peut-être est-ce pour eux-mêmes qu'ils soignent leur apparence et non pour séduire, qu'importe. Ils savent qu'ils sont apprêtés en tant que tels. S'ils surprennent un tiers regarder leurs apprêts, puis qu'ils croisent le regard de ce tiers, ils savent ce que signifie ce regard. Bien sûr, cela peut gêner, déranger, et même susciter la colère, lorsque ce tiers est identifié parallèlement comme un prédateur, ou comme étant attendu dans un rôle asexué. Mais il s'agit bien de ce mécanisme qui passe par sa propre vision du corps vu par l'autre qui, dans le regard, sera le socle de la compréhension.

Nous insistons sur le regard, mais notre perception du corps de l'autre et la compétence de nos corps dépasse largement la simple vision. Un parfum, un effleurement parlent autant qu'un regard. Toucher la main de l'autre ouvre les mêmes possibilités, dans les deux temps du mécanisme que nous décrivons : effleurement compris comme effleurement source de désir par une nouvelle préhension explicitement délibérée. Deux mains qui se prennent et s'étreignent valent bien des regards. Simplement, un tel mouvement est moins archétypal que la rencontre à distance de deux consciences au travers d'un regard croisé.

Si le désir est désir du monde, insatiable, comme Barbaras le suggère², cette rencontre du corps de l'autre n'est qu'un épiphénomène. Difficile à accepter lorsqu'on est amoureux ! Mais qu'importe, la question n'est pas là dans ce qui nous préoccupe. L'essentiel est plutôt dans la possibilité de confier au corps de l'autre ce rôle clef du support de notre désir insatiable. L'on sait déjà que toutes les cultures ne le permettent pas. Que laisser un corps, au détour d'un geste, d'une moue sensuelle, d'un regard dépassant l'objet de sa vue que nous sommes pour y voir un monde, susciter le désir – ou la projection momentanée de ce désir de tout – n'est pas donné à tous, partout, à toute époque. Pour les chanceux qui s'y autorisent – nous étudierons plus loin si normativement il est possible d'y trouver support à une éthique – il reste la question de la coïncidence des deux désirs. C'est sans doute là où une forme de disponibilité au désir, qui verrait le désir naître d'être désiré, est à penser. Mais là encore, ce n'est pas notre point à ce stade.

Dans la recherche de ce que pourrait être le tiers annulant la specularité, une autre piste peut être explorée. Elle reconnaît en l'autre le souvenir que l'on a d'une fraternité passée. La fraternité, nous

¹ Pour le lyrisme, l'on peut penser à Marius découvrant grâce à un saut de vent la cheville de Cosette dans *Les Misérables*, mais de tels événements sont notre quotidien.

² Renaud BARBARAS (2016) : *Le désir et le monde*, Hermann, dorénavant [D&M].

y reviendrons dans la *Seconde partie* plus largement, serait ici vue comme la certitude *de fait* d'un partage et d'une compréhension mutuelle permettant justement d'éviter le langage et la spécularité. La communauté d'origine serait communauté de destin et cette évidence, au détour d'un geste, d'un mot, d'un effort ou d'une joie partagés, nous envahirait soudain, ravivant ce que nous fûmes, et ouvrirait une béance dans le temps qui passe.

Dans ce cas, le désir est alors désir de reproduire ce temps mort parce qu'il est d'emblée certitude d'un partage. Le désir n'est plus alors charnel qu'au travers de la reconnaissance, celle-ci pouvant bien sûr prendre appui sur bien d'autres dimensions que le corps lui-même (une intonation, une expression, des mots clefs, une situation), mais l'autre est d'abord incarné comme frère avant d'être une intelligence spéculante.

L'instant du temps mort est alors le début d'un moment hors du temps. La fraternité ainsi définie recouvre autant l'amour que l'amitié. Ce désir peut être par essence remobilisé jusqu'à la fin du temps. C'est le « pour toujours » des amants, des amis, l'inconditionnalité qui défie le temps qui passera.

Qu'en est-il d'ailleurs de ce temps qui passe ? L'habitude est réputée nuire au désir. De fait, le trop de prévisible lié à l'habitude et le manque de surprise qu'il induit éloigne la possibilité de la déstabilisation requise pour l'émergence de temps morts. Le risque s'amenuise et la narration prend le dessus, le frère redevient le frère, le proche redevient le proche, l'amant redevient l'amant, sans même s'apercevoir du glissement d'une catégorie à l'autre de ces homonymes. Le temps reprend sa place au sein de nos histoires d'amour, de famille, de vie.

L'ambivalence d'une recherche de concordance et d'un besoin de déstabilisation peut s'écrire comme une tragédie. Celle de notre nature d'humain. Faire travailler ce couple dans son ambivalence peut toutefois s'écrire également comme une délicieuse comédie. Il faudrait des pages pour en décrire les variantes.

La petite mort

De tels moments « hors du temps » suscités par le désir mènent parfois à vouloir supprimer la distance physique qui nous sépare : nous faisons l'amour. Un autre rapprochement s'impose alors avec notre recherche d'un temps qui s'arrête : l'orgasme. L'orgasme est en termes de déchainement neuronal de même nature qu'une crise d'épilepsie et tous deux sont appelés « petite mort ». D'une certaine façon, on a là la meilleure façon de suspendre le temps.

Faire durer l'orgasme est alors une ambition aussi agréable que radicale dans notre quête, mais relève hélas souvent de l'oxymore. La vraie difficulté, ici encore, est que l'orgasme n'est pas a priori partagé (et n'est d'ailleurs pas forcément le fruit d'une rencontre de deux désirs). L'on peut certes chercher à parvenir ensemble dans cet état de suspension, mais l'arrêt du temps n'est pas l'arrêt d'un temps partagé. Sauf si les regards, les caresses, et même les paroles, en tant que messages directement émis et reçus à un niveau logique qui n'est pas celui de l'intellect, maintiennent durant l'orgasme de l'un et surtout durant ce qui suit, le sentiment que ce temps mort est un don de l'autre et qu'on lui en fait don en retour.

L'abandon de soi dans l'orgasme, la vulnérabilité qui est sienne en même temps que la puissance infinie qu'elle procure, est de fait une transparence à l'autre qui doit susciter en retour une forme de confiance. Mais là encore, l'asymétrie possible, et fréquente – et historiquement essentielle si l'on suit la lecture de Foucault de la sexualité antique – n'assure en rien une rencontre où s'annulerait la spécularité. Il faut donc que l'orgasme soit contextualisé – certes pour mieux ensuite le décontextualiser et briser les a priori de la relation.

L'on peut par exemple, dans le jeu de l'amour, dans le moment physiquement partagé où l'on fait l'amour ensemble, intégrer de manière très tantrique cette a minima double quête de suspension du temps, de façon à ce qu'apparaisse un véritable *moment*, l'orgasme n'étant qu'une des composantes d'un process indécomposable.

La culture occidentale a le travers de ne pas savoir éviter de mettre en histoire, par opposition à la pensée orientale nous a dit Jullien dans le chapitre précédent. C'est sans doute vrai également pour les moments physiquement partagés. Pour nous, ce point est essentiel, car c'est lui qui peut, de l'ancrage initial en un *nous* instauré par le temps mort, construire une histoire commune.

L'éclat de rire

Souvenons-nous du « rire des immortels » dans *Le loup des steppes* d'Herman Hesse. Ce rire-là, féroce peut-être, mais bien au-delà du contingent, semble ouvrir le monde et stopper net l'enchaînement d'une vie à des histoires misérables.

Bergson est sans doute le philosophe le plus connu en matière de rire, de par son ouvrage sur le sujet et des formules désormais célèbres : « Il n'y a pas de comique en dehors de ce qui est proprement humain. »¹, il n'y a de rire qu'au sein d'un groupe, et l'humour s'adresse à l'intelligence pure et fait taire brièvement la sensibilité. Bergson relève bien une mise hors-circuit temporaire, celle de la sensibilité² et non celle de l'intelligence. Sa compréhension du comique insiste sur la survenance « du mécanique plaqué sur du vivant »³, notre raideur étant alors dévoilée lorsque la vie nous voudrait élastiques et mouvants. Par ailleurs, Bergson concentre son étude sur certaines fonctions sociales du rire qui sont assez loin de notre propos ici. *La théorie de la supériorité*, qui explique le rire au travers des sentiments qui se dégagent à la vue d'un autre ou d'un tiers en situation délicate est assez proche de son analyse (c'est Hobbes que l'on rattache traditionnellement à cette théorie du rire).

Ce n'est donc pas Bergson qui ferait le lien entre le rire et nos recherches. Néanmoins, l'une des sources du rire chez Bergson peut nous intéresser. Bergson décrivait en effet l'une des formes du comique comme l'interférence de deux séries indépendantes.⁴ L'archétype pour lui en est le quiproquo dans les pièces de théâtre, qui « est bien en effet une situation qui présente en même temps deux sens différents, l'un simplement possible, celui que les acteurs lui prêtent, l'autre réel, celui que le public lui donne. Nous apercevons le sens réel de la situation, parce qu'on a eu soin de nous en montrer toutes les faces ; mais les acteurs ne connaissent chacun que l'une d'elles : de là leur méprise, de là le jugement faux qu'ils portent sur ce qu'on fait autour d'eux comme aussi sur ce qu'ils font eux-mêmes. Nous allons de ce jugement faux au jugement vrai ; nous oscillons entre le sens possible et le sens réel ; et c'est ce balancement de notre esprit entre deux interprétations opposées qui apparaît d'abord dans l'amusement que le quiproquo nous donne »⁵. Mais Bergson refuse d'aller plus loin sur cette oscillation qu'il trouve insuffisante pour englober l'ensemble d'une théorie du rire, et notamment les approches de Spencer où « le rire serait l'indice d'un effort qui

¹ Henri BERGSON (1900), *Le Rire*. Edition électronique UQAC, dorénavant [LR], p. 10.

² « Le comique exige donc enfin, pour produire tout son effet, quelque chose comme une anesthésie momentanée du cœur. Il s'adresse à l'intelligence pure. » (BERGSON [LR], p. 11).

³ BERGSON [LR], p. 23.

⁴ « Une situation est toujours comique quand elle appartient en même temps à deux séries d'événements absolument indépendantes, et qu'elle peut s'interpréter à la fois dans deux sens tout différents. » (BERGSON [LR], p. 45).

⁵ BERGSON [LR], p. 46.

rencontre tout à coup le vide » ou de Kant, pour qui « Le rire vient d'une attente qui se résout subitement en rien. »

Cette deuxième école¹ constitue la théorie de l'incongruité. Nous allons montrer qu'elle mérite particulièrement notre attention. En règle général, on l'associe à Kant ou à Schopenhauer. Les défenseurs contemporains les plus médiatiques en sont sans doute Cathcart et Klein qui, depuis leur livre *Platon et son ornithorynque entrent dans un bar...* n'ont eu de cesse de rapprocher humour et philosophie : « That's no surprise to us. The construction and payoff of jokes and the construction and payoff of philosophical concepts are made out of the same stuff. They tease the mind in similar ways. That's because philosophy and jokes proceed from the same impulse: to confound our sense of the way things are, to flip our worlds upside down, and to ferret out hidden, often uncomfortable, truths about life. What the philosopher calls an insight, the gagster calls a zinger »².

L'humour dans cette théorie apparaîtrait par une mise en relation de deux réalités non congruentes, provoquant surprise et absurdité. Notre effort pour rétablir une forme logiquement acceptable étant vaine, notre esprit, après un moment de flottement, constaterait la vanité de cet effort et déclencherait l'éclat de rire.

Kant est très explicite sur cette compréhension qu'il a du rire, par la création d'une attente et le renversement surprise, source de gaieté : « Il faut bien qu'il y ait, dans tout ce qui doit provoquer un rire vif et éclatant, un élément absurde (...) Le rire est un affect procédant de la manière dont la tension d'une attente se trouve soudain réduite à néant »³.

¹ Il existe une troisième école, celle du soulagement, ou de la dissipation d'un excès d'énergie accumulé (c'est notamment la vision qu'en propose Freud). Celle-ci quoi que quelque peu mécaniciste est loin d'être dénuée d'intérêt, et, d'une certaine façon, ces théories de l'humour s'opposent plus sur la perspective retenue que sur une véritable divergence. En particulier, accepter l'hypothèse d'incongruité laisse tout entière la question de ce qui, de cela, déclenche le rire ou le sourire.

² Thomas CATHCART and Daniel KLEIN (2008): *Plato and a Platypus Walk Into a Bar*, Penguin, dorénavant [PPWB].

³ KANT [CFJ], p. 320. « Nous rions, et cela nous procure une cordiale gaieté : non que nous nous estimions plus intelligents que cet ignorant, ni qu'il y ait quelque chose dont notre entendement nous ferait remarquer ce que cela a de plaisant ; mais nous étions dans la tension de l'attente, et soudain tout cela s'anéantit. (...) nous rions alors bien fort, et la raison en est qu'une attente est soudain anéantie. Il faut bien remarquer que cette attente ne doit pas se transformer dans le contraire positif d'un objet attendu – car c'est là, toujours, quelque chose, et cela peut souvent attrister –, mais qu'elle doit s'anéantir. Car si quelqu'un crée en nous une grande attente en racontant une histoire et que, dès la chute, nous découvrons qu'elle était dénuée de vérité, cela nous procure un déplaisir – comme quand, par exemple, on raconte l'histoire de gens qui, sous l'effet d'un grand chagrin, ont vu leurs cheveux devenir gris en une nuit. En revanche si, pour répliquer à une telle histoire, un autre faiseur de plaisanteries raconte de manière très circonstanciée la douleur d'un marchand qui, revenant des Indes en Europe avec tout son pécule sous la forme de marchandises, s'est vu contraint, lors d'une tempête redoutable, de tout jeter par-dessus bord et en conçut un chagrin tel que sa perruque en devint grise durant la même nuit, nous rions et cela nous fait plaisir, parce que, pendant un moment, nous jouons avec notre propre méprise concernant un objet qui, au reste, nous est indifférent, ou plutôt nous jouons avec l'idée que nous poursuivons encore en la lançant de-ci, de-là, comme une balle, et en pensant uniquement à l'attraper et à ne pas la laisser échapper. Ce qui suscite ici le plaisir, ce n'est pas de confondre un menteur ou un sot ; car, par elle-même, cette dernière histoire, si elle était racontée avec un sérieux affecté, plongerait une société dans un rire franc, tandis que la précédente ne serait d'ordinaire pas digne d'attention. (*ibid.*, pp. 321-322).

La théorie de l'incongruité a été affinée ou déclinée (avec la *Semantic Script Theory of Humor* de Raskin¹, puis la *General Theory of Verbal Humor* par la suite avec Attardo²). En particulier, l'on s'est intéressé de plus en plus à sa dimension cognitive et à sa dimension formelle, au travers du langage. Dans tous les cas, deux lignes d'actions ou de textes (on parle également de *scripts*) cohabitent dans une situation humoristique, chacune appartenant à un plan ou à un registre différent, voire très distant ou opposé, voire incompatible. En revanche, il existe suffisamment de similitudes, une partie commune, pour que les deux lignes soient en lien, par la forme, le fond, au travers d'un troisième plan, etc., ce qui rend possible le passage de l'une à l'autre. La personne qui fait face, auditeur ou spectateur, traite les informations qu'il reçoit en optant pour le *script* le plus facile à saisir, le plus naturel dans la situation où il se trouve jusqu'à ce qu'il rencontre un « obstacle sémantique » qui l'obligera à reconsidérer le script en suivant l'autre ligne jusqu'alors masquée à ses yeux. Cette nouvelle lecture entraîne dévoilement, surprise, émotion, satisfaction issue d'avoir surmonté et compris, et provoque le rire.

Sur le plan cognitif, des travaux ont été réalisés sur la désambiguïsation par surprise, ou la surprise de la désambiguïsation, notamment par Ritchie à partir du concept de Schultz de *Surprise Desambiguïsation* (SD).³ La SD a ajouté une meilleure qualification de la phase finale, « la chute », qui doit être *évidemment* reliée au script « masqué », de façon à le faire apparaître, et bien sûr totalement impertinente pour le script initial, de façon à ce que celui-ci disparaisse. La surprise est également essentielle, il faut que la chute, en tant qu'élément de désambiguïsation, soit fournie par celui qui raconte l'histoire, ou l'acteur, avant qu'elle ne puisse se formuler dans l'esprit de l'auditeur ou du spectateur⁴.

Un autre Ritchie, David, a étudié l'ironie et ses liens avec l'humour⁵. Il s'appuie sur l'approche de Coulson⁶, dite du « glissement de contexte » et du « mélange de concepts », et sur celle de Clark en matière de « références communes » (*common grounds*)⁷. Il les compare également aux travaux de

¹ Victor RASKIN (1979): "Semantic Mechanisms of Humor", *Proceedings of the Fifth Annual Meeting of the Berkeley Linguistics Society*, dorénavant [MH79] ; Victor RASKIN (1984): "Semantic Mechanisms of Humor", *Studies in Linguistics and Philosophy*, dorénavant [MH84].

² Voir par exemple Willibald RUCH, Salvatore ATTARDO and Victor RASKIN (1993): "Toward an empirical verification of the general theory of verbal humor", *Humor-International Journal of Humor Research*, dorénavant [GTVH]. La GTVH formalise une *blague* comme une fonction définie par 6 composants, comme le type de mécanisme logique, la cible, la situation, etc. Il est alors possible de comparer deux blagues entre elles. Dans l'article ci-devant cité en référence, la GTVH est empiriquement testée. Elle en ressort confortée, mais le mécanisme logique contrairement à ce que l'on aurait pu attendre, n'est certainement pas la première clef pour qu'une blague soit réussie. Voir également l'ouvrage collectif : RASKIN (2008), Victor RASKIN (Ed.) (2008): *The primer of humor research*, Walter de Gruyter, dorénavant [PHR], ou encore la revue de ces théories par Krikmann (Arvo KRIKMANN (2006): "Contemporary linguistic theories of humour", *Folklore*, dorénavant [CToH]).

³ Graeme RITCHIE (1999): "Developing the Incongruity-Resolution Theory", *Proceedings of the AISB Symposium on Creative Language: Stories and Humour*, dorénavant [DIRT].

⁴ D'autres clefs ont été ajoutées par la SD comme l'importance du naturel de la chute, la brièveté, etc., voir Andrew ABDALIAN (2006): *Why's That Funny?? An extension to the Semantic Script Theory of Humor*, Swarthmore College, Dept. of Linguistics, Thesis, dorénavant [WTF].

⁵ David RITCHIE (2005): "Frame-shifting in humor and irony", *Metaphor and Symbol*, dorénavant [FSHI].

⁶ Seana COULSON (2001): *Semantic leaps: Frame-shifting and conceptual blending in meaning construction*, Cambridge University Press, dorénavant [SLFS].

⁷ Robyn CARSTON (1999): « revue du livre de Herbert H. CLARK, *Using language* », *Journal of Linguistics*, dorénavant [RUL].

Giora¹. Ces travaux remettent alors comme essentielle la dimension subversive voire agressive de l'humour et de l'ironie.

Nous avons plus haut croisé l'analyse sémantique structurale, les pistes actuelles pour définir une mesure de proximité ou de distance sémantique. Les développements sur ce thème s'accroissent aujourd'hui avec la multiplication de configurations d'intelligence artificielle, ou d'exploitation sous forme de *Big Data* des milliards d'échanges verbaux sur les réseaux, et notamment les « réseaux sociaux ». Depuis la fin des années 1980, à côté des décompositions vectorielles d'un mot en ses définitions, permettant de construire une distance entre phrase (mesures de cohérence)², de nombreux travaux en psycholinguistique ont étudié différentes hypothèses sur la façon dont nous « réduisons » une ambiguïté ou une difficulté sémantique au fur et à mesure que la phrase se développe. Les règles contextuelles, la grammaire notamment, mais aussi les sous-catégories envisageables pour un verbe donné, les connecteurs, etc. sont des candidats étudiés dans le cadre de différentes hypothèses faites sur la façon humaine de comprendre une phrase. Les tests comparant ces hypothèses peuvent être conduits au travers du temps de lecture de la phrase – supposant qu'un « coût » en temps correspond à une mobilisation de ressources neuronales plus grande et à un plus grand nombre de « calculs ». Les mesures de suivi oculaire pendant la lecture ou le suivi électro-encéphalographique permettent aujourd'hui d'enregistrer encore plus précisément ce « coût » cognitif qu'entraîne une ambiguïté.

La première étape consiste le plus souvent à donner un niveau de complexité propre à chaque texte. Différents algorithmes s'appuyant sur des thésaurus existants sont comparés, souvent avec un critère de rapidité de lecture. Le principe général est simple : compte tenu de l'ensemble des textes constituant la base de connaissance, quelle est la probabilité d'obtenir le mot ou le reste de la phrase une fois qu'une phrase a débuté. Bien sûr, le recours au début de l'ensemble du texte, son propre contexte, etc. viennent enrichir l'ensemble sur lequel la probabilité conditionnelle est calculée. Les règles syntaxiques s'ajoutent également pour que le calcul de la probabilité soit le plus pertinent possible. On utilise par exemple un *parseur* qui traite les phrases d'un texte mot par mot à partir des règles définies jusque-là. À chaque étape, ces règles peuvent être maintenues, écartées ou modifiées.

Hale³ définit et rapproche difficulté d'un mot et surprise occasionnée par ce mot, à partir de la faiblesse de la probabilité (il postule qu'elles sont proportionnelles à l'opposé du logarithme de la

¹ *Giora's graded salience hypothesis* : suppose que l'interprétation la plus simplement accessible est celle que nous retenons, puis que nous oublions lorsque l'humour révèle l'interprétation qui se cachait ; nous conserverions en revanche dans le cas de l'ironie ou de la métaphore (Rachel GIORA (2003) : *On our mind: Salience, context, and figurative language*, Oxford University Press, dorénavant [OOM]). Voir sur l'ironie notamment : Rachel GIORA and Ofer FEIN (1999): "Irony: Context and salience", *Metaphor and Symbol*, dorénavant [ICS].

² Les significations sont représentées comme des vecteurs dans un espace de grande dimension et la distance dans cet espace vectoriel est interprétée comme une mesure d'incohérence. L'on comprend que la difficulté est de définir cet espace vectoriel. On le voudrait de plus évolutif. Surtout, si nous avons ailleurs envisagé de tels espaces à propos des histoires, nous pensons que ne conserver que les mots réduit beaucoup trop l'intérêt, et qu'il n'y a pas d'isomorphisme entre un espace d'histoires, de phrases et un espace de mots. Autrement dit, la distance entre deux phrases basées sur les mots et leurs représentations vectorielles oublie de nombreuses dimensions. Mais ce sont des travaux à conduire.

³ Par exemple John HALE (2001): "A probabilistic Earley parser as a psycholinguistic model", *Proceedings of NAACL*, dorénavant [APEG], qui définit sa mesure de la *surprise*, ou John HALE (2006): "Uncertainty about the rest of the sentence", *Cognitive Science*, dorénavant [UARS], qui lui applique le concept d'entropie de Shannon et pose l'hypothèse de réduction de l'entropie dans notre processus de lecture. L'entropie a été

probabilité) de son occurrence à un moment donné dans le texte. Le processus de résolution de cette difficulté, de sa désambiguïsation, peut alors mobiliser des ressources en parallèle. L'une des questions en effet est la façon dont sont mobilisées les connaissances face à un texte qui est par nature lu séquentiellement¹. Levy² dérive plus généralement une théorie du processus de résolution des difficultés syntaxiques à la suite de Hale (2001 et 2006). Il souligne la différence entre la *théorie de la surprise* de 2001 et celle de la *réduction d'entropie* de 2006. La première approche de Hale ne nécessite pas a priori les représentations structurales. Elles n'apparaissent que médiatement via les modèles probabilistes retenus pour mesurer la probabilité des mots. L'approche entropique en revanche pose des « PFCG » (*probabilistic-context-free-grammars* ou grammaires hors-contexte probabiliste) qui sont des règles de grammaires minimales permettant de calculer les probabilités indépendamment des fréquences observées dans l'ensemble d'informations disponible (par exemple, on modélise les différents types de catégories pour un verbe donné et les possibles qui se réduisent ainsi au fur et à mesure que les mots apparaissent conditionnellement à ces possibles).

Sur ces principes généraux, d'autres hypothèses ont été avancées et testées³. Enfin, ces théories ont été couplées à celles mesurant les distances sémantiques vectorielles. Mitchell, Lapata,

utilisée par Shannon comme une mesure d'information (Claude E. SHANNON (1948): "A mathematical theory of communication", *Bell System Technical Journal*, dorénavant [AMTC]).

¹ Voir par exemple Ken McRAE, Michael J. SPIVEY-KNOWLTON, and Michael K. TANENHAUS (1998): "Modeling the influence of thematic fit (and other constraints) in on-line sentence comprehension", *Journal of Memory and Language*, dorénavant [MITF]. En particulier, les modèles diffèrent selon la nature de ce qui est d'abord mobilisé pour résoudre une ambiguïté. Certaines théories présument que les règles syntaxiques sont initialement mobilisées, puis, éventuellement, d'autres contraintes peuvent être sollicitées (*garden-path model*): nous réduirions l'ensemble des possibles dans un premier temps sur la base des contraintes syntaxiques, puis nous choisirions dans un second temps à partir d'autres informations, quitte à devoir remettre en cause la première sélection. D'autres auteurs prétendent que les conditions thématiques, et d'autres contraintes non syntaxiques, conditionnent simultanément aux contraintes syntaxiques l'effort de désambiguïsation, par une mise en parallèle des processus (*constraint-based lexicalist models*). Les modèles qui semblent les plus adaptés sont ceux qui autorisent en première sélection le choix de la règle. Les différentes solutions étant alors mises en compétition mais le premier choix ne signifierait pas de renoncer définitivement aux autres solutions concurrentes (*unrestricted race model*) (Roger PG VAN GOMPEL, Martin J. PICKERING, and Matthew J. TRAXLER (2001): "Reanalysis in sentence processing: Evidence against current constraint-based and two-stage models", *Journal of Memory and Language*, dorénavant [RISP]). Dans ces modèles, la solution construite la plus rapidement pour solutionner une ambiguïté est celle qui est retenue.

² Roger LEVY (2008): "Expectation-based syntactic comprehension", *Cognition*, dorénavant [EBSC].

³ Linzen et Jaeger (Tal LINZEN and T. Florian JAEGER (2016): "Uncertainty and expectation in sentence processing: evidence from subcategorization distributions", *Cognitive science*, dorénavant [UESP], par exemple, retiennent plutôt l'approche entropique, mais n'abandonnent pas la simple mesure de surprise. Ils mettent en avant quatre sources d'ambiguïté dans le processus de compréhension des phrases. La surprise et l'entropie telles que définies ci-dessus apparaissent jouer un rôle significatif dans le temps de lecture et Linzen et Jaeger préconisent de garder les deux concepts. Ils introduisent une troisième idée, se rapprochant des modèles d'*unrestricted race* qu'ils nomment la *competition hypothesis*. Dans l'hypothèse de la réduction d'entropie, le coût en temps est celui du recalcul une fois l'ambiguïté résolue. Dans leur hypothèse de compétition, le coût apparaît au moment de la résolution. Il y aura de toute façon moins de compétition après la réduction d'entropie. Cette hypothèse prédit donc que la réduction d'entropie correspond non pas à une augmentation en coût cognitif, mais à une baisse de coût cognitif. Selon cette théorie, les situations où l'ambiguïté est maintenue demandent plus de coût cognitif que des situations où l'ambiguïté a été résolue. Quoiqu'il en soit, les tests confirment l'hypothèse de la réduction d'entropie sans qu'on puisse véritablement savoir à quel moment cette réduction d'entropie se produit. Enfin, ils étudient une quatrième possibilité, qu'ils nomment l'hypothèse d'engagement. Celle-ci s'appuie sur le concept d'ERP (*event-related potential*) utilisé dans le cas où l'on considère les contraintes contextuelles. La littérature sur l'ERP compare par exemple

Demberg et Keller¹ par exemple, mixtent la surprise venant de la syntaxe pour un mot donné et la sémantique compositionnelle des phrases et les distances associées au mot le précédant. Les approches actuelles bénéficient des capacités de calcul et des algorithmes de réseaux de neurones. Ceux-ci permettent des apprentissages de la structure des phrases cibles².

Ce qu'il manque toutefois à ces approches sémantiques, c'est la tension que requiert l'humour avant le retournement.³ Certes, le pur jeu de mot ou jeu sémantique ne réclame pas forcément cette dramatisation qui sera source ensuite de soulagement. Mais il semble bien que cette dimension soit très souvent présente. Cela ne conduit pas à rejeter les approches sémantiques, mais invite à les enrichir, en considérant notamment qu'une narration est plus riche qu'un simple script, aussi complexe soit-il, et qu'il ne faut pas trop enfermer la sémantique dans un structuralisme simpliste.

Par ailleurs, ce jeu du même et de l'autre, décrit dans ces deux scripts qui se recouvrent mais peuvent se contredire, et cette chute qui opère le mouvement de bascule d'un champ à l'autre rappelle le principe même de la métaphore et de la poésie. Mais pourquoi y aurait-il rire là et émerveillement ici ?⁴ Faut-il que la chute relève d'une forme de tabou comme certains auteurs l'énoncent ? Il est des poésies barbares qui pourtant n'invitent pas à rire. Et qu'en est-il du jeu de mot ? du sourire et non du rire ? L'approche structurale du rire et de l'humour ne convainc donc pas totalement. Elle souligne toutefois ce qui nous importe : ce temps mort qui survient où l'on bute sur un obstacle sémantique, voisin de celui que nous avons trouvé dans l'injonction paradoxale et dans le *koan*.⁵

les réponses à un mot faiblement probable dans deux types de contexte, ceux où il existe une forte attente d'un autre mot, et ceux où il n'y a pas d'attente particulière et met en évidence cette composante ERP dans le temps de lecture. La surprise a plus d'effet dans les environnements contraints que dans ceux qui le sont moins, là où l'entropie sera faible avant l'arrivée du mot surprenant.

¹ Jeff MITCHELL, Mirella LAPATA, Vera DEMBERG and Frank KELLER (2010): "Syntactic and semantic factors in processing difficulty: An integrated measure", *Proceedings of the 48th Annual Meeting of the Association for Computational Linguistics*, dorénavant [SSFD]. Ou Olga SEMINCK (2016) : « Un modèle simple du coût cognitif de la résolution des anaphores », *PARIS Inalco 2016*, dorénavant [CCRA].

² Par exemple : TAI, SOCHER, and MANNING [ISR], qui approfondissent des approches comme celles de MIHALCEA, CORLEY, and STRAPPARAVA [MTSS] ou encore SEMINCK [CCRA].

³ A mettre en lien avec le relâchement ou le soulagement de la troisième théorie sur l'humour, à laquelle est rattachée celle de Freud.

⁴ Pour être honnête, Attardo se pose la question. Il y répond au travers de la notion de distance développée par certains linguistes, distance qui sépare les deux champs sémantiques, et explique qu'au-delà d'un certain seuil la métaphore devient drôle (Salvatore ATTARDO (2006) : "Cognitive linguistics and humor", *Humor*, dorénavant [CLH]). C'est également la conclusion de Pierre-Yves Raccah : là où, pour la seconde (la métaphore), un ajustement est possible (et même nécessaire pour que la métaphore soit comprise), pour la première, il est nécessaire qu'aucun ajustement ne soit possible (et plus la distance est grande et infranchissable, plus l'effet humoristique est fort). Mais cette différence concerne les états cognitifs de l'interlocuteur (la possibilité ou non de trouver un ajustement) et non pas les contraintes que les unités de langue imposent à la construction du sens : pour les effets sémantiques qui leur sont sous-jacents, les deux effets sont donc analogues. (Pierre-Yves RACCAH (2016) : « Humour et métaphore : quelques éléments d'une analogie pour la construction d'un sens inattendu », *Revue de Sémantique et Pragmatique*, dorénavant [H&M]).

⁵ Le recours à l'humour peut avoir de nombreuses motivations que nous ne traitons pas ici. Bardon rappelle par exemple son usage séditieux par les tchécoslovaques lors de l'invasion nazie (Adrian BARDON (2005): "The philosophy of humor", *Comedy: a geographic and historical guide*, dorénavant [TPOH]).

Prendre appui sur le sublime

Dans le chapitre précédent, nous avons étudié le temps mort que provoquait le sentiment (du) sublime, cet accès qu'il permet à la liberté mais aussi au réel « le plus vrai » : « Le sentiment sublime n'est (...) que l'irruption, dans et à la pensée, de ce sourd désir d'illimitation. La pensée « passe à l'acte », elle « acte » l'impossible, elle « réalise », subjectivement, sa toute-puissance. Elle jouit du Réel. »¹

Reste à partager ce sentiment (du) sublime avec les autres. Quelles que soient l'universalité du beau et celle du sublime et quelle que soit la nécessité qui s'impose que tous expérimenteront le même sentiment face aux mêmes « choses » ou « circonstances », telles que Kant les décrit – des « monstres logiques » dans la vision qu'en a Lyotard – il s'agira toujours d'une sensation expressément subjective. En revanche, le sublime est le support par excellence d'une convergence spéculaire. Ainsi, ces temps morts sont autant de portes qui s'ouvrent pour susciter la connivence de deux pensées spéculantes et recréer un autre temps mort, celui-là témoin de notre lien.

L'un à côté de l'autre, face à l'océan déchainé, l'infini des nuées, la folie humaine dans son gigantisme architectural ou tout simplement face à la folie humaine dans son inventivité sans limite, le sublime est support à notre rencontre. L'on « sait » le vertige de l'autre, écho de notre vertige. Et tout peut commencer.

De l'effroi à l'injustice

Nous avons vu avec Kant et Lyotard comment le sublime intégrait une phase d'effroi. Sans sa résolution dans le sublime, l'effroi ne nous intéresserait pas. Des variantes sont toutefois à considérer, notamment en vue des travaux des chapitres suivants. Kant d'ailleurs les classerait peut-être dans la même catégorie de sublime. Nous pensons en particulier à l'effroi ressenti face à une situation injuste au-delà de ce qu'il est tolérable et à sa résolution dans la révolte.

Il ne peut s'agir d'une injustice quelconque, mais d'un événement qui témoigne de cet intolérable. Il faut également que l'injustice perdure au-delà de l'événement injuste lui-même, qu'il y ait un temps à tuer. Nous verrons plus loin que le soulèvement de l'un – à suivre Camus dans *L'homme révolté* – peut entraîner la naissance d'un *nous* (« je me révolte donc nous sommes »). Cet effroi préalable face à l'horreur d'un futur trop écrit n'est pas forcément de la colère. C'est le ressaisissement face à l'appel du vide vertigineux.

L'articulation entre le moment initial de partage d'un *nous* et l'histoire commune qui peut alors s'écrire est ici particulièrement intéressante. L'étude des mythes fondateurs des cités en livrerait sans doute plusieurs exemples. Mais il y a là matière à penser bien d'autres situations douloureuses transformées en aventure collective, y compris dans des cadres intimes, comme celui d'une famille, suite à des deuils qui ne sont pas dans l'ordre des choses. Nous y trouvons pour notre part une forme typique qui permet de lire dans la musique qu'écrit le temps qui est le nôtre, ses tempos et ses harmonies, ses tensions et ses résolutions, ce qui nous construit. Parfois en dépit de notre surdité.

Sans doute peut-on trouver d'autres temps morts dans notre vie du quotidien, d'autres possibilités de construire la connivence et d'ancrer par une certitude le début d'une histoire commune, mais nous nous arrêtons sur cette dernière forme.

¹ LYOTARD [LAS], p. 58.

Temps mort partagé

L'ontogénèse que nous avons décrite dans ces premiers chapitres s'est appuyée pour des nécessités méthodologiques sur une forme de solipsisme. En reprenant le concept de *Dasein* et en donnant un nom – l'*ergodicité* – à l'hypothèse d'une même capacité à être un *Dasein* donnée à tout autre, nous indiquions d'emblée que ce solipsisme, cet individualisme méthodologique, ne constituait qu'une étape pour penser le monde comme système, au sens écologique du terme.

La difficulté rencontrée dans la construction d'un singulier collectif nous a laissé toutefois avec une sorte d'amertume. La possibilité que nous ouvrons ici, via les moments partagés hors du temps, redonne sens à un *nous* au sein de ce monde pensé comme système.

Une ontogénèse du *nous* est donc à décrire et, normativement, une éthique et une philosophie politique sont à écrire, là où rien n'était moins sûr pour nous jusqu'à ce chapitre.

Cette ontogénèse du *nous* s'appuie sur une pensée qui decode le *nouveau*, la surprise qu'il nécessite mais aussi qu'il apporte. L'autonomie sera un thème essentiel de notre *Seconde partie*. Une dialectique du prévisible et de l'imprévisible doit être conduite, avec une compréhension de ce qu'est le risque.

J'ai eu la chance de rencontrer quelqu'un qui, enfant, se racontait des histoires drôles qu'elle ne connaissait pas. C'est une capacité assez rare semble-t-il, mais c'est exactement ce que peut être un idéal de monde commun.

Nous ne sommes pas revenus sur la poésie et la métaphore dans cette seconde partie du chapitre. Une part importante de l'analyse menée à propos du rire peut leur être adressée. Nous retrouverons ces différentes dimensions dans les chapitres suivants.

Chapitre 10 : Conclusion de la première partie

« Il y a de tout cela en tout Erlebnis. Il est soustrait à la continuité de la vie et il concerne en même temps la continuité d'une vie qui est celle de quelqu'un. Non seulement sa vie d'Erlebnis ne dure que tant qu'il n'est pas totalement intégré à la continuité de la conscience personnelle qu'un être a dans sa vie. Mais on retiendra également que la manière dont son assimilation le « sursume » (aufhebt) dans la totalité de la conscience de la vie dépasse fondamentalement toute « signification » dont on puisse avoir même connaissance. Comme il est lui-même intérieur à la totalité de la vie, la totalité aussi est présente en lui. »¹

Où se trouvent les vraies coupures axiomatiques ?

L'herméneutique, et sa rencontre avec la philosophie de la vie de Dilthey notamment, a entraîné les herméneutes à donner une place importante au temps. Le concept d'*Erlebnis*, tantôt événement, tantôt expérience vécue, ou vécu simplement, est le nœud sur lequel les travaux de nombreux philosophes ont buté. Gadamer y voyait à la fois « le donné ultime » et le « fondement de toute connaissance » mais aussi une composante de la vie-même².

Les vécus s'articulent les uns aux autres et sont des morceaux de vie qui d'une certaine manière « comprennent » la totalité de la vie : « [Georg Simmel] donne une fois à entendre que tout *Erlebnis* a quelque chose d'une aventure. Or, qu'est-ce qu'une aventure ? Elle ne se réduit absolument pas à un épisode. Ceux-ci sont comme des détails qui se succèdent mais que ne lie aucune connexion interne et qui n'ont pas de signification durable pour la bonne raison qu'ils ne sont que des épisodes. Par contre, l'aventure, qui sans doute interrompt elle aussi le cours ordinaire des choses, se rapporte de manière positive et très significative à la continuité qu'elle interrompt. C'est ainsi que l'aventure fait accéder au sentiment de la vie en totalité, en son ampleur et sa force. C'est ce qui en fait le sel. Elle libère les restrictions et des obligations auxquelles est soumise la vie commune. Elle se risque à en sortir pour entrer dans l'incertain. Mais elle n'ignore pas, d'autre part, le caractère exceptionnel qui est le sien en tant qu'aventure et qu'elle reste ainsi reliée au retour de l'habituel, qui ne peut pas lui faire place. Ainsi, on « traverse » une aventure, comme on passe une épreuve ou un examen, dont on sort enrichi et plus mûr. Il y a de tout cela en tout *Erlebnis*. »³

Pour Gadamer, la fonction que nous qualifions d'inférence, d'extraction du présent d'universalisation, est appelée *sursumer* : « Si c'est dans le monde que nous rencontrons l'œuvre

¹ GADAMER [V&M], pp. 86-87.

² « La double face que nous avons mise en évidence dans le concept d'« expérience vécue » signifie d'un point de vue philosophique qu'il ne se réduit pas au rôle qui lui a été assigné, celui de donné ultime et fondement de toute connaissance. Il contient aussi quelque chose de tout autre qui exige d'être reconnu et indique une problématique qui n'a pas été maîtrisée : celle de son rapport intérieur à la vie. » (GADAMER [V&M], p. 84).

³ GADAMER [V&M], pp. 86-87.

d'art et dans l'œuvre singulière que nous rencontrons un monde, celle-là ne reste pas un univers étranger dans lequel pour un temps et pour l'instant un charme nous ferait entrer. Nous apprenons au contraire à nous y retrouver : nous « sursumons » le caractère discontinu et ponctuel de l'*Erlebnis* dans la continuité de notre existence. (...) L'invocation de l'immédiat, de la génialité dans l'instant, de l'importance de l'*Erlebnis*, ne peut pas tenir devant l'exigence de continuité et d'unité qui est celle de la compréhension de soi. »¹

L'herméneutique de Gadamer le conduit également à postuler, suite à sa lecture de Dilthey, que le monde n'est accessible qu'au travers de formes élémentaires intelligibles : « l'idéalité de la signification ne doit pas être rapportée à un sujet transcendantal, elle émerge de la réalité historique de la vie. C'est la vie elle-même qui se déploie et prend forme en unités intelligibles, et c'est l'individu particulier qui comprend ces unités comme telles. »² Ces composants unitaires du flux sont d'emblée des mondes configurés : « [pour Dilthey] La vie elle-même, ce flux continu de temporalité, est voué à la mise en forme d'unités de significations qui demeurent. La vie s'interprète elle-même. Elle possède elle-même une structure herméneutique. »³

Le cercle herméneutique permet d'accéder à cette idée d'unités constituées qui ne prennent sens et qui ne donnent sens qu'en y découvrant les composants et qui réclament une présupposition du tout pour donner sens à ces derniers. Le mode de « jugement » requis est celui qui fonde le rapport à la narration précisera le travail de Ricœur⁴. Il est également celui de l'inférence. Il est enfin celui d'une constitution autrement plus complexe que la vision linéaire du temps qu'on nous enseigne.

La lecture de Gadamer à la suite de Dilthey offrait donc déjà l'essentiel des intuitions que nous avons développées dans cette première partie. Pourtant, la phénoménologie herméneutique de Gadamer est bien différente de celle d'Heidegger ou de Ricœur. Nous aurions pu également trouver un axe de lecture dans les travaux de Carnap ou dans ceux de Quine et développer cette première partie autour de leurs concepts. Nous n'y voyons pas une faiblesse de notre travail, plutôt une force. Finalement, les idées que nous avançons sont assez facilement acceptables pour un grand nombre de pensées ou de systèmes de pensées.

L'une de ces pensées, néanmoins, résiste. Et, d'une certaine façon, tout un pan de l'ontologie moderne résiste aussi. Il s'agit de Kant d'une part, et d'autre part de l'idée répandue dans le monde scientifique que le travail de l'esprit est celui de la synthèse d'éléments particuliers. Nous ne voyons pas grand-chose à faire pour nous réconcilier avec des points de vue « scientifiques » qui posent le monde à partir d'éléments simples, surtout s'ils associent trop directement le monde en tant que tel et celui auquel nous avons *factuellement aujourd'hui* accès. En revanche, la pensée critique de Kant n'est pas inaccessible. La synthèse de l'hétérogène dont Ricœur fait une clef de la mise en intrigue ne se révèle nullement incompatible avec sa thèse que notre accès au monde nécessite une intelligibilité préexistante. Ricœur oscille autour de ces deux idées sans jamais réellement

¹ GADAMER [V&M], p. 115.

² GADAMER [V&M], p. 243.

³ GADAMER [V&M], p. 246.

⁴ « En termes plus généraux, un texte demande à être construit parce qu'il ne consiste pas dans une simple succession de phrases, placées sur un même pied d'égalité et compréhensible séparément. Un texte est un tout, une totalité. La relation entre tout et parties – comme dans une œuvre d'art ou dans un animal – requiert un type spécial de « jugement », celui dont Kant a fait la théorie dans la troisième Critique. Pour ce type de jugement réfléchissant, le tout apparaît comme une hiérarchie de topiques, de thèmes primaires et subordonnés. La reconstruction du texte en tant que tout offre, en conséquence, un caractère circulaire, en ce sens que la présupposition d'une certaine sorte de tout est impliquée dans la reconnaissance des parties. Et réciproquement, c'est en construisant les détails que nous construisons le tout. » (RICŒUR [DTAA], p. 224).

traiter frontalement la différence majeure qu'elles entraînent au plan ontologique. Pour donner sens à l'ensemble, il se réfugie, comme nous venons de le voir encore (voir notre de bas de page précédente) sur le jugement réfléchissant de la troisième Critique. Mais l'on pourrait très bien justement considérer que le jugement réfléchissant est une façon pour Kant de ne pas remettre en cause l'ontologie sous-jacente à sa première Critique alors qu'il est confronté à des aspects de la réalité qui n'y renvoient guère.

En ce qui nous concerne, nous avons opté clairement pour que la première rencontre avec le monde soit celle d'unités complexes, que l'analytique vise ensuite à réduire en éléments plus simples sur la base desquelles *une* synthèse puisse être conduite. L'hypothèse narrative permet dans une ontologie du flux et de l'événement d'illustrer cette séquence. Mais cette représentation sous-jacente va au-delà de l'hypothèse strictement narrative, très centrée sur l'entendement, et négligeant sans aucun doute des aspects plus corporels de notre rapport au monde. L'hypothèse narrative que nous avons retenue a en effet le mérite d'intégrer en une seule idée de nombreuses dimensions que l'ontologie traditionnelle ne peut simplement saisir, comme l'esthétique ou l'éthique, comme nous l'avons entr'aperçu et comme nous allons le travailler dans la *Seconde partie*.

Deux autres différences axiomatiques pourraient être soulignées ici, mais relèvent plus d'un renoncement chez nous à en avoir posé les hypothèses car elles ne nous ont pas encore semblé nécessaires. Il s'agit d'une part de la question de l'existence d'une transcendance exogène et, d'autre part, de la question du nouveau. Le « flux » – quelle que soit sa forme exacte – est une transcendance exogène. A partir de là, toutes les autres transcendances peuvent émerger de façon endogène au cours de l'ontogénèse collective. D'autre part, supposer un tel « flux » revient à accepter l'idée de « nouveau », même si nous avons bien conscience de rester ainsi prisonnier, comme finalement Whitehead l'était¹, d'une représentation du flux qui soit très humaine, et donc très temporelle. Attention, il ne s'agit pas *du* flux de vécu phénoménologique *de chacun*, mais, justement, l'hypothèse d'*un* flux, qu'Husserl aurait qualifié d'originare.

Certains thèmes – comme l'avenir du cosmos – sont de fait impensables sans capacité véritable à approfondir cet objet ontologique du *flux*. D'autres, comme ce qui nous relie aujourd'hui et demain, ici et ailleurs, pourraient trouver un sens plus précis grâce à un tel travail, mais sont d'ores et déjà pensables dans le cadre que nous proposons, au-delà de ce que notre pratique politique actuelle permet généralement. Nous reviendrons sur cette question, centrale pour définir ce qu'est l'autonomie, ce qu'est la liberté, dans la *Seconde partie*.

L'angoisse manifeste l'être-libre, c'est-à-dire la possibilité de se choisir. Heidegger, lorsqu'il cherche un moteur commun aux deux niveaux de fondation qui nous concernent, la rencontre du monde et celle de la pensée du monde, aboutit à la liberté. Lorsque Kant donne accès par le sublime à ce qui nous dépasse, c'est la liberté que nous retrouvons. Quand Bergson veut décrire ce qu'est le nouveau, c'est encore la liberté qui est la réponse. Lorsque Ricœur veut articuler le temps des uns et le temps des autres, c'est l'initiative qui surgit.

La liberté ne s'entend pas traditionnellement sans la responsabilité, et le libre-arbitre réclame le développement moral. La pensée politique des Lumières a refermé ainsi ce qu'elle ouvrait. Il nous semble qu'il faut prendre le risque de rouvrir cette question.

¹ Même si le formalisme de la cosmologie de Whitehead ambitionne de dépasser l'humain, la flèche temporelle de l'idée de flux reste selon nous implicitement l'élément structurant.

Retour sur le chemin parcouru jusqu'ici

Cette première partie a été ouverte sur l'idée forte de Romano, que notre existence nous advient, chaque fois au travers d'événements et de l'effet en retour de notre assimilation de ces événements. Avec d'autres mots, cette phénoménologie herméneutique fait écho à celle de Ricœur, en insistant sur une autre dimension du temps que celles que Ricœur avait explorées. Mais la vision d'ensemble nous semble la même, celle d'une dynamique du monde qui émerge chaque fois, chaque fois neuve et riche de toutes les interactions entre les êtres et l'Être.

Nous avons exploré les développements suggérés dans le premier chapitre. Le « passage au continu » notamment de ce flux de nouveau et de ce flux d'histoires qui, sans cesse, nous construisent. Cette densification va de pair avec une compréhension de la temporalisation « à chaque instant », qui démultiplie les histoires de chacun, réécrites chaque fois – l'historialité heideggérienne émergeant à chaque fois.

Nous avons également cherché un cadre qui permettait de penser celui qui pensait le monde à la fois *dans le monde* et à la fois *configurateur de monde*. Le *Dasein*, à la fois *jeté* dans le monde et le configurant, acceptant l'idée que les autres sont aussi des *Dasein*, est le concept que nous avons retenu pour penser le philosophe dans le système.

Nous avons vu que l'ontologie requise pour penser un tel système dynamique ne peut se satisfaire d'étants, trop statiques. L'événement semble être le particulier de base et le temps une clef pour penser l'ensemble. Une métaphysique comme celle proposée par Whitehead ouvre une telle possibilité. Certes, elle ne répond pas à toutes les intuitions que nous pouvons avoir du processus sous-jacent à nos vies, et reproduit finalement pour partie nos perceptions macroscopiques, à temps humain (l'hypothèse d'un flux, finalement). Elle montre juste qu'il est possible de construire rationnellement une histoire du monde sur laquelle l'accès que nous en avons ressemblerait à une ontologie d'événements, dès lors qu'on lui ajoute des fonctions transformant de fait ces événements en des histoires.

Ce point est essentiel. L'on peut en effet, avec Peirce, ou avec de nombreux scientifiques, croire qu'un jour la *Recherche* aura abouti et que nous aurons une connaissance entière de ce qu'est le monde. Mais ce point reste pour nous une histoire qu'on se raconte. Il fallait plutôt vérifier qu'elle était plausible, et qu'elle ne nécessitait nullement d'en postuler une fin heureuse.

De fait, l'enjeu véritable est de comprendre ce qui nous constitue au cours de cette recherche, cette *ontogénèse*, cette construction ou cette découverte de ce que peut être le monde pour nous. Quine mais aussi Carnap, qui cherchent à penser comment d'un flux de vécus nous parvenons à abstraire ce qui nous permet de nous représenter le monde, nous ont aidé à chercher une voie qui laissait place à l'événement, et au-delà, au narratif. La phénoménologie herméneutique n'était donc pas si loin de ces chercheurs « analytiques ».

La découverte humaine du monde, par absorption du non-sens de l'événement, serait susceptible alors de faire émerger verbes et substantifs par recoupement des expériences, individuation et universalisation (c'est l'opérateur d'*absorption*). L'élaboration de ce qui nous permet l'échange avec les autres émerge au travers de cette ontogénèse.

Un opérateur de *possibilisation*, proche des variations imaginatives de Ricœur, retrouve la *temporalisation* heideggérienne de l'existence d'où émerge à chaque fois notre histoire, ce qu'avec Ricœur nous appelons notre identité narrative.

L'hypothèse que notre accès au monde est d'emblée configuré car n'est intelligible qu'un flux au sein duquel nous identifions une « histoire » permet de donner une cohérence à l'ensemble, même si elle doit être suffisamment large dans son acception de l'histoire pour permettre d'envisager

l'ensemble des rapports que nous avons avec le monde. D'une certaine façon, c'est la même hypothèse que celle de Peirce, lorsqu'il considère que toute « chose » qui existe possède une *tiercéité*, c'est-à-dire une dimension d'intelligibilité sans laquelle elle ne peut s'intégrer à notre monde.

L'avantage de l'hypothèse narrative, au-delà du fait que la psychologie empirique et philosophique en confirme l'importance, est de faciliter la mise en abyme de ce qui nous constitue et de ce que nous constituons.

Cette hypothèse propose l'ontogénèse comme un mécanisme d'apprentissage où l'induction décrit assez bien l'émergence de lois structurant de façon quasi-causale notre rapport au nouveau. S'enchainent alors l'assimilation des histoires nouvelles au sein d'histoires sédimentées, la réécriture de ces dernières afin d'absorber les discordances, l'évolution des *lois* qui ne sont finalement que le passage du présent continu à un présent de vérité générale, que nous avons appelé présent d'universalisation. L'inférence qui est le moteur de cet apprentissage fait ainsi le va-et-vient entre le monde et la modélisation, dans une logique incessante de *test*.

De là émerge, chaque fois, le soi, temporellement structuré. L'émergence de lois est de fait l'émergence du monde et du soi. Le mécanisme d'absorption des « histoires nouvelles » nous structure et ne fonctionne que parce que nous ne sommes finalement que cette intégration de nos histoires. Ainsi s'élaborent nos identités narratives.

Pour décrire le cadre au sein duquel le *Dasein* existe aux côtés d'autres *Dasein*, nous avons retenu l'individualisme méthodologique complexe de Dupuy, muni d'une hypothèse d'ergodicité, rendant potentiellement cette pensée celle de « chacun chaque fois ». La transcendance est endogénéisée, l'on apprend de ce qu'apprennent les autres, et le monde qui se structure en même temps que nous est le fruit des interactions et du flux de nouveau. La position du sujet et sa démarche, sa capacité à reconnaître dans les autres ceux qui lui ressemblent, qui sont ses frères, posent des difficultés d'ordre méthodologique. Le point de vue du modélisateur, conscience au travail, reste toujours sur le fil du rasoir du solipsisme. En plongeant l'individu, conscient d'être un système enchevêtré dans un système plus large qui n'accepte pas de discontinuité en dehors de celle qu'on choisit de se raconter, nous bénéficions d'un outil de modélisation qui fait disparaître la singularité de la perspective par généralisation de ces perspectives singulières que peuvent alors occuper en toute symétrie les autres.

L'équivoque, la multiplicité des histoires plausibles, qui est le propre de toute approche narrative de l'accès au monde a été étudiée. L'épistémologie de la science historique que propose Ricœur a été présentée, pour mieux souligner ce qui au fond restait intraitable. Nous avons toutefois retourné le questionnement en plaçant l'équivoque au cœur de ce qui rend possible l'apparition du nouveau. L'équivoque est une question éthique autant que métaphysique et nous avons eu bien du mal à séparer les deux. La possibilité de fonder « en raison » des pratiques qui relèvent de l'éthique est essentielle pour étudier l'authentique ou la sincérité de l'identité narrative. Il apparaît toutefois que la richesse de l'hypothèse narrative est peut-être justement de pouvoir intégrer la dimension éthique d'emblée dans la constitution du monde. L'idéologie, puisque c'est le nom que l'on peut donner à cette pratique délibérée, relie alors ontologie et politique et nous avertit des difficultés que nous allons rencontrer dans la seconde partie de notre travail.

Si le projet de ce travail est le vivre-ensemble, il convenait d'étudier les convergences possibles des identités relatives et la possibilité d'un monde partagé. Deux pistes avaient été évoquées : l'élaboration d'histoires communes d'une part, ce qui revient à la question de l'émergence d'un temps comme singulier collectif, d'autre part la solution plus radicale qui consiste à croiser les regards et à laisser le temps suspendu, bref, l'espace d'un instant, tuer le temps.

Ainsi posée, la question nécessitait d'approfondir notre compréhension du temps. Un chapitre est consacré à étudier les approches de Bergson et de Husserl, à revenir sur celle de Ricoeur, qui montre comment le récit est le gardien du temps, et d'approfondir en retour ce que nos hypothèses initiales pouvaient imposer à toute phénoménologie du temps. Cette stratégie du « temps contenu » par le récit ne permet pas toutefois de le partager véritablement, comme le montre le chapitre suivant. Ou plutôt, il ne permet pas de chasser le doute qu'impose la séparation ontologique (au sens de l'ontogénèse) de nos consciences. Le vouloir-faire-mémoire-ensemble qui pourrait conduire à une histoire « une » et un temps « un », n'est pas directement accessible sans un accès à l'autre ou aux autres qui lèverait ce doute.

Dans les deux derniers chapitres, nous avons voulu montrer qu'il était sans doute possible de lever le voile que la narration impose à notre accès au monde, et de disposer ainsi d'une puissance ontologique nouvelle. Ces moments nous les avons caractérisés au travers d'une « pensée du miroitement » par des changements de niveau logique de notre mode d'apprentissage qui créent des « temps morts ». Restait alors à vérifier que ces moments « hors du temps » pouvaient être partagés, ce à quoi s'est employé le dernier chapitre. Ainsi, une première rencontre *immédiate* permettrait au *nous* d'initialiser ce qui demain peut-être pourra devenir une histoire commune que l'on se racontera ensemble.

Je n'ai aucune idée de leurre

Avant de nous tourner vers la *Seconde partie* et la dimension politique et morale, revenons un moment sur une des questions clef que nous avons traitées. La question de l'équivoque. Il existe presque toujours plusieurs façons de « raconter une histoire ». La suspicion qu'apporte la multiplicité des possibles nous a fait envisager une éthique de la sincérité. L'apparition même d'une identité narrative, quelle qu'elle soit, est peut-être le premier geste éthique, celui d'une recherche d'authenticité, au risque de se leurrer soi-même. Certes, nous avons souligné la « valeur » du fait de se rendre prévisible dans le cadre d'un apprentissage collectif, mais nous avons également souligné celle de la « surprise ». Ricoeur pour sa part trouve son chemin auprès d'Aristote et de la *phronèsis* avec la visée de la « vie bonne », vue comme un tout – une histoire – au(x) moment(s) de sa récapitulation.

Le désespoir vient lorsqu'on ne peut plus se raconter d'histoire. Ou lorsque la seule histoire qu'on se raconte est navrante. Voilà bien le risque de la solitude, lorsque se cristallise une histoire sur une singularité désespérante sans possible remise en cause du contexte. Or il n'y a aucune raison qui impose cette cristallisation si le renouveau est assuré par la rencontre maintenue avec les autres et le monde. « Vivre le plus » proposait Camus. « Vivant jusqu'à la mort » disait Ricoeur.

Reste la fatigue, l'épuisement suite à l'amplification du couple angoisse / imagination qui freine le temps de la créativité. Mais cette seule histoire elle-même, par son esthétique, peut relancer la machine. La maîtrise du temps – son arrêt temporaire par exemple – n'a rien à voir avec son achèvement, quelle que soit la méthode. Au-delà de l'épuisement dû à notre activité narrative incessante – certes compensée par la jubilation de concordance – une autre ombre se dresse. Celle de la clôture.

Une histoire, c'est le sentiment d'une durée et d'un sens qui dialectiquement nous rassure mais qui nous tue. En évitant l'imprévisible, nous structurons en effet le temps. La liberté d'une vie mosaïque se perd dans cette structuration. Chaque victoire sur l'imprévisible, et en particulier l'imprévisible de la camarde, renforce le poids du risque comme moteur de notre activité de conscience. Nous sommes condamnés à toujours plus de souffrances et d'angoisses et à inventer toujours plus d'histoires.

Cette dialectique peut se formuler autrement. Lorsque mon histoire prend forme, alors il se peut que la fin en apparaisse et que le vertige de l'après débute ; sinon, l'enjeu n'en devient que plus grand et intensifie les risques de voir le cours des événements gâcher cette histoire. On peut certes chercher à construire des histoires qui, par nature, laissent suffisamment d'ouvertures pour absorber de nouvelles péripéties. Dans tous les cas, « le temps qui passe » n'est pas le moins du monde le gage d'une paix qui s'installe.

N'ayant pas le droit d'espérer – puisque tout est donné – il ne reste que la peur et l'ennui comme les deux faces d'un même échec. C'est bien là que l'espoir doit réintégrer le temps du présent continu – se réincarner. L'espoir n'est pas l'attente d'une fin, mais l'attente de la fin d'une histoire. Et ça change tout, car la jubilation va venir – on le sait, c'est le propre de l'histoire, même triste – et l'on peut s'en régaler d'avance.

Les enfants adorent qu'on leur raconte des histoires, même s'ils s'endorment avant la fin.

Seconde Partie : L'écologie politique dans un cadre ontogénétique

Chapitre 11 : Liberté, égalité, fraternité

« Cette nation française si hautaine, si ambitieuse, qui élève ses prétentions si haut, qui proclame sa souveraineté avec tant d'éclat, qui prétend non seulement se régénérer, se gouverner elle-même, mais gouverner et régénérer le monde, descend incontestablement de ces communes qui se révoltaient au douzième siècle... »¹

L'anomie généralisée, que semble impliquer le déploiement du libéralisme économique et des valeurs individualistes afférentes, a suscité au XXI^{ème} siècle un retour d'autant plus massif du discours républicain. La tension entre l'idée républicaine d'une part, les aspirations individuelles à l'autonomie d'autre part, telles qu'elles apparaissent dans la Révolution française et la naissance de la République française, est, au fond, une énigme. Le républicanisme a cherché à se (re)définir depuis 1789 et le discours libéral s'est construit pour partie en opposition, pour partie à partir, du discours républicain.

Les questions qui se posent aujourd'hui à qui s'interroge sur la possibilité d'un monde meilleur, d'un monde partagé, pour qui ne renonce pas d'emblée face à la difficulté formelle et pratique de l'humanisme, peuvent se formuler en grande partie au travers d'une lecture critique de la devise de la République française, ne serait-ce que parce qu'elle semble profondément inscrite dans tout imaginaire républicain. S'y trouvent en effet réunies des valeurs, des droits, des obligations qui, malgré leur inscription dans nos esprits jusqu'à en faire un tout, une évidence, ne cessent de se repousser l'une l'autre, l'un l'autre, de changer le plan de la lecture qu'elles ou ils suscitent, jusqu'à interdire toute transition automatique de la Révolution à la République, tout aperçu statique d'un vivre-ensemble idéalisé, tout enchaînement programmatique d'une méthode pour changer la société.

Nous étudions donc dans ce chapitre le triptyque républicain et les différents discours et analyses que l'on peut entendre aujourd'hui sur ces thèmes. Nous ferons apparaître la tension qui s'y exerce entre liberté et égalité, qu'Honneth présente comme le germe de la quête conceptuelle des pères fondateurs du socialisme, mal conduite selon lui². Le concept de liberté sociale serait la clef pour établir la jonction entre la liberté et l'égalité. La fraternité, par le souci de chacun du mieux pour les autres, donne corps à ce concept... Mais reste très théorique. Surtout, rappelle Honneth comme pour excuser l'échec répété d'une émergence véritablement socialiste, les Pères fondateurs sont restés prisonniers d'une approche économique de l'égalité et de la liberté. Pour d'autres, il conviendrait de reconnaître que liberté et égalité sont deux noms différents pour une même réalité à construire : en particulier, Balibar propose le concept d'*égaliberté*, pour mieux montrer que cette

¹ François GUIZOT, *Histoire générale de la civilisation en Europe*, 1828, p. 9. Citation du TILF.

² Par exemple, dans Axel HONNETH (2015) : *L'idée du socialisme – un essai d'actualisation*, Gallimard, dorénavant [IDS].

réconciliation est non seulement possible, mais « naturelle », et que de démocratie véritable il ne peut y avoir que si la liberté et l'égalité se confondent¹.

Quoi qu'il en soit, la liberté est considérée comme première pour la plupart des philosophies politiques. Bien sûr, les libéraux la vénèrent particulièrement, mais, dans son acception d'autonomie, la liberté concerne beaucoup d'autres écoles de pensées. Depuis Constant et l'épisode de la Terreur de la révolution française, la liberté est devenue un combat incessant pour les libéraux ; ce combat n'est pas antinomique d'une revendication pour la fraternité et l'égalité. Les libéraux mettent toutefois comme condition pour que ces dernières ne soient pas un obstacle à la liberté que le gouvernement se garde d'intervenir sur ces sujets². Le combat est donc à mener, aux yeux des libéraux, contre la surpuissance inévitable de l'Etat. Certes, un gouvernement est nécessaire, pour éviter « l'anarchie » que nombre de penseurs post 1789 associent à la Terreur, mais son rôle doit être limité. S'il est nécessaire d'encadrer la vie commune pour les libéraux afin d'éviter que chacun, au nom de sa propre interprétation de ce qu'est la justice, puisse justifier n'importe quelle action, il reste essentiel que l'Etat n'impose pas une vision prédéfinie de ce qui est bon ou bien. La difficulté en effet viendrait de ce que le gouvernement « du peuple », trop puissant, serait la forme la plus dangereuse d'une telle liberté légitimée. Constant défendait l'idée que la meilleure manière de limiter le pouvoir central était de mettre en avant les libertés individuelles, ce qui, d'une part, a conduit à cette primauté de la liberté pour les libéraux, d'autre part a conduit à une lecture très défensive de l'idée de liberté (qu'on appelle aujourd'hui la liberté comme « non interférence »).

La liberté est également au cœur du *néo-républicanisme*, version très américaine de l'idéal républicain, aujourd'hui de plus en plus repris en Europe. Ce républicanisme met la liberté par devant la chose publique, le bien commun, laissant entendre que c'est justement la liberté de chacun qui est le bien commun de tous. Pettit, chef de file de cette école, défend la cohérence de cette vision dès lors que l'on retient ce qui est selon lui la bonne définition de la liberté : ce n'est plus la vision négative d'une liberté qui ne peut s'exercer que si elle ne contraint pas celle des autres, ni la vision positive très kantienne ou rousseauiste de l'engagement citoyen au travers de l'autonomie dans le respect de la loi, c'est celle d'une liberté comme *non-domination* de chacun par les autres.

Ce sera la première grande ligne de coupure chez les philosophes : la façon de définir la liberté. La seconde concernera l'égalité. Différentes « théories de la justice » ont cherché à la suite de celles proposée par Rawls à définir ce qu'une démocratie pouvait convenir de retenir comme critère d'égalité. Enfin, une troisième coupure apparaît sur l'idée de communauté et de pluralité : les débats entre libéraux et communautariens, puis ceux autour du multiculturalisme, l'illustrent. Pour les communautariens, les représentations – et donc les critères de justice – dépendent de l'histoire de la communauté et ne peuvent prétendre à une universalité abstraite comme le suggèrent les plus libéraux. Il existerait une dimension pré-politique, avant même parfois que la question de la liberté ne se pose, celle de l'appartenance à une communauté, inscrivant nos représentations dans une tradition. La fraternité pourrait alors trouver sa place, elle qui est tiraillée entre un rôle de clef de voute de la République et celui d'un frein mortifère limitant le développement d'une société juste et ouverte au monde. Nous verrons d'ailleurs que ce n'est pas forcément la fraternité qui a structuré les différentes écoles de pensée depuis la fin du XXème siècle, plus axées sur le thème de la reconnaissance. Sur cette idée de communauté apparaît en effet la question de la pluralité au

¹ Etienne BALIBAR (1989-2009) : *La proposition de l'égaliberté : essais politiques 1989-2009*. PUF, 2015, dorénavant [LPEL].

² Par exemple, Constant voyait en l'égalité une cible inévitable du progrès humain.

sein de la communauté et de la domination de la culture « majoritaire » sur les minorités et de leur déni de reconnaissance.

Nous étudions successivement les trois idées républicaines, liberté, égalité, fraternité. Nous prenons ensuite un moment pour envisager également l'idée de propriété¹ et celle du « propre », pour éventuellement mieux dissocier la liberté de ce qui relève du soi. L'idée de reconnaissance sera traitée de façon approfondie dans le chapitre suivant. Le *propre* ouvre néanmoins au *prochain* et nous permet d'aborder dès ce chapitre les questions de la *compassion* et du *care*.

Malgré les nombreux efforts consentis par différents auteurs, la réduction des tensions entre ces différentes idées reste au total très limitée. Honneth met en cause la focalisation historique sur la dimension économique de l'inégalité et de la liberté : celle-ci aurait interdit l'émergence d'une « liberté sociale » susceptible d'offrir une telle réconciliation. Pour cela, nous nous arrêtons dans le dernier temps de ce chapitre sur un des axes importants de la philosophie d'Honneth, chef de file actuel de l'école de Francfort, héritier d'Habermas mais ayant radicalement renouvelé sa pensée : la philosophie de Dewey, pragmatiste américain du début du XX^e siècle. Nous explorons cette philosophie notamment à partir des travaux de Zask, spécialiste française de cet auteur.

Comme un étendard

Le triptyque a des origines diverses et l'associer à la Révolution française relève d'un effort politique volontariste de constitution de l'identité française. En particulier, la fraternité n'est pas en 1789 aux côtés de la liberté et de l'égalité ; elle n'y apparaîtra qu'en 1848. D'autres termes comme la propriété leur sont alors plus fréquemment associés. Mais ceci n'a finalement pas d'importance aux yeux de certains, car les tensions les plus fortes seraient celles entre la liberté et l'égalité ; la fraternité venant peut-être justement tenter une conciliation. Pour d'autres comme Zask, par exemple, la fraternité n'aide à résoudre qu'en apparence l'antinomie entre liberté et égalité,² et elle ne fait finalement que fragiliser l'ensemble, déconsidérant l'idée d'autonomie des citoyens.³

La *Déclaration universelle des droits de l'homme* entrelace les trois notions de liberté, d'égalité et de fraternité de façon subtile : elle pose préalablement la « famille humaine », les « droits égaux et inaliénables » de ses membres, et le fait que la reconnaissance de la « dignité inhérente » à ceux-ci et de ceux-là constitue le fondement de la liberté, de la justice et de la paix dans le monde ; puis, dans l'Article 1, sont réaffirmées la liberté et l'égalité en droit et en dignité par nature (de naissance), et sont tenus d'agir « les uns envers les autres dans un esprit de fraternité. » Comme nous le verrons dans le troisième chapitre avec Lyotard, ce mélange de descriptif et de prescriptif,

¹ qui accompagnait initialement la liberté, l'égalité et la sûreté dans la devise républicaine.

² « La contradiction entre les trois termes disparaît pour un temps : la liberté et l'égalité sont des droits dont le devoir de fraternité prescrit les limites. La liberté peut être autre chose que la licence égoïste, et l'égalité autre chose que le nivellement de tous, si toutefois la fraternité les tempère de solidarité et d'amour. » (Joëlle ZASK (2011) : *La fraternité – Participer, Partie 1*, Le bord de l'eau Editions, dorénavant [LFP1]).

³ « C'est une raison de plus pour juger, comme le fait Mona Ozouf, que l'association de la fraternité avec la liberté et l'égalité est fortement problématique, car « elle déconsidère le projet de l'autonomie individuelle. Et c'est bien cette incompatibilité qui éclate dans l'épisode jacobin. » Par exemple, dans ses Institutions républicaines, Saint-Just fait l'éloge de la fusion fraternelle qui dure jusqu'au tombeau commun, et dénonce comme nuls les pactes que des individus ont conclus dans le sein de la communauté. Celle-ci précède tout acte de volonté individuelle et, en dernier ressort, en supprime la légitimité et l'utilité. L'individu affirmant ses droits et considérant son engagement personnel comme le juste commencement de son union avec d'autres, ou comme révocable si la situation l'exige, est un conspirateur. » (ZASK [LFP1]).

au sein d'un discours normatif, est particulièrement complexe. Il témoigne de la difficulté à concilier le *dire* et le *dit*. Si chacun en effet se sent homme, doué de raison et de conscience, et qu'il traduit cette humanité comme appartenance à une famille humaine, dont les membres ont des droits égaux et inaliénables, ce qui fonde alors la liberté, la justice et la paix, qu'est-il besoin d'une telle prescription ? Mais l'on sait hélas que la liberté, la justice et la paix ne sont pas effectives. Qui parle alors ? Les constituants aujourd'hui pour les constitués demain ?

Enfin, pour lancer ce premier chapitre, notons qu'on peut être surpris avec Inkova de l'absence du terme de justice dans la devise de la République française¹. N'est-ce pas en effet le sentiment d'injustice qui est au fondement de toute révolution ? Il nous appartient d'en retrouver trace dans notre analyse.

La liberté

L'autonomie comme liberté positive et risque totalitaire

Dans la déclaration de 1793, la liberté est centrale². La Déclaration de 1793 prévoit même la liberté de culte, la liberté de commerce et d'industrie, la liberté de la presse, la liberté de se réunir en sociétés populaires et le droit de pétition. Pourtant, c'est là que le glissement s'opère qui conduit à la Terreur. Comment ? Par la certitude que tous les justes partagent les mêmes convictions.

Fœssel décrit cette « histoire » de la liberté : Rousseau avait ouvert la voie à la liberté comme autonomie et l'autonomie comme soumission à la loi dont on est co-auteur. Kant renforcera – et introduira véritablement le concept d'autonomie – en définissant cette autonomie comme soumission à sa propre loi dès lors qu'elle respecte l'impératif d'être universalisable. Comme nous y reviendrons plus loin, on a là une « décentralisation » de la volonté générale au travers d'une règle simple que chacun *doit* appliquer. En fait, à suivre Kant, il s'agit de n'obéir qu'à des fins posées exclusivement par sa raison et celle-ci ne s'exerce que par notre liberté.³

¹ Elle fait ainsi référence à l'analyse de Clémenceau : « la grande formule de la Révolution – Liberté, Égalité, Fraternité – qui contient dans ces trois mots tous les Droits de l'homme, toutes les réformes sociales, tous les préceptes de la morale, se résume dans une formule plus brève encore, la Justice (Clémenceau) » (Olga INKOVA (2006) : *Justice, liberté, égalité, fraternité : sur quelques valeurs fondamentales de la démocratie européenne [colloque organisé à Genève en 2006]*. Institut européen de l'Université de Genève, dorénavant [JLEF]).

² « La liberté est le pouvoir qui appartient à l'homme de faire tout ce qui ne nuit pas aux droits d'autrui ; elle a pour principe la nature ; pour règle la justice ; pour sauvegarde la loi ; sa limite morale est dans cette maxime : Ne fais pas à un autre ce que tu ne veux pas qu'il te soit fait. »

³ « A partir de Rousseau, la liberté fonde ainsi un nouvel ordre moral et politique dans lequel les hommes sont en mesure de réaliser leur propre essence. La « vérité » n'est plus une réalité établie avant ou depuis l'origine du monde, mais un projet à accomplir dans la société ou dans l'histoire. Voilà la grande idée... la grande utopie ?, de ces philosophes : l'ordre du monde n'est pas un destin ; il ne nous est donné ou dicté ni par Dieu, ni par une Eglise, ni par un Etat. (...) il doit être façonné par la liberté des hommes, à leurs risques et périls, mais comme un accomplissement de leur destination. » (Michaël FÆSSEL (2017) : *L'avenir de la liberté – de Rousseau à Hegel*, PUF, dorénavant [ADLL], p. 18). « A partir de Rousseau, en effet, s'impose une nouvelle prémisse anthropologique : la liberté n'est plus un attribut humain parmi d'autres (comme la raison, l'entendement ou la sensibilité), mais bien ce qui définit l'humanité comme telle. » (*ibid.*, p. 13).

Un « contrat » va permettre la constitution en société. La liberté est au cœur de celui que défend Rousseau¹. Il n'existe pas d'autorité naturelle, seul un contrat librement établi peut fonder légitimement un ordre.² La liberté est alors « le point de départ du politique mais aussi son objectif affiché »³. Elle passe nécessairement par la soumission à la loi et « l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté », ce qui donne un « aspect totalisant, voire totalitaire, que l'on reproche parfois à Rousseau. »⁴ Pour ce dernier, toutefois, la question ne se pose pas dans ces termes, car « la liberté qui résulte du contrat est plus grande que celle que l'on trouve à l'état de nature, précisément parce qu'elle devient autonomie. Le mot « souveraineté » dit cette liberté dont le sujet est le peuple. Celle-ci est au corps politique ce que la liberté est à l'individu : une puissance de faire la loi et de n'obéir qu'à elle. »⁵ Et, au total, la Justice n'est plus la caractéristique de telle ou telle disposition, elle est le fait même de cette organisation.

Cette vision de la liberté est appelée « positive », par opposition à la conception « négative » de la liberté individuelle définie par l'absence d'entrave, que la pensée libérale va développer, en opposition. Car l'idée positive de la liberté est en effet celle qui peut conduire à « forcer à être libres » ceux qui ne partageraient pas le projet républicain. C'est celle qui est entachée du sang de la Terreur. Ceux qui vont se départir de cette République jugée totalitaire vont s'affirmer libéraux et se construira à partir de là une opposition toujours existante (et dépassant la simple séparation politique usuelle entre la gauche et la droite) entre deux visions de la liberté⁶. La liberté négative des libéraux est celle qui consiste à ne pas interférer sur les décisions des individus libres, la liberté positive est celle de l'engagement citoyen et du respect de la loi.

La liberté des Modernes, de l'absence d'interférence à la non domination

« La liberté des Modernes, explique Constant, ne réside plus dans la participation aux affaires publiques, mais tout au contraire dans la capacité à s'en extraire pour se consacrer à sa vie privée (...). La liberté des Modernes se distingue de celle des Anciens par son caractère anti-sacrificiel : elle est « libérale » au sens où aucune institution (ni Eglises, ni Etats) n'est habilitée à demander à l'individu de se sacrifier pour elle. L'individu moderne cherche plutôt à garantir les commodités de sa vie, ce pourquoi il délègue à des représentants le soin de gérer les affaires publiques. La démocratie moderne est une démocratie du contrôle (des gouvernants par les gouvernés) et non une démocratie de la participation active à la vie politique. »⁷

¹ « Il faut d'emblée insister sur le caractère central de la liberté dans la formulation du contrat social rousseauiste. » (FÈSSEL [ADLL], p. 40-41).

² « Le problème de l'existence historique de ce contrat est secondaire. Il importe plutôt de montrer que seule une convention, donc le consentement des citoyens, justifie l'existence d'une autorité à laquelle il est obligatoire d'obéir. Autrement dit, il n'existe pas d'ordre naturel (donné dans les choses ou dans la tradition) qui justifie l'autorité *a priori*. Une institution humaine ne devient légitime que si ceux qui doivent s'y soumettre lui donnent expressément leur accord. Or, l'unique moyen de donner son accord est de participer activement à son édification. » (FÈSSEL [ADLL], p. 39).

³ FÈSSEL [ADLL], p. 41.

⁴ FÈSSEL [ADLL], p. 42.

⁵ FÈSSEL [ADLL], p. 48.

⁶ Constant, pour mieux défendre les libertés individuelles face à celles que l'on s'impose en consentant à la volonté générale, toujours sujette à être récupérée par la majorité qui la représente, voire la minorité qui gouverne effectivement, vieillira royaliste.

⁷ FÈSSEL [ADLL], p. 66. « La thèse libérale de Constant est donc qu'il faut abandonner la conception antique de la citoyenneté et permettre à l'individu de se consacrer à ce qui relève de son intérêt propre, à savoir précisément sa vie privée, pour déléguer à d'autres le soin de gérer les affaires de l'Etat. » (*ibid.*, p. 67).

Nombreux sont ceux qui sont gênés par le côté excessif d'une telle vision de la démocratie, sentant la nécessité de donner une perspective partagée aux individus, et, d'une manière générale, à considérer que la « chose publique » n'est pas un concept totalement vide. En particulier, Skinner et Pettit ont cherché à retrouver ce qu'était « l'âme » de la liberté républicaine, au sens des « Anciens » – les Romains ou des Cités italiennes du temps de Machiavel – sans renoncer totalement à l'analyse libérale des Modernes. De ces analyses apparaît un néo-républicanisme où la liberté est *non domination*, ce qui va rouvrir la possibilité d'un gouvernement *par* la loi sans renoncer aux libertés individuelles mais sans les poser comme des droits préalables¹. Cette « solution » évite la contingence de la domination par quelques-uns sans l'obligation à être juste parmi les justes. La liberté est pour ces néo-républicains celle de pouvoir choisir parmi un ensemble d'options mutuellement exclusives et exhaustives, la personne libre en leur sens étant celle qui est « systematically protected and empowered against alien control ».²

Cette définition présente quelques subtilités³ – et d'ailleurs les versions de Skinner et de Pettit diffèrent⁴ – mais elle offre selon ces deux auteurs de grands avantages à la fois théoriques et à la fois dans le champ pratique.

¹ « Machiavel, par exemple, n'emploie jamais le langage des droits ; il s'en tient toujours à décrire la jouissance de la liberté individuelle comme l'un des profits ou bénéfices qui découlera de la vie sous un gouvernement bien ordonné. » (Quentin SKINNER (1998) : *La liberté avant le libéralisme*, Seuil, dorénavant [LLAL], p. 21).

² Philip PETTIT (2008) : "Republican freedom: Three axioms, four theorems", in C. Laborde and J. Maynor (Eds.), *Republicanism and political theory*, Wiley – Blackwell Publishing, dorénavant [3A4T]. Cette définition diffère de la liberté comme « non interférence » car, comme Pettit le souligne, les quatre configurations peuvent se produire, d'un contrôle de sa propre décision par un tiers sans qu'il n'y ait d'interférence directe, du maintien de l'autocontrôle de sa décision malgré l'interférence d'un tiers, etc. : « The broad line of argument is this. Human beings routinely exercise certain forms of control over one another, affecting the probabilities attached to the options they respectively confront. But one variety of control is non-alien, leaving those affected with full freedom of choice, while another is alien or alienating, having a negative impact on freedom of choice. Each form of control can occur with interference, even interference broadly understood, and each form can occur without; thus there may be freedom in the presence or absence of interference, and there may be unfreedom in its presence or absence. » (PETTIT [3A4T]).

³ « The Hobbesian says that A's freedom is sensitive only to the actual probability of interference. The Berlinian says that even if A suffers no interference in the actual world, A's freedom will still be sensitive to the probability of interference in the counterfactual world in which A chooses otherwise. The republican goes further still and says that even if A suffers no interference in either of those worlds, A's freedom will be sensitive to the probability of interference in the counterfactual worlds where B ceases to be charmed or duped by A. » (Philip PETTIT (2008) : *Freedom and probability: a comment on Goodin and Jackson*. Philosophy & Public Affairs, dorénavant [F&P]). « Qu'est-ce donc qui sépare la conception néo-romaine de la liberté de celle des libéraux ? Ce que les auteurs néo-romains rejettent *avant la lettre* est le postulat clé du libéralisme classique selon lequel la force ou la menace coercitive de la force constituent les seules formes de contrainte qui interviennent sur la liberté individuelle. Les auteurs néo-romains soutiennent en revanche que vivre dans une condition de dépendance constitue en soi une source et une forme de contrainte. » (SKINNER [LLAL], p. 52). En bref, il suffit que la contrainte soit potentielle, voire qu'elle n'agisse qu'indirectement : « La privation de liberté subie par ceux qui conseillent les puissants peut bien sûr être due à la coercition ou à la force. Mais le comportement servile typique de ces conseillers peut aussi bien être dû à leur condition fondamentale de dépendance et à leur conception de ce que leur clientélisme exige d'eux. » (*ibid.*, p. 56).

⁴ « Roughly stated, I hold that for republicans freedom means nondomination, period, whereas he [Skinner] says that it means nondomination and noninterference. » (Philip PETTIT (2002) : "Keeping republican freedom simple: on a difference with Quentin Skinner", *Political theory*, dorénavant [KRFS]). A noter que ce n'est pas si neutre puisque cela conduit à réduire au maximum chez Skinner le « poids » des lois, mêmes « justes », dès

En particulier, dans l'approche de la liberté comme non domination de Pettit, l'on ne peut être libre que dans un pays libre, et la participation à la vie politique est également, d'une certaine manière, un sous-produit, puisque c'est la meilleure garantie pour chacun que la non-domination perdure. Skinner, de son côté, part à l'inverse de la liberté civile des néo-romains telle qu'elle entre dans les débats de la Révolution anglaise du XVII^{ème} siècle, en référence au droit romain et aux Cités libres d'Italie¹. La question est alors d'emblée celle de vivre dans un pays libre, sachant qu'un pays libre est un pays où les lois sont faites par les citoyens². Cette approche mène à la liberté comme non-domination, mais sans la postuler d'une certaine façon³. Surtout, elle met l'accent de façon beaucoup plus insistante sur la dimension collective comme première condition de la liberté. En particulier, elle peut « justifier » le républicanisme par un argument non moral, le fait que c'est l'organisation politique qui permet le meilleur développement de la Cité : « Selon les anciens auteurs romains et leurs disciples de la Renaissance, le bénéfice majeur de la vie en *civitas libera* est que ces communautés sont particulièrement bien adaptées pour atteindre la gloire et la grandeur. (...) La raison en est, selon Salluste, que « pour les rois, les bons citoyens sont des objets dignes d'une plus grande suspicion que les mauvais, et la *virtus* des autres paraît toujours alarmante », tandis que, sous des systèmes de gouvernement libres, chacun recherche la gloire sans craindre de constituer une menace. (...) « La raison, poursuit Machiavel, est facile à comprendre, car ce n'est pas la poursuite du bien individuel mais du bien commun qui fait la grandeur des cités, et il ne fait aucun doute que le bien commun n'est jamais considéré, sinon dans les républiques. Le contraire se produit quand il y a un prince, car dans la plupart des occasions, ce qui est à son avantage offense la cité, et ce qui est à l'avantage de la cité l'offense. »⁴ L'argument n'est pas que global et concerne, dans l'esprit de certains, l'idéal même de la liberté comme potentiel : « [Machiavel] ajoute, dans une veine sallustienne, que la raison pour laquelle les pays vivant en liberté font toujours des bénéfices immenses est que « tous savent non seulement qu'ils sont nés libres et non esclaves, mais aussi qu'ils peuvent par leur *virtù* devenir princes. »⁵

La démarche de Pettit l'emmène sur des chemins complémentaires. Il souligne par exemple que les libéraux traditionnels ne peuvent intégrer l'idée d'honneur ni celle de décence, tandis que le néo-républicanisme, par la seule définition de la liberté comme non domination, les implique.⁶ Enfin,

lors qu'elles « interfèrent et contraignent ». Le point de Pettit est illustré par l'exemple de la personne qui subit des violences lors d'un vol qu'elles aurait tout aussi bien subir dans un accident. Pour lui le mal est plus grand du fait du crime que de « l'interférence ».

¹ « Leur thèse (pour simplifier autant que possible) est qu'on ne saurait être libre que dans un Etat libre. » (SKINNER [LLAL]).

² « Les États libres, comme les personnes libres, sont ainsi définis par leur capacité d'autonomie. Un Etat libre est une communauté dans laquelle les actions du corps politique sont déterminées par la volonté de l'ensemble de ses membres. Une inspiration évidente de cette prise de position sont les *discorsi* de Machiavel, qu'il ouvre en définissant les cités libres comme « celles qui sont gouvernées par leur propre volonté ». » (SKINNER [LLAL], p. 24). « (...) ce qui nous apparaît désormais comme l'affirmation la plus essentielle de l'idéologie que j'examine, à savoir que l'on ne peut échapper à la servitude personnelle que si l'on est citoyen actif d'une forme de gouvernement représentatif. » (*ibid.*, p. 49).

³ « l'essence de la condition d'esclave, et par suite de la privation de liberté personnelle, est donc d'être *in potestate*, sous le pouvoir d'autrui. » (SKINNER [LLAL], p. 31).

⁴ SKINNER [LLAL], p. 42.

⁵ SKINNER [LLAL], p. 44.

⁶ « L'honneur est un bien humain basique, et la décence une valeur sociale de première importance. » Pour Pettit, la liberté des libéraux ou des libertariens ne permet pas de donner à l'honneur et à la décence leur place. Seule la liberté « républicaine » le permet ; ou en tout cas rend très probable « l'absence

Pettit montre que seule la liberté comme non domination peut laisser espérer qu'un gouvernement démocratique soit réellement en ligne avec l'ambition de liberté. Une condition est alors requise pour cela : il faut que le système en place soit *contestable* (*contestatory democracy*)¹.

Dans un tel cadre, quel est le statut accordé aux lois ? Sont-elles des concessions nécessaires ou des cristallisations de la volonté individuelle en une expression collective ? Est-ce que les lois restreignent toujours forcément la liberté ? Bentham, par exemple, disait oui à une telle assertion. *Non*, répond Pettit, et pas seulement pour ce qui concerne les lois non coercitives (comme le droit de vote par exemple). Pettit dit que non *dès lors que* la liberté est non-domination². Car alors les citoyens doivent pouvoir contrôler les lois et ils doivent pouvoir le faire d'une façon qui ne se limite pas à la seule règle majoritaire (qui risquerait d'imposer sa « tyrannie » aux minorités). Pour lui, la liberté comme non domination implique que la démocratie repose sur un process permettant à *tous* d'être en charge d'élaborer les lois et de contrôler leur application. L'on retrouverait alors l'idée rousseauiste sans avoir à verser dans la vision positive d'une République des Justes. Larmore commente et souligne l'ambiguïté de Pettit : la loi et la liberté dans la vision néo-républicaine ne sont donc pas opposées intrinsèquement ; mais la loi reste une condition de possibilité de la liberté, dans une logique finalement très kantienne, et si Pettit se défend d'une approche positive de la liberté, comme autonomie et capacité à l'autogestion, sa conception s'accompagne d'un rôle important de *l'autorégulation* dans le jeu démocratique³. Pettit n'a de cesse de se défendre d'un tel amalgame. Il veut s'opposer aux approches néo-athéniennes (qu'Arendt représenterait) et s'inspirer comme Skinner de la liberté des néo-Romains. Il faut lui concéder qu'il se garde bien de mettre au centre de la discussion publique ce que seraient l'intérêt général et le bien commun, et qu'ainsi la liberté comme non domination laisse chacun poursuivre la recherche d'une vie bonne sur le fondement de critères privés. Il n'y a pas en effet dans son approche de prétention à définir ce que serait le Bien, valeur à partager par tous. La *contestabilité* du pouvoir suffit selon lui comme régulateur. L'on peut néanmoins se demander si finalement une telle approche n'implique pas *de fait* une vision partagée du Bien commun et si la seule liberté comme non-domination suffit à régler et à organiser l'ensemble de la Cité sans autre hypothèse implicite⁴.

d'humiliation » (Philip PETTIT (1997): "Freedom with honor: A republican ideal", *Social research*, dorénavant [FWH]).

¹ « Roughly speaking, the idea is that properly-designed democratic institutions should give citizens the effective opportunity to contest the decisions of their representatives. This possibility of contestation will make government agents wielding discretionary authority answerable to a public understanding of the goals or ends they are meant to serve and the means they are permitted to employ. In this way, discretionary power can be rendered non-arbitrary in the sense required for the secure enjoyment of republican liberty » (Philip PETTIT (1999): "Republican freedom and contestatory democratization", in I. Shapiro and C. Hacker-Cordon (Eds.), *Democracy's value*, Cambridge University Press, dorénavant [RFCD]). A noter que Phillip rejette le « pur système de veto » pour garantir la capacité de contestation de chacun, car il le juge impraticable, mais également parce qu'il soustrait l'apport du process même de recherche d'un compromis.

² Par exemple : Philip PETTIT (2009): "Law and liberty", in S. BESSON and J.L. MARTI (Eds.), *Law and Republicanism*, Oxford University Press, dorénavant [L&L].

³ Charles LARMORE (2001): "A critique of Philip Pettit's republicanism". *Philosophical Issues*, dorénavant [CPPR]

⁴ L'on peut noter que la liberté néo-romaine, pour reprendre une formule de Skinner citée par Matonti, voit la loi comme ce qui peut « nous libérer de notre tendance naturelle mais autodestructrice à la poursuite de nos intérêts égoïstes (...), nous permettre de préserver notre propre liberté. (...) Autrement dit, Machiavel voit « la loi comme ce qui peut et doit être utilisé pour nous forcer à être libres. » » (Frédérique MATONTI (2011) : « La méthode skinnerienne ou ce que l'histoire nous apprend sur le concept de liberté », *Raisons politiques*, dorénavant [LMS]). Nous sommes là bien proches de Rousseau.

La liberté comme « technologie » de gouvernement et l'*agency*

Quoi qu'il en soit, la liberté comme principe d'organisation de la société a ses conséquences, et le libéralisme qui s'en prétend parfois la « science » a engendré quelques effets pervers peu souhaités, comme le décrivent certains : « Dès le XVIII^e siècle, les libéralismes se présentent plutôt comme une série de discours et de pratiques qui mettent en avant un principe très général de *rationalisation de l'exercice du gouvernement par la liberté*, plus économique que d'autres types de pouvoirs comme la discipline, la surveillance ou la coercition. (...) Liberté rarement anarchique cependant, qui peut être extrême, tempérée ou variable selon les objets, et qui sous certaines conditions produirait non la licence mais l'ordre ; liberté qui suppose généralement des lois, un État et des dispositifs de sûreté pour prévenir les risques qu'elle charrie ou contrecarrer ses éventuels effets pervers. » La liberté apparaît ainsi comme une « technologie de gouvernement » qui n'est pas sans « coûts » : « Ainsi l'expansion de la police, de l'administration et la bureaucratie est-elle corrélative de l'imposition du libéralisme politique et économique au XIX^e siècle. »¹

Une telle compréhension d'un *gouvernement* par la liberté s'accorde particulièrement avec le terme d'*agency*, terme auquel les Anglo-Saxons ont recours pour décrire la liberté de décider dont disposent les individus dans un contexte concret d'action². L'*agency* est un concept que l'on trouve notamment en économie³ ou en linguistique et qui s'est introduit en philosophie comme « puissance d'agir ou capacité à agir sur la base de sa propre résolution ». Il est donc à rapprocher de l'autonomie, dès lors que celle-ci est comprise de façon pratique et a-morale.

Le concept d'*agency* est utile dans toute représentation d'un gouvernement central visant à orienter et à tirer parti des décisions individuelles pour réaliser un programme sur la base d'un critère global (intérêt général ou efficacité, ou autre). Une telle configuration, traditionnelle en théorie du choix public, est ce que nous nommons avec Foucault *gouvernementalité*, même si ce dernier ne définit pas le terme aussi formellement⁴. Adapté à une anthropologie libérale au sens de la non-interférence, Pettit reconnaît qu'il est moins naturel d'avoir recours au concept d'*agency* lorsqu'il s'agit de modéliser la liberté comme non domination⁵. En particulier, il s'interroge sur la bonne façon de conceptualiser la différence importante pour lui entre « The lucky slave versus the

¹ ATELIER INTERDISCIPLINAIRE (COLLECTIF) (2008) : « La liberté après le libéralisme », *Labyrinthe*, dorénavant [LLAL].

² *Agentivité* est parfois retenue comme traduction, voir par exemple l'ouvrage collectif de Marlène JOUAN et Sandra LAUGIER (Eds.) (2009) : *Comment penser l'autonomie. Entre compétences et dépendances*. PUF, dorénavant [CPA]. On le trouve notamment chez Taylor, qui analyse les travaux de Frankfurt sur le thème et pour qui le libre-arbitre va d'emblée avec une forme de responsabilité et de dédoublement de l'animal humain s'auto-interprétant entre un niveau de désir et un niveau de réflexion et d'évaluation, sans que ces deux niveaux ne puissent être strictement séparés.

³ La théorie économique néoclassique, par exemple, repose sur une représentation de l'individu en tant qu'agent, la théorie moderne de la firme sur les modèles Principal/Agent (ou Centre/Périphérie), etc.

⁴ « Par gouvernementalité, j'entends l'ensemble constitué par les institutions, les procédures, analyses et réflexions, les calculs et les tactiques qui permettent d'exercer cette forme bien spécifique, quoique très complexe de pouvoir qui a pour cible principale la population, pour forme majeure de savoir l'économie politique, pour instrument essentiel les dispositifs de sécurité. Deuxièmement, par « gouvernementalité », j'entends la tendance, la ligne de force qui, dans tout l'Occident, n'a pas cessé de conduire, et depuis fort longtemps, vers la prééminence de ce type de « gouvernement » sur tous les autres : souveraineté, discipline, et qui a amené, d'une part, le développement de toute une série d'appareils spécifiques de gouvernement, et, d'autre part, le développement de toute une série de savoirs. » (Michel FOUCAULT (1977-1978) : *Sécurité, territoire, population*, Cours au Collège de France (1977-78), Gallimard/Seuil, dorénavant [STP], pp. 111-112).

⁵ Philip PETTIT (2003) : « Agency-freedom and option-freedom », *Journal of Theoretical Politics*, dorénavant [AFOF].

free indigent ». D'autres concepts que l'*agency* doivent sans doute être mobilisés dans ce cadre. Conceptuellement, rien n'interdit pourtant d'imaginer des représentations sophistiquées des « règles de décisions » des individus que retiendrait le centre dans une logique « décentralisatrice », y compris fondées sur des critères valorisant la non-domination.¹ Nous verrons plus loin que le concept de vulnérabilité est peut-être une façon simple de représenter de façon enrichie un tel modèle de gouvernementalité, qui, de toute façon, est d'emblée dans un cadre de décision dans l'incertitude, et de risque.

L'on peut également, avec Jouan par exemple, chercher à définir l'autonomie sans la contrainte d'une hypothèse d'individualisme ni celle d'une approche morale de type kantien². Il s'agit alors de comprendre le soi comme « construit » socialement. Comme le souligne Jouan, l'anthropologie sous-jacente au concept d'autonomie chez Taylor par exemple, pourrait donner un cadre social à la constitution du soi. Dans un tel cadre il peut y avoir une opposition entre liberté et autonomie³, selon la position adoptée vis-à-vis d'une représentation physicaliste des individus⁴. Cette dimension ontogénétique du soi, cousine de celle de Ricœur, ne nous semble pas devoir nécessiter l'abandon du concept d'*agency*, ou de l'idée d'une représentation de la capacité des individus à se décider, y compris lorsque l'on imagine cette décision totalement prévisible (pour un Dieu leibnizien) car déterminée par ce que l'individu est au moment de la décision. L'individualisme complexe de Dupuy, élargi par la constitution du soi – ontogénétique et social – et donc par la prise en compte d'un critère de chacun se constituant de façon endogène à chaque fois, est un cadre permettant de penser des approches aussi différentes que celles de Taylor, de Ricœur ou de Pettit, sans renoncer à l'analyse critique de la gouvernementalité d'inspiration foucaldienne, comme nous le verrons dans les chapitres suivants.

Enfin, dans ces chapitres à venir, nous présenterons d'autres conceptions encore de la liberté, encore plus éloignées que ne le sont celles rapidement présentées ici. Nous détaillerons l'approche d'Arendt, et celle de Ricœur, voisines en apparence, qui est « liberté de commencer ». Nous nous rappellerons également que la liberté est le nom chez Bergson du *nouveau* chaque fois apporté dans le flux de la vie. Nous apprécierons enfin la définition de la liberté chez Castoriadis pour qui « la liberté de chacun *commence* là où commence celle des autres ».

¹ Dans la première partie, nous avons présenté une telle logique que nous avons qualifiée de spécularité. Chacun joue alors le rôle du « centre ». Rien toutefois ne permet de conclure qu'un tel système, où chacun décide en tenant compte des réactions des autres sur la base d'un comportement supposé lui-même spéculaire, ne donne naissance « spontanément » à un équilibre, comme c'est le cas dans le cadre simplifié de l'équilibre général en économie.

² « Reste alors à montrer que l'autonomie autorise un autre subjectivisme que celui de l'autoposition, une autre socialité que celle d'individus atomisés, et une autre vie morale que celle d'êtres raisonnables. » (Marlène JOUAN (2009) : « Présentation », in M. Jouan et S. Laugier (Eds.), *Comment penser l'autonomie. Entre compétences et dépendances*, PUF, dorénavant [PCPA]).

³ Marlène JOUAN (2009) : « Les limites de l'expression de soi chez Harry Frankfurt : Une lecture de « La Vie des Autres » », in M. Jouan et S. Laugier (Eds.), *Comment penser l'autonomie. Entre compétences et dépendances*, PUF, dorénavant [LES].

⁴ « la plupart des théories de l'autonomie qui se sont développées, depuis une trentaine d'années, dans la philosophie analytique anglophone, revendiquent d'ailleurs leur indépendance à l'égard de la vérité ou de la fausseté du déterminisme » (JOUAN [PCPA]).

L'égalité

Chez Rousseau, l'égalité est en premier lieu « égale liberté entre les hommes ». Mais le débat n'a pas porté sur ce point. Il a commencé dès la Révolution française entre une vision de l'égalité en droit, ou égalité *devant* la loi, et l'idée d'une égalité *naturelle*, porte ouverte aux yeux des libéraux sur une revendication égalitariste perçue comme présentant un risque totalitaire, ou pour le moins liberticide.¹ L'égalité des chances vient ajouter une troisième lecture, que les avancées récentes en la matière posent en égalité des capacités, et qui peut être comprise comme une tentative de la pensée libérale pour conserver ce souci de l'égalité dans un cadre respectant sa vision de la liberté. « Egalité de quoi ? »² est la question qui a animé le débat sur les *théories de la justice* de ces dernières années, la justice étant considérée comme justice distributive et donc directement en lien avec la question égalitaire. Avant de présenter ce débat, il n'est pas inutile d'en faire la généalogie.

L'égalité comme droit

L'égalité devant la loi vise l'abolition des privilèges. Les libéraux peuvent le concéder tant qu'elle ne relève pas d'une logique égalitariste. Pour les plus libéraux, il y a en effet incompatibilité entre les deux idées : toute tentative d'égalisation ne peut que donner lieu à une asymétrie dans le traitement légal de chacun. Pour contourner les difficultés que pose l'égalité en droit à la logique libérale, le concept d'équité est souvent convoqué comme recours. L'équité, depuis sa définition par Aristote, tolère la différenciation dès lors qu'un autre critère la justifie. L'équité définit la justice sociale par le fait de « donner à chacun son dû », ce qui réclame un critère d'affectation : « L'égalité proportionnelle est la justice distributive. Donc, ce qui est juste, c'est quelque chose de proportionnel (...) dès lors que la proportion est une égalité de rapports et qu'elle implique quatre termes au moins. »³.

L'on peut s'interroger dès lors sur la réappropriation par les libéraux de cette notion d'équité, qui implique la préexistence d'un critère partagé par tous, ce que se refuse justement cette école de pensée. Comme le souligne Bessone : « cela n'est applicable que dans une société qui pose une finalité objective commune. C'est parce qu'Aristote peut donner une définition universelle du bien commun, du bonheur ou de la perfection de la vie humaine qu'il peut déterminer ce qui revient à chacun en fonction de sa contribution à cette hiérarchie de fins communes à tous. Or, dans les sociétés libérales contemporaines, les individus se fixent librement leurs propres objectifs, leurs finalités, « leurs intérêts ». (...) Dès lors la justice distributive manque d'un critère objectif de distribution et paraît privée de sens. Selon JP Dupuy⁴, la substitution du prédicat « sociale » à « distributive » est hautement significative. »⁵

A chacun selon ses besoins ? à chacun selon son mérite ? selon sa productivité marginale ? moyenne ? mesurée dans la durée ? sur la période la plus récente ? anticipée ? Le *bon* va céder la

¹ Doit-on pour autant renoncer à définir ce que serait une « égalité par nature » ? Chopin explique par exemple que, même si pour Constant « les droits individuels sont donc un principe « naturel » qui s'impose à toute autorité », ils « sont aussi le résultat de la marche de l'histoire vers l'« idée mère » d'égalité. » (Thierry CHOPIN (2002) : *Benjamin constant, le libéralisme inquiet*, Michalon, dorénavant [BC], p. 53).

² Pour reprendre le titre d'une intervention célèbre de Sen discutant notamment les thèses de Rawls : Amartya SEN (1980) : "Equality of What?", in *Tanner Lectures on Human Values*, Cambridge University Press, dorénavant [EoW].

³ ARISTOTE : *Ethique à Nicomaque*, GF Flammarion, Traduction Bodéüs, 2004, dorénavant [EàN], p. 238.

⁴ Dans W. BARANES et M.-A. FRISON-ROCHE (Eds.) *La justice, obligation impossible*, Seuil, 1999.

⁵ Magali BESSONE (2011) : *La justice*, Flammarion, GF, dorénavant [LJ], p. 36.

place pour une bonne part des libéraux à un critère d'efficacité sociale, tellement *évidemment nécessaire* à leurs yeux qu'ils l'oublieront¹. Chez d'autres, la recherche d'une rationalité procédurale susceptible de jouer ce rôle de critère distributif permettra d'invisibiliser également la nécessaire prévalence d'une « idée du bien. »

En pratique, « les Cours constitutionnelles ayant en partage l'usage du français admettent toutes que le principe d'égalité n'est pas absolu. Elles considèrent donc que le législateur peut procéder à certaines différenciations de traitement, notamment si celles-ci sont fondées sur l'existence de différences de situation ou sur des raisons d'intérêt général. »² Le principe de proportionnalité est alors évoqué et « il résulte des principales jurisprudences constitutionnelles (...) que, dans de nombreux pays, aujourd'hui, égalité et équité apparaissent de plus en plus complémentaires. L'une ne saurait aller sans l'autre. (...) L'égalité rigoureuse entraîne souvent des effets secondaires injustes que le législateur se doit de prendre en compte en tentant de les limiter. On ne traite pas équitablement dans le contexte recherché d'une égalité trop stricte... »³

En France en particulier, « depuis une décision du 9 avril 1996, le Conseil constitutionnel juge que « le principe d'égalité ne s'oppose ni à ce que le législateur règle de façon différente des situations différentes ni à ce qu'il déroge à l'égalité pour des raisons d'intérêt général pourvu que, dans l'un et l'autre cas, la différence de traitement qui en résulte soit en rapport direct avec l'objet de la loi qui l'établit ». Il appert clairement de ce standard jurisprudentiel que l'égalité ne peut être un droit fondamental absolu et inconditionnel, mais au contraire une norme relative et contingente. »⁴ Il faut dire que dès 1789 est stipulé que « les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune », ce qui ouvre la porte à de telles analyses. Est alors sous-entendue néanmoins l'existence d'un méta-critère d'intérêt général sans qu'il soit précisé s'il reprend ou non une idée d'égalité élargie, l'alternative pouvant alors aller de principes de justice à des questions d'efficacité.⁵

L'égalité comme repoussoir

Tocqueville – et à sa suite de nombreux libéraux – considèrent l'égalité « comme le plus grand danger des démocraties libérales car de nature à favoriser le remplacement progressif des

¹ Comme s'en inquiète Bessone : « La démocratie se joue dans l'écart entre l'aspiration à l'égalité et l'aspiration à l'efficacité ou la rationalité. » (BESSONE, [LJ], p. 39).

² Jacques ROBERT (1997) : « Le principe d'égalité dans le droit constitutionnel francophone », *Cahiers du Conseil constitutionnel*, dorénavant [PEDC]. « Entre les deux balises contradictoires de la nécessité morale de l'égalité et de son illusoire réalisation, chaque Etat essaie de naviguer au plus près, tenant compte des récifs conjugués de la contrainte sociale, du niveau culturel, des croyances ancrées, du seuil de pauvreté, de l'ancienneté des civilisations, du patrimoine de la nation. » (*ibid.*).

³ ROBERT [PEDC].

⁴ Ferdinand MELIN-SOUCRAMANIAN (2010) : « Le principe d'égalité dans la jurisprudence du Conseil constitutionnel. Quelles perspectives pour la question prioritaire de constitutionnalité ? », *Cahiers du Conseil constitutionnel*, dorénavant [PEJC].

⁵ Dans cette question de l'égalité en droit, il convient également, comme le propose Chappe, de se souvenir de la multi-dimensionnalité du droit : le droit qui qualifie formellement les situations de discrimination, celui qui « répare », et celui qui « instaure l'égalité comme norme sociale ». Cette multi-dimensionnalité du droit oblige à s'interroger sur ce que peut être une égalité devant la loi. (Vincent-Arnaud CHAPPE (2014) : « Le droit au service de l'égalité ? Comparaison des sociologies du droit de la non-discrimination française et états-unienne », *Tracés - Revue de Sciences humaines*, dorénavant [DASE]).

institutions démocratiques par le despotisme ».¹ Comme le rappelle Zask, l'argument est celui du nivellement. L'égalité « mène, d'une part, au conformisme et, d'autre part, à l'uniformisation ». D'une part, « tout le monde désire la même chose et revendique le même traitement », d'autre part il y a « une injonction à se conformer ». Les déviances ne sont pas acceptées. Ce conformisme entraîne l'uniformisation et « le fait que tout le monde désire la même chose conduit à la méfiance et à la compétition qui mènent quant à elles à l'isolement. Or, nous explique Tocqueville, plus les individus sont isolés, plus ils sont coupés des autres, moins ils profitent des apports de la conversation et de l'échange, plus leurs sentiments et leurs idées s'appauvrissent et se dessèchent et plus ils se rapprochent d'une forme très générale, générique, qui est exactement la même pour tous. »² Ainsi, dans cette logique, l'uniformisation est bien un nivellement par le bas. Et la disparition des individus dans cette masse de clones relève d'un mécanisme qui ne nécessite plus d'échange entre eux³.

Il n'y a pas que les libéraux les plus extrêmes qui soient en difficulté face à une revendication d'égalité trop identitaire. Pour Zask, par exemple, « l'union politique qui dérive d'une égalité/identité ne possède pas les caractéristiques d'une communauté ni même d'une société politique au sens propre du terme. Car contrairement à une « collectivité », il n'y a de communauté que dans les cas où les apports des individus sont à la fois singuliers et combinables ou compatibles entre eux. » Et cette communauté est essentielle dans le dispositif politique global tel qu'il est pensé par Zask et d'autres⁴, dès lors qu'elle est plurielle. Ce qui, aux yeux de Zask, reprenant un thème issu de la pensée Dewey, que nous détaillons à la fin du chapitre, est constitutif : la pluralité des individus est première et engendre la communauté définie par les individus qui y « prennent part ».⁵ Dans ce cadre, la communauté ne s'oppose plus à la liberté, même si, contrairement aux libéraux, l'émergence de la communauté a un « effet retour » sur les individus, ce qui fait que ces auteurs considèrent une co-construction des individus et de la communauté.

¹ Joëlle ZASK (2014) : « Contre « l'identité culturelle » et « l'appartenance », la question de la culture individuelle », (A paraître) in A. NOUSS et A. GIOVANNONI (Eds.), *Pour une politique du hors-sol*, Presses Universitaires de Provence, dorénavant [CIC].

² ZASK [CIC].

³ « On aboutit donc à la conclusion suivante qui n'est que très superficiellement paradoxale : l'individualisme conduit non à l'affirmation héroïque de soi où à l'exaltation de sa différence mais bien au contraire à la dilution du soi dans un grand tout qu'on peut appeler à bon droit une masse — entendant par là une collection d'individus identiques alors qu'ils n'ont pas été en contact les uns avec les autres et n'ont échangé ni expérience ni propos. » (ZASK [CIC]).

⁴ Zask se détache ici des communautaristes identitaires où l'appartenance à une tradition est pré-politique (voir chapitre suivant).

⁵ « la communauté n'est pas antagoniste par rapport à l'individualité mais elle lui est au contraire à la fois redevable et propice. Elle ne précède pas la mise en contact des expériences individuelles, elle en dérive. Même s'il est difficile à atteindre, ce point de contact est celui qui est progressivement découvert par l'intermédiaire de l'information, de la discussion, de la confrontation, de l'enquête, de la vérification, bref par l'intermédiaire de toutes les méthodes de gouvernance démocratique qui dérivent de la liberté de pensée, de la liberté d'expression et de la liberté d'assemblée » (ZASK [CIC]).

L'égalité par la liberté

Si 1789 inscrit la liberté comme droit, c'est en 1793 que l'égalité s'entremêle véritablement à la liberté¹ : l'égalité fonde et émerge de l'universalité de la liberté (chacun est *également* reconnu comme libre).

Balibar travaille ce lien entre les deux notions. Il constate « que les conditions historiques (de fait) de la liberté sont exactement les mêmes que les conditions historiques (de fait) de l'égalité. »² et développe sa proposition de *l'égaliberté*³. Cette « égalité » entre liberté et égalité veut dire pour Balibar « que les hommes s'émancipent eux-mêmes, que nul ne peut être libéré par un autre, que le droit à la politique est illimité et s'exerce partout où il y a soumission à une autorité qui prétend traiter des individus ou des collectivités en mineur(e)s. »⁴. Dans cette perspective, il y a assimilation entre l'Homme et le Citoyen. Certes, constate Balibar, une telle affirmation « introduit une oscillation indéfinie, induit une équivoque structurelle entre deux « politiques » évidemment antinomiques : une politique de l'insurrection, une politique de la constitution. »⁵ Balibar n'y voit pas de vraie difficulté, car insurrection et constitution doivent sans cesse être en jeu justement parce que la démocratie doit sans cesse « s'inventer ».⁶

¹ Ce qui ne signifie pas loin de là que l'égalité n'était pas essentielle à la révolution de 1789 : « Mais la révolution de 1789 (...) est à la fois l'une [une "révolution de la liberté"] et l'autre [une "révolution de l'égalité"] : elle se dresse identiquement contre la « tyrannie » et contre l'« injustice » (contre une égalité dans la soumission et contre une liberté identifiée au privilège) ; elle montre qu'une tyrannie juste (un despotisme éclairé ...) et une injustice démocratique sont aussi impossibles l'un que l'autre. » (BALIBAR [LPE]). L'égalité révolutionnaire est l'égalité devant la loi et « par nature » en 1793 « Tous les hommes sont égaux par nature et devant la loi. » Dès 1795, la « nature » est codifiée, et recentrée sur la loi : « L'égalité consiste en ce que la loi est la même pour tous, soit qu'elle protège, soit qu'elle punisse. L'égalité n'admet aucune distinction de naissance, aucune hérédité de pouvoirs. »

² BALIBAR [LPE].

³ « Quelle est cette idée ? Rien moins que l'identification des deux concepts. Voilà l'extraordinaire nouveauté, et en même temps la racine de toutes les difficultés, le noyau de la contradiction. Si on veut bien la lire à la lettre, la Déclaration dit en fait que l'égalité est identique à la liberté, est égale à la liberté, et inversement. Chacune est l'exacte « mesure » de l'autre. C'est ce que je propose d'appeler, d'un terme volontairement baroque, la proposition de l'égaliberté. » (BALIBAR [LPE]).

⁴ BALIBAR [LPE]. Et pourtant il est d'usage d'opposer liberté et égalité nous fait remarquer Balibar : « Cette contradiction très profonde s'alimente à plusieurs évidences qui sont rarement mises en question : en particulier que l'égalité (on précise généralement : l'égalité "réelle") est essentiellement d'ordre économique et social -- notion élastique par définition qui tend aujourd'hui à englober aussi le "culturel" -- alors que la liberté serait avant tout d'ordre juridico-politique et institutionnel. Mais en même temps il y a cette évidence ou pseudo-évidence sur laquelle libéralisme et socialisme ont fini par se mettre d'accord -- même s'ils en tirent des conséquences inverses -- que la réalisation de l'égalité passe par l'intervention de l'Etat, parce qu'elle est essentiellement de l'ordre d'une distribution ou d'une redistribution, alors que la préservation de la liberté est liée à la limitation de cette intervention, voire à la défense permanente contre ses effets "pervers" (rétrospectivement, Marat et Saint-Just apparaissent ainsi comme encore plus "libéraux" que Benjamin Constant !). C'est, me semble-t-il, cette référence omniprésente mais non critique à l'Etat, désigné comme un bloc, qui reproduit en permanence aussi bien la différence du "formel" et du "réel" (ou du "substantiel") des droits, que la représentation de l'égalité comme un enjeu exclusivement collectif alors que la liberté (en tout cas la « liberté des modernes ») serait essentiellement liberté individuelle, même dans l'ordre des libertés publiques (qu'il conviendrait alors de penser essentiellement comme garanties publiques des libertés privées). » (*ibid.*).

⁵ BALIBAR [LPE]

⁶ Sinon, « nous serions obligés de substituer à l'idée d'une invention celle d'une conservation de la démocratie. » (BALIBAR [PELL], p. 11).

Pour Balibar « l'équation de la liberté et de l'égalité est indispensable à la refonte moderne, « subjective », du droit, mais elle est impuissante à en garantir la stabilité institutionnelle. Une médiation est requise, mais qui prend les formes antithétiques de la « fraternité » (ou communauté) et de la « propriété ». » Ces médiations sont enjeux de conflits (Nation vs Peuple, propriété-travail vs propriété-capital) et l'ensemble « refoule un autre genre de « contradictions » : du côté de la fraternité-communauté, la différence des sexes ; du côté de la propriété (travail et/ou capital), la division du savoir « intellectuel » et de l'activité « corporelle ». »¹ Concernant ce dernier point, il doit y avoir « un « droit à la différence dans l'égalité », c'est-à-dire non pas comme restauration d'une identité originelle ou comme neutralisation des différences dans l'égalité des droits, mais comme production d'une égalité sans précédents et sans modèles qui soit la différence même, la complémentarité et la réciprocité des singularités. »²

La vision ambitieuse de Balibar est peut-être le méta-critère d'égalité qui permettrait au Droit de concéder les différences constitutionnelles sans abandonner l'idée même d'égalité. L'égalité serait une forme de respect de la liberté de chacun, donnant à chacun la possibilité de cette liberté de façon égale, impliquant notamment le refus de toute domination. C'est l'égalité du droit à être libre et l'égale reconnaissance de cette liberté de chacun. Ce n'est toutefois pas ce qui a animé le débat sur les théories égalitaires ou « théories de la justice » de ces dernières décennies où la question a été le plus souvent, comme nous l'avons indiqué : « *Egality of what?* ».

Rawls, Dworkin, Sen, Cohen, Vallentyne, et les théories « égalitaires »

Tarrit propose une lecture comparée de Rawls, Dworkin, Sen et Cohen.³ Le point de départ est la proposition par Rawls d'une alternative aux théories utilitaristes en matière de justice redistributive⁴. Dans une perspective libérale, le traitement des inégalités doit « avoir pour fonction de minimiser les différences liées à la nature, c'est-à-dire la chance brute. »⁵ Rawls ne veut pas d'une société égalitaire, sa théorie de la justice vise à constituer le fondement *raisonnable*⁶ d'une organisation sociale équitable. Pour cela, il faut que les individus puissent se mettre d'accord ensemble impartialement sur les principes de justice qui doivent régir la société, puisque Rawls refuse toute règle transcendante du type *loi naturelle* à partir de laquelle pourraient être déduits de tels principes⁷.

¹ BALIBAR [LPE].

² BALIBAR [LPE].

³ Fabien TARRIT (2013) : « Les inégalités vues par Rawls, Dworkin, Sen et Cohen », in A. DIEMER et H. GUILLEMIN (Eds.), *Inégalité et pauvreté dans les pays riches*, Editions Oeconomia, dorénavant [RDSC].

⁴ John RAWLS (1971) : *Théorie de la justice*, Seuil, Point, dorénavant [TDLJ].

⁵ TARRIT [RDSC].

⁶ « Tout au long de ce livre, j'établirai une distinction entre le raisonnable et le rationnel. » (John RAWLS (2001) : *La justice comme équité*, La découverte, dorénavant [LJCE], p. 24).

⁷ « L'une des raisons de ce choix est que, compte tenu de l'hypothèse de pluralisme raisonnable, les citoyens ne peuvent pas s'accorder sur une autorité morale, comme un texte sacré, une institution, ou une tradition religieuse. Ils ne peuvent pas plus s'accorder sur un ordre moral de valeurs, ou sur les commandements de ce que certains conçoivent comme le droit naturel. Quelle meilleure option existe-t-il alors qu'un accord conclu entre les citoyens eux-mêmes, si celui-ci est passé dans des conditions équitables pour tous ? » (RAWLS [LJCE], pp. 34-35).

L'hypothèse de Rawls, que Walzer¹ formulera plus explicitement dans sa propre vision de la justice, est de considérer que la société humaine est une « communauté distributive ». L'égalité, comme l'indique Ricœur, s'identifie alors au juste partage².

L'approche de Rawls s'est imposée par la nouveauté de sa démarche. D'une part, il décrit une configuration « initiale », sous le *voile de l'ignorance*, qui va permettre de choisir des principes en toute *impartialité*³, grâce à des *convictions bien pesées*⁴. D'autre part, il se départ de l'utilitarisme en envisageant la répartition des *biens premiers* – biens sociaux (droits, libertés, revenus, richesse...) comme biens « naturels » (santé, vigueur, intelligence, imagination...) ⁵. De tels objets permettent d'éviter les problématiques comparaisons interpersonnelles d'utilité. L'objectif n'est pas, pour Rawls, « d'agir directement sur le niveau de bien-être des individus, mais de réaliser les conditions qui le structurent. » ⁶

Rawls distingue ensuite quatre éléments à *maximiser* : « les libertés fondamentales, l'égalité des chances, la situation des plus défavorisés et la détention de biens premiers ». Ainsi Rawls inclut d'emblée des critères moraux dans le contrat social qui doit lier les individus, ce qui implique, contrairement à ce qu'il sous-entend⁷, qu'il y a une préséance du *Bien* pour pouvoir fonder le *Juste*.

¹ Michael WALZER (1983): *Spheres of justice*, Basic Books, dorénavant [SoJ].

² « Disons que la justice, au sens distributif, identifie l'idée d'égalité à celle de partage juste. » (RICŒUR [LJ1], p. 123).

³ Il s'agit d'une expérience de pensée où les individus sont dans la position de choisir les principes de justice sans connaître leurs futures positions dans la société : « Dans la position originelle, les partenaires ne sont pas autorisés à connaître les positions sociales ou les doctrines englobantes particulières des personnes qu'ils représentent. Ils ne connaissent pas non plus la race, le groupe ethnique, le sexe, ou les dons innés variés comme la force et l'intelligence de ces personnes, lorsque ces derniers restent dans des bornes normales. On exprime toutes ces limites sur l'information disponible de manière figurée, en disant que les partenaires sont placés derrière un voile d'ignorance. » (RAWLS [LJCE], p. 35).

⁴ « Mon but est de présenter une conception de la justice qui généralise et porte à un plus haut niveau d'abstraction la théorie bien connue du contrat social telle qu'on la trouve, entre autres, chez Locke, Rousseau et Kant. Pour cela, nous ne devons pas penser que le contrat originel soit conçu pour nous engager à entrer dans une société particulière ou pour établir une forme particulière de gouvernement. L'idée qui nous guidera est plutôt que les principes de la justice valables pour la structure de base de la société sont l'objet de l'accord originel. Ce sont les principes mêmes que des personnes libres et rationnelles, désireuses de favoriser leurs propres intérêts, et placées dans une position initiale d'égalité, accepteraient et qui, selon elles, définiraient les termes fondamentaux de leur association. Ces principes doivent servir de règle pour tous les accords ultérieurs ; ils spécifient les formes de la coopération sociale dans lesquelles on peut s'engager et les formes de gouvernement qui peuvent être établies. C'est cette façon de considérer les principes de la justice que j'appellerai la théorie de la justice comme équité. » (RAWLS [TDLJ], p. 37).

⁵ « Les biens premiers sont (...) définis par les besoins des personnes en raison de leur statut de citoyens libres et égaux, et en tant que membres normaux et à part entière de la société durant toute leur vie. » (RAWLS [TDLJ], p. 11).

⁶ TARRIT [RDSC]. « La question est : quelle est la conception politique de la justice la plus acceptable pour spécifier les termes équitables de la coopération entre des citoyens considérés comme libres et égaux, comme raisonnables et rationnels, et (nous ajoutons) comme des membres normaux et pleinement coopérants de la société pendant toute leur vie, d'une génération à la suivante ? » (RAWLS [LJCE], p. 25).

⁷ « Or, il se trouve que cette neutralité morale de la définition du bien est exactement ce à quoi nous devons nous attendre. Le concept de la rationalité en lui-même n'est pas une base adéquate pour le concept du juste, et, dans la théorie du contrat, ce dernier se déduit d'une autre manière. En outre, pour construire la conception du bien moral, il faut introduire les principes du juste et de la justice. » (RAWLS [TDLJ], p. 443). Quelques années plus tard, Rawls est plus pondéré : « En premier lieu, les personnes sont libres en ce qu'elles considèrent qu'elles-mêmes et chacun des autres ont la capacité d'avoir une conception du bien. Cela

L'on sait que Rawls déduit ensuite deux *Principes de Justice* (que sont censés retenir unanimement les individus sous le voile de l'ignorance) : « 1/ Premier Principe (de liberté et d'égalité) : chaque personne doit avoir un droit égal au système total le plus étendu de libertés de base égales pour tous, compatible avec un même système pour tous. 2/ Second Principe (*Principe de différence*) : les inégalités économiques et sociales doivent être telles qu'elles soient : (a) au plus grand bénéfice des plus désavantagés et (b) attachées à des fonctions et des positions ouvertes à tous, conformément au principe de la juste égalité des chances ».

Ce célèbre *Principe de différence* justifie ainsi les inégalités dès lors qu'elles profitent *in fine* aux plus défavorisés (une situation inégalitaire est préférée à une situation égalitaire si le moins bien loti dans la première est mieux servi que dans la dernière). Certes, Rawls ne le présente pas ainsi : « je soutiendrai que les personnes placées dans la situation initiale choisiraient deux principes assez différents. Le premier exige l'égalité dans l'attribution des droits et des devoirs de base. Le second, lui, pose que des inégalités socio-économiques, prenons par exemple des inégalités de richesse et d'autorité, sont justes si et seulement si elles produisent, en compensation, des avantages pour chacun et, en particulier, pour les membres les plus désavantagés de la société. »¹

Pour Rawls, il existe une priorité accordée au premier principe sur le second (« l'égalité de liberté est prioritaire sur l'égalité des chances, qui elle-même est prioritaire sur l'égalité de ressources. »²). Dans sa lecture critique, Tarrit en infère que finalement la théorie de Rawls « correspond aux principes fondamentaux de toute société démocratique bourgeoise contemporaine : liberté (premier principe), égalité (principe d'égalité des chances), fraternité (principe de différence). »³ Tarrit va même plus loin, en suggérant d'interpréter « le principe de différence en affirmant comme juste toute inégalité ne poussant pas à la révolte. »⁴ Sur ce thème, Rawls envisage qu'une société où les principes de justice ne seraient pas pleinement opérant pourrait justifier une révolte des citoyens. Toutefois, il tempère et préconise une évaluation globale du système avant de tout remettre en cause du fait d'une loi injuste : « Quand la structure de base d'une société est

n'équivaut pas à dire qu'une dimension de leur conception politique est qu'elles se conçoivent comme attachées à la conception particulière du bien qu'elles affirment à un instant donné. Elles sont plutôt considérées, en tant que citoyens, comme capables de réviser et de changer cette conception sur des bases raisonnables et rationnelles, et elles peuvent le faire si elles le désirent. En tant que personnes libres, les citoyens revendiquent le droit d'envisager leurs personnes comme indépendantes d'une conception du bien (ou système de fins ultimes) et non identifiées avec elle. Compte tenu de leur capacité de former, de réviser, et de chercher à réaliser rationnellement une conception du bien, leur identité publique ou légale en tant que personnes libres n'est pas affectée par les changements de leur conception du bien au cours du temps. » (RAWLS [LJCE], p. 43).

¹ RAWLS [TDLJ], p. 41. Ou encore : « Toutes les valeurs sociales – liberté et possibilités offertes à l'individu, revenus et richesse ainsi que les bases sociales du respect de soi-même – doivent être réparties également à moins qu'une répartition inégale de l'une ou de toutes ces valeurs ne soit à l'avantage de chacun. » (RAWLS [TDLJ], p. 93).

² TARRIT [RDSC]. « En premier lieu : chaque personne doit avoir un droit égal au système le plus étendu de libertés de base égales pour tous qui soit compatible avec le même système pour les autres. En second lieu : les inégalités sociales et économiques doivent être organisées de façon à ce que, à la fois : (a) l'on puisse raisonnablement s'attendre à ce qu'elles soient à l'avantage de chacun et (b) qu'elles soient attachées à des positions et à des fonctions ouvertes à tous. » (RAWLS [TDLJ], p. 91).

³ TARRIT [RDSC].

⁴ TARRIT [RDSC]. « Ainsi, le curseur délimitant le caractère juste ou injuste d'une situation serait variable selon les réactions des individus ou groupes réellement ou potentiellement concernés. Toutefois le principe de différence tel que présenté par Rawls favorise la collaboration entre la classe capitaliste et la classe ouvrière, niant ainsi tout conflit de classe, et semble écarter la notion de lutte de classes. » (*ibid.*)

suffisamment juste, dans les limites du contexte prévalant, nous devons reconnaître comme obligatoires des lois injustes, à condition qu'elles ne dépassent pas un certain degré d'injustice. »¹

Le cœur de cette Théorie de la Justice doit distinguer « ce qui relève du choix et ce qui relève des circonstances (...). Ainsi, les goûts et ambitions peuvent être attribués à la personne, tandis que les pouvoirs physiques et mentaux sont attribuables aux circonstances. À la suite de Rawls, qui n'opère pas explicitement une telle distinction, les auteurs égalitaristes s'accordent sur le fait que les inégalités liées aux circonstances doivent être compensées. Toutefois, aucun consensus ne se dégage encore quant à la nature de ce qui est à égaliser. »² Rawls est assez clair dans son ambition : « Dans toutes les parties de la société, ceux qui sont doués et motivés de la même manière doivent avoir à peu près les mêmes perspectives d'éducation et de réussite »³, mais reste flou sur ce que sont ces « perspectives ». Dworkin sera le premier à chercher à clarifier le point, en distinguant différentes théories de la justice, notamment celles qui relèvent du succès dans la réalisation des objectifs de chacun, celles qui égalisent les situations au cours de la vie de chacun, et celles qui égalisent les ressources et opportunités indépendamment des préférences de chacun. Il pose alors explicitement la question de ce qu'il faut « égaliser » et préfère pour sa part l'égalisation des « ressources et opportunités de bien-être ». Sen, pour sa part, est pour égaliser les *capabilités*.

Dworkin propose un autre mécanisme que celui de Rawls pour fonder des principes de justice dans un cadre libéral. Ce mécanisme vise à donner également à chacun des ressources initiales appropriées, à l'aide d'un *marché*, qu'il entend comme une institution politique effective⁴. Il s'agit d'égaliser l'accès aux ressources, une perspective plus large et plus sophistiquée que celle de *biens primaires* à laquelle Rawls fait référence (s'y ajoutent les talents, les familles de naissance, et même les gènes...). Toutes les ressources sont accessibles initialement – sous contrainte d'un budget égal pour tous – et chacun choisi en fonction de ses goûts et de ses aspirations. Le mécanisme de marché répartit alors les ressources disponibles de manière efficace au regard des spécificités de chacun et égalitaire puisque tout le monde a le même budget initial. Le mécanisme de Dworkin permettrait selon lui de corriger les différences de ressources imputables à un avantage initial, y compris les capacités propres à chacun⁵.

Dworkin ne veut pas présupposer le résultat d'une société égalitaire, ce que selon lui le voile d'ignorance rawlsien implique. Il pense éviter de déduire ses principes « from more general and abstract political principles », ce qu'on peut contester puisqu'il distribue le même *pouvoir d'achat* initial à chacun, mais qu'on peut reconnaître puisqu'il laisse les préférences de chacun – et donc les idées propres à chacun de ce qui est *bon* – décider de ce qui doit être couvert contre le risque de

¹ RAWLS [TDL], p. 392.

² TARRIT [RDSC]. « La justice, selon Rawls, ne porte pas sur les inégalités liées aux situations de naissance, mais sur la manière dont les institutions traitent ces inégalités. » (*ibid.*)

³ RAWLS [LJCE], p. 71.

⁴ Ronald DWORKIN (1981): "What is Equality? Part 2: Equality of Resources", *Philosophy and Public Affairs*, dorénavant [WIE2]. Ce marché s'organise entre des entités qui savent « qui » elles représentent (et connaissent donc leur « préférences ») sans savoir quelles ressources ont été allouées à ce « qui ». Le « marché » permet à ces entités de s'assurer contre un mauvais « tirage ». Chacun dispose initialement des mêmes ressources monétaires pour acheter des assurances contre de mauvaises fortunes, ce qui confère le caractère égalitaire à la solution. Le fonctionnement du marché permet d'obtenir la répartition la plus efficace de ces assurances, au sens où ce sont les *profils* de chacun qui vont établir la quantité demandée d'assurance sur chacun des risques.

⁵ L'on peut évidemment contester ce point, si l'on imagine possible d'être « naturellement » versé dans le dénuement, car alors il est possible de consacrer plus de son budget initial à des protections que d'autres, aux besoins matériels plus importants, n'auront pas les moyens de s'offrir.

mauvaise fortune. Il se distingue ainsi du voile d'ignorance de Rawls : d'une part, ce mécanisme de Dworkin laisse aux individus ce qu'il faut de savoir pour déterminer ce qui a de la valeur à leurs yeux, contrairement à celui de Rawls¹. D'autre part, affirme-t-il, lui ne présuppose pas ce qui est requis pour être juste.²

Comme le souligne Tarrit, l'approche de Dworkin permet d'intégrer plus explicitement la question de la responsabilité individuelle et de séparer ainsi ce que chacun doit assumer et ce qui relève des circonstances extérieures. La question de l'*agency* va être l'un des nœuds des débats : il s'agit en effet de soustraire de la question redistributive ce qui est « produit par cette *agency* » (par opposition à un fait de nature) – ou pour le dire autrement, ce dont chacun est *responsable*. Les seules différences qu'il ne convient pas de compenser sont celles issues des choix des individus. Comme Tarrit l'indique à la suite d'autres auteurs, il est toutefois « parfaitement possible d'affirmer que la malchance des personnes repose non seulement sur leur dotation en termes de ressources, mais aussi sur leurs capacités à souffrir et sur le coût de leurs préférences »³, ce qui veut dire que ce que propose Dworkin n'est pas tant une séparation entre choix et chance ou entre identité personnelle et circonstances, mais plutôt une séparation entre préférence et ressources.

Sen, pour sa part, s'écarte de Rawls d'une autre façon, en proposant un nouveau concept, celui de capabilité, une sorte de « possibilité d'avoir la capacité à faire ». Cette idée voulait initialement élargir le concept de pauvreté, en y intégrant celle de privation de possibilités qu'elle entraîne. Les capabilités élémentaires sont définies comme la capacité à « accomplir des actes fondamentaux ». Sen rejette ainsi « l'évaluation en termes de biens premiers, puisqu'il ne s'agit plus de mesurer les moyens dont dispose une personne pour atteindre un objectif, mais de considérer la liberté qu'ont les individus de choisir entre plusieurs modes de vie. » Dans un tel cadre, la situation dans laquelle chacun est « placé » (définie en termes physiques, intellectuels ou sociaux) fait que chacun a des besoins différents, « des quantités différentes de biens premiers pour satisfaire les mêmes besoins. »⁴ Ce qu'il faut égaliser ne va plus concerner les biens mais l'effet des biens sur les possibilités qu'ils ouvrent aux personnes.⁵

¹ « [my arguments] allow people enough self-knowledge, as individuals, to keep relatively intact their sense of their own personality, and especially their theory of what is valuable in life, whereas it is central to the original position that this is exactly the knowledge people lack. » (DWORKIN [WIE2]).

² « Second, and more important, my arguments are constructed against the background of assumptions about what equality requires in principle. It is not intended, as Rawls' argument is intended, to establish that background. (...) The device of an original position (...) cannot plausibly be taken as the starting point for political philosophy. It requires a deeper theory beneath it, a theory that explains why the original position has the features that it does and why the fact that people would choose particular principles in that position, if they would, certifies those principles as principles of justice. » (DWORKIN [WIE2]).

³ TARRIT [RDSC].

⁴ TARRIT [RDSC]. « Amartya Sen propose la notion de capabilité, dont l'absence empêche la satisfaction des besoins. Elle comprend un ensemble d'éléments, des plus fondamentaux (se nourrir, se soigner...) aux plus complexes (le respect de soi, l'engagement collectif...). Pour Sen, ce qui est à égaliser est l'ensemble des « capabilités de base [qu'il présente] comme une dimension moralement pertinente, qui permet de dépasser l'utilité et les biens premiers », jugeant que les capabilités plus complexes ne sont pas pertinentes pour évaluer les éléments de justice. (...) Pour Sen, avoir une capabilité revient à être capable d'exercer un ensemble de fonctionnements. (...) les « fonctionnements sont ce que la personne parvient à réaliser avec les marchandises et les caractéristiques en sa possession ». » (*ibid.*)

⁵ Tarrit reprend l'exemple de Sen : « toutes choses égales par ailleurs, la quantité de ressources dont a besoin une personne handicapée est supérieure à celle dont a besoin une personne non handicapée, au sens où elle n'a pas la capacité d'assurer certaines fonctions comme celle de se déplacer et, pour cette raison, la société devra la dédommager. » (TARRIT [RDSC]). A noter que Sen insiste pour dire que la notion de capacité ne permet

L'idée de capabilité est séduisante : elle dépasse « l'opposition entre l'approche de Rawls et l'utilitarisme » et « l'opposition entre la compensation des préférences (Dworkin) et leur absence de compensation (Rawls). » Elle est selon Sen proche de la notion de liberté positive, puisqu'il s'agit d'égaliser les libertés qu'ont les individus de pouvoir faire, de pouvoir choisir.

Cohen¹, de son côté, s'écarte des trois approches précédentes et propose « la mise en œuvre d'une compensation visant à préserver à la fois l'égalité de ressources et l'égalité de bien-être. »² Pour cela, Cohen franchit la frontière interdite des libéraux en matière d'éthique, en redonnant aux individus une règle de décision purement morale. Ainsi, s'il retient la démarche rawlsienne, il « applique les impératifs kantien d'une manière plus systématique que ne le fait Rawls. (...) Il énonce la proposition selon laquelle le principe de différence doit porter, non seulement sur les droits, mais également sur la vertu. »³ Pour Cohen, une société juste doit avoir une culture de justice et la démarche uniquement procédurale de Rawls est insuffisante si, au niveau individuel, il n'y a pas chaque fois un compromis entre l'intérêt individuel et la question égalitaire. Afin de réintroduire la dimension individuelle dans la procédure rawlsienne, Cohen enrichit l'analyse en décomposant la partie formelle (« coercitive ») d'une société, où les règles sont explicites, et sa partie informelle. Cela lui permet de mieux analyser l'impact des choix des individus susceptibles de modifier la structure sociale informelle et donc d'introduire une « approche interactionnelle fondée sur les comportements, actions et interactions des individus et des groupes d'individus. »⁴ Cohen critique le principe de différence en montrant une incohérence interne. Pour lui, ce principe justifie le recours à des mécanismes d'incitation⁵ qui, par essence, sont en contradiction avec l'idée de solidarité que ce principe est censé inclure. Nous retrouverons ce point ci-dessous à propos du mérite et de la responsabilité. Plus profondément encore, Cohen critique l'absence de normativité égalitaire du principe de différence chez Rawls, puisque, d'une certaine façon, l'égalité a *in fine* disparu de la visée.

Cohen fait l'effort de rester dans le cadre du projet initial des libéraux (séparer ce qui relève de l'*agency* et ce qui relève de la malchance), mais en ajoutant une autre idée, elle issue du marxisme. Pour Cohen, une personne est *exploitée* lorsqu'on tire d'elle de manière non équitable un

pas de couvrir toute la question de la justice, notamment, il ne concerne dans la théorie rawlsienne que le second principe. (Amartya SEN (2005): "Human Rights and Capabilities", *Journal of Human Development*, dorénavant [HR&C]).

¹ (Gerald A.) Cohen est le fondateur du marxisme analytique (pour une présentation de ce mouvement, voir par exemple Fabien TARRIT (2014) : *Le marxisme analytique. Une introduction critique*, Syllepse, dorénavant [MAIC]). Les thèses initiales de cette école de pensée sont que « les deux propositions centrales de la théorie marxiste de l'histoire sont des explications fonctionnelles : les rapports de production ont pour fonction d'assurer le développement maximal des forces productives, et la superstructure juridique et idéologique a pour fonction de stabiliser ces rapports de production. [Il s'agit d'un] mouvement intellectuel résolu à utiliser les instruments les plus rigoureux de la pensée « bourgeoise » - philosophie analytique, économie mathématique, théorie des jeux, économétrie, etc. - pour clarifier, développer, tester et critiquer, avec sympathie mais sans complaisance aucune, ce qu'on peut trouver de plus intéressant dans l'œuvre de Marx et dans la tradition marxiste. » (Philippe VAN PARIJS (2010) : « Postface » in G. COHEN, *Si tu es pour l'égalité, pourquoi es-tu si riche*, Hermann, dorénavant [PPSR]).

² TARRIT [RDSC].

³ TARRIT [RDSC].

⁴ TARRIT [RDSC]. Modifier la « distribution » familiale (avoir la chance ou non de naître dans une famille aisée) revient par exemple à modifier l'institution de la famille elle-même.

⁵ « Une interprétation relativement répandue énonce que les incitations matérielles associées à l'inégalité économique exerceraient une influence positive sur la motivation productive. » (TARRIT [RDSC]).

avantage¹, et une personne *souffre de malchance* (brute) lorsque cette malchance n'est pas le résultat d'un risque qu'elle aurait pu éviter. Des principes égalitaires doivent alors viser à éliminer l'influence sur la répartition de ces *deux* phénomènes. Il propose à cette fin une « égalité dans l'accès aux avantages » (pour Cohen, « l'accès » réclame à la fois la capacité au sens de Sen et l'opportunité²).

Au-delà de celles que propose Tarrit, d'autres lectures de ces théories peuvent être conduites. Parmi les débatteurs importants se trouve Vallentyne, l'un des chefs de file des libertariens de gauche³. À le suivre, par exemple, Cohen, auquel il associe Arneson et Roemer, suggèrent que l'égalité doit être celle de l'*opportunité* (d'accéder au bien-être) et non une distribution du bien-être. Sen, auquel il associe Nussbaum, défendraient plutôt l'opportunité de « fonctionner » dans la société⁴. Vallentyne pense que ces deux idées sont assez proches, mais qu'elles ne sont pas en général équivalentes. Tout dépend de la façon de définir « fonctionner » : en particulier, s'agit-il de faire, ou bien aussi « d'être » ? Il faudrait également que les capacités incluent toutes les opportunités de « fonctionner » et non seulement celles liées aux chances « brutes ». Pour Vallentyne, l'enjeu est de définir une théorie appropriée de la *valeur à fonctionner*⁵.

Vallentyne pose également une autre question assez fondamentale : à qui devons-nous justice ? *Qui* a des « droits » ?⁶ Les agents rationnels, contemporains et productifs sont, implicitement et sans controverses, le plus souvent inclus dans l'ensemble des bénéficiaires, il s'agirait de ceux qui auraient signé le contrat, en quelque sorte. Mais qu'en est-il des générations futures ou passées et de ceux qui n'auraient pas la raison pour les guider ?⁷

Après ce tour d'horizon, un constat s'impose : même chez les plus progressistes, l'une des constantes dans le développement d'une théorie égalitaire, depuis Rawls, est l'introduction d'un principe de responsabilité individuelle et le passage d'une égalité des revenus à une égalité en termes « d'opportunité ». Il ne s'agit pas toujours « d'égalité des chances » car l'idée d'opportunité,

¹ Gerald A. COHEN (1989): "On the Currency of Egalitarian Justice", *Ethics*, dorénavant [OCEJ]. Mais que veut dire alors « non équitable », si les principes de justice ne sont pas encore définis ?

² Même s'il concède que la capacité au sens de Sen inclut déjà une certaine forme d'opportunité, et que leurs deux définitions de l'égalité sont peut-être voisines, Cohen juge que la définition des capacités par Sen est trop étroite.

³ « Libertarianism focuses on individual liberty and freedom from interference. It holds that an action is just if and only if it violates no one's libertarian rights—where these are rights derived from the exercise of initial full self-ownership and of a moral power to acquire property rights in unowned external (non-agent) things. » (VALLENTYNE [DF] par exemple). L'on trouve une présentation critique du libertarianisme de gauche dans Peter VALLENTYNE (2000): "Left-Libertarianism: A Primer in Left Libertarianism and Its Critics", in P. VALLENTYNE and H. STEINER (Eds.), *The Contemporary Debate*, Palgrave Publishers Ltd., dorénavant [LL].

⁴ Ce qui transparaît effectivement à la lecture de Nussbaum : « The aim of political planning is the distribution to the city's individual people of the conditions in which a good human life can be chosen and lived. This distributive task aims at producing capabilities. That is, it aims not simply at the allotment of commodities, but at making people able to function in certain human ways. A necessary basis for being a recipient of this distribution is that one should already possess some less developed capability to perform the functioning in question. » (Martha NUSSBAUM (1987): *Nature, function, and capability: Aristotle on political distribution*, World Institute for Development Economics Research, dorénavant [NFC]).

⁵ Peter VALLENTYNE (2005): "Debate: Capabilities versus opportunities for well-being", *Journal of Political Philosophy*, dorénavant [CvsO].

⁶ Question que l'on retrouve par ailleurs à propos du droit international et de la question du cosmopolitisme.

⁷ Peter VALLENTYNE (2007): *Distributive justice*, Wiley-Blackwell, dorénavant [DJ].

ne serait-ce qu'avec le concept de capabilité de Sen, est plus large, mais l'idée générale est bien la même.¹

Le mérite et la responsabilité

Roemer est l'un des protagonistes de ces débats, et notamment sur cette question de l'égalité des chances, qu'il cherche à modéliser économiquement, en particulier dans un travail critique conduit avec Trannoy.² Il s'agit par exemple de savoir jusqu'où les individus sont responsables des revenus dont ils bénéficient : ont-ils été déterminés par des facteurs sociaux ou génétiques au-delà de leur pouvoir de contrôle, ou non. Rawls prétend qu'il peut prendre en compte la responsabilité individuelle de chacun dans l'élaboration de son « plan de vie ». Roemer et Trannoy pensent que Rawls fait ici une erreur conceptuelle. D'une part, ils jugent peu clair ce que chacun connaît des aspects « moralement arbitraires » dans la définition de son plan de vie³, d'autre part, ils ne trouvent pas cohérent de supposer que chacun connaît – par exemple – les lois économiques, et méconnaît les dotations initiales qui sont pour eux des données factuelles économiques⁴. Enfin, ils

¹ Vallentyne défend pour sa part l'idée qu'une conception égalitaire de la justice ne réclame pas l'égalisation des chances brutes (*Brute luck egalitarianism*) ni que les individus supportent toujours le coût total de leurs choix délibérés. Il faut plutôt égaliser les opportunités initiales, comme le suggèrent en gros Arneson and Cohen, approche assez voisine dans ses motivations que l'égalisation des chances brutes, mais différente. Vallentyne précise par ailleurs sa propre définition de la chance brute, dont la caractérisation repose souvent sur le fait qu'elle entraîne des conséquences inévitables : « Justice requires that initial opportunities for advantage be equalized, but this need not (although it may) compensate for inequalities in brute outcome luck, and it may favor compensating for inequalities in natural option luck. The extent to which such compensation should be provided is a contingent matter and is determined by how efficiently it promotes equality of initial opportunities for advantage. » (Peter VALLENTYNE (2002): "Brute luck, option luck, and equality of initial opportunities", *Ethics*, dorénavant [BLOL]) Pour lui, il faut préciser plutôt qu'il s'agit surtout de l'impossibilité à influencer les conséquences d'une chance brute : « Brute Luck as Not (Reasonably) Deliberately Influenceable : The occurrence (or nonoccurrence) of an event is due to brute luck for an agent to the extent that the agent could not have (reasonably) deliberately influenced the possibility or probability of its occurrence (nonoccurrence). » (*ibid.*).

² John E. ROEMER and Alain TRANNOY (2013): "Equality of opportunity: Theory and measurement", in A. B. ATKINSON and F. BOURGUIGNON, *Handbook of Income Distribution*, dorénavant [EOTM]. Rawls avait présenté lui-même le commentaire de Roemer sans y apporter véritablement de réponse quelques années plus tard : « Ils modélisent la position originelle comme un jeu associé à des paiements en cas de désistement, et ils estiment que le principe de différence se situe dans le cœur du jeu (*core of the game*) dans lequel aucune coalition ne se désistara après la levée du voile d'ignorance (...), Ils considèrent la position originelle ainsi comprise comme un jeu à aversion extrême pour le risque (ERA), qu'ils distinguent d'un jeu à risque neutre (RN), c'est-à-dire un jeu dans lequel une coalition se désistara lorsqu'elle peut améliorer les attentes de ses membres en organisant une nouvelle loterie. Le jeu à risque neutre n'a pas de cœur : ceux qui se situent en dessous du revenu moyen forment une coalition pour se désister, puisqu'à l'occasion d'une nouvelle loterie ils s'attendent toujours à faire mieux (à recevoir le revenu moyen). Howe et Roemer concluent que l'aversion extrême pour le risque est essentielle à l'adoption des deux principes : ils estiment qu'aucune coalition ne souhaite de nouvelle loterie seulement parce que personne ne souhaite prendre de risque. » (RAWLS [LJCE], pp. 154-155).

³ « If the veil of ignorance is intended to shield decision makers from knowledge of aspects of their situations that are morally arbitrary, and only of those aspects, they should know their plans of life, which, by hypothesis, are not morally arbitrary, because Rawls deems that persons are responsible for their life plans. » (ROEMER and TRANNOY [EOTM]).

⁴ Pour eux, le « voile » de Rawls est trop épais et prive notamment chacun d'une connaissance minimale sur la distribution (statistique) des ressources, y compris génétiques, alors qu'il ne s'agit nullement de données relevant du moralement arbitraire, dont l'absence est nécessaire pour qu'apparaisse l'idée de responsabilité

ne pensent pas qu'on puisse arriver à un résultat pertinent avec les seuls arguments de rationalité et d'impartialité et jugent nécessaire, comme Cohen, d'ajouter une règle de solidarité¹.

Roemer et Trannoy soulignent que les différents auteurs ne définissent pas suffisamment leur concept de libre arbitre avant de placer la responsabilité au centre de leur Théorie de la Justice. Ils proposent de s'en tenir à une approche « politique » et non « métaphysique » où chaque société définirait un « paramètre » indiquant ce qui relève de la responsabilité individuelle et ce qui n'en relève pas. Les effets sur le bien-être de circonstances qui ne sont pas sous le contrôle des individus devraient être rectifiées par une Théorie de la Justice « redistributive », alors que ce qui relève des « choix » de chacun n'aurait pas à l'être. Pour Roemer et Trannoy, même si la recherche d'une société égalitaire en termes de bien-être est désirable, l'urgence reste de compenser les inégalités d'opportunité dues à la richesse, notamment liées au statut socio-économique des parents, puis les inégalités de « talent naturel », ce qui pose la question méritocratique.

Pour Sen « La rétribution du mérite et le concept même du mérite dépendent de la manière dont nous voyons la bonne société et des critères sur lesquels nous nous appuyons pour juger des succès et des échecs de cette société. »² Sen insiste sur la contingence de la notion de mérite, « sa dépendance à la conception du bien dans la société en question. »³ Le mérite peut être abordé selon lui sous deux angles : celui d'une logique d'incitation qui vise *in fine* à rendre la société dans son ensemble meilleure, et qui considère alors les *résultats* de l'action ; celui qui à l'inverse se concentre sur les *propriétés* de l'action, ce qui compte alors n'étant pas le résultat mais l'effort, ou la bonne volonté de l'agent. Selon l'axe retenu, la notion de responsabilité (d'imputation, d'assignation, d'auto-assignation, d'ascription, pour reprendre les catégories discutées par Ricœur lorsqu'il s'agit de définir le sujet du Droit en particulier, le sujet en général), ne renverra pas à la même anthropologie sous-jacente. Le premier axe – certains libéraux s'en offusqueraient – est pratiquement sartrien, puisque l'on sera libre d'agir dans la pure détermination et responsable des résultats de ses actes ; le second pose *a minima* la dimension morale d'une « bonne volonté » au sens kantien à laquelle s'ajoute une idée de souffrance de l'effort à récompenser, particulièrement spécifique à notre culture semble-t-il⁴. Les modèles micro-économiques de type *principal-agent* où un *centre* (le *principal*) veut inciter un *agent* à fournir un effort inobservable pour qu'il réalise au mieux les objectifs du centre⁵ sont au fondement du discours libéral sur les incitations et les politiques publiques ou les « bonnes » règles de management de ces trente dernières années. Malencontreusement, ils postulent le lien causal entre l'effort inobservé et le résultat (la quantité produite le plus souvent) via la productivité fonction de l'effort, rendant ainsi inopérant le préalable

individuelle. Ils reprochent également à Rawls de faire une hypothèse implicite, et dès lors non justifiée, d'une très forte aversion au risque en déduisant le Principe de différence.

¹ A noter qu'ils considèrent la solution de Dworkin comme assez élégante (et leur travail vise directement le mécanisme d'assurance proposé par Dworkin), mais sur le fond, elle conduit pour eux également à de nombreux résultats « pervers ».

² Amartya SEN (1999) : « Mérite et justice », *Revue de l'OFCE*, dorénavant [M&J].

³ SEN [M&J].

⁴ Isabelle QUEVAL (2016) : *Philosophie de l'effort*, Editions nouvelles Cécile Defaut, 2016, dorénavant [PDLE].

⁵ On peut citer les trois principaux articles fondateurs de cette littérature : Steven A. ROSS (1973): "The Economic Theory of Agency: The Principal's Problem", *American Economic Review*, dorénavant [TETA], Jerry GREEN and Jean-Jacques LAFFONT (1977): "Characterization of Satisfactory Mechanisms for the Revelation of Preferences for Public Goods", *Econometrica*, dorénavant [SMRP] et David P. BARON and Roger B. MYERSON (1982): "Regulating a Monopolist with Unknown Costs", *Econometrica*, dorénavant [RMUC]. A noter que l'un de ces auteurs, Jean-Jacques LAFFONT, a co-écrit un livre en 2001 qui retrace l'ensemble de cette recherche et de ses résultats (Jean-Jacques LAFFONT and David MARTIMORT (2001): *The theory of incentives: the principal-agent model*, Princeton university press, dorénavant [TPAM]).

de Sen voulant dissocier les deux types de mérite. De fait, cette littérature est motivée initialement par la recherche d'efficacité et se voudrait « moralement neutre ». En pratique, la récupération de ces principes théoriques s'est rapidement teintée d'un discours moralisateur.

Les thèmes du *mérite* et de la *responsabilité* sont des thèmes qui sont très présents dans le discours politique à la fin du XX^{ème} siècle, au fur et à mesure où les pays européens ont cherché à mettre en place de profondes réformes en matière de protection sociale. Dang et Zajdela ont étudié ce mouvement en lien avec une nouvelle forme de normativité et l'apparition du concept « d'Etat social actif »¹ : il s'agissait dans ces réformes de « substituer à la logique d'indemnisation « passive » des risques sociaux « subis », une logique contractuelle d'incitation à l'adoption de conduites « actives » de réduction des risques en échange de prestations devenues conditionnelles. » Une nouvelle façon de concevoir la protection sociale s'est ainsi dessinée, abandonnant la vision traditionnelle socialisée du risque, où l'appartenance à une catégorie de risque social ouvrait droit au versement d'indemnités compensatoires. « La nouveauté de l'Etat social actif réside dans sa façon de réarticuler le couple responsabilité individuelle – solidarité ou responsabilité sociale pour repenser la protection sociale et donc l'économie des droits et des devoirs. »² L'argument central pour une telle évolution est qu'il faudrait sortir du piège que créent des prestations sociales sans contrepartie en enfermant les bénéficiaires dans une situation de dépendance. L'Etat social actif est missionné pour « restaurer la capacité de choix et d'action des individus » et favoriser la prise en charge « autonome et responsable » de chacun.

Dang et Zajdela rapprochent et montrent le lien conceptuel entre cette évolution et celle observée en matière de philosophie politique et d'économie normative que nous venons de détailler : « l'individu peut légitimement attendre d'une société juste une compensation financière, *si son bien-être est affecté par des éléments dont il n'est pas responsable*. »

Dang et Zajdela élargissent le débat en y invitant Fraser et sa *théorie de la reconnaissance* (voir au chapitre suivant la discussion de l'idée de *reconnaissance*). Les auteurs soulignent en effet que, « comme toutes les politiques publiques, les politiques d'activation ne sont pas neutres : la base informationnelle, sur laquelle elles reposent, véhicule des normes institutionnelles qui soulèvent

¹ Ai-Thu DANG et Hélène ZAJDELA (2009) : « Fondements normatifs des politiques d'activation : un éclairage à partir des théories de la justice », *Recherches économiques de Louvain*, dorénavant [FNPA]. Ces auteurs étudient en particulier la généalogie du concept d'Etat social actif au Royaume-Uni, où le système de protection sociale « a été construit autour de l'idée que l'individu devait d'abord trouver par le marché les moyens de sa subsistance et que ce n'est qu'*a minima* que l'Etat devait intervenir. Cet aspect résiduel de la protection sociale a conduit à fixer les prestations d'assurance au niveau de subsistance. À divers degrés, il s'est toujours agi de faire la différence entre les pauvres méritants et les pauvres non méritants. C'était le cas lors des *Poor laws*. Même si le système mis en avant par Beveridge tentait de rompre en partie avec cette vision (la notion d'indigence disparaît au profit de la notion de malchance ou d'aléa), il restait toutefois fondé sur une notion d'égalitarisme particulière : prestations et cotisations forfaitaires fixées à un niveau minimal. En outre, pour éviter que les personnes ne soient incitées à rester sans emploi, leurs indemnités étaient versées sous conditions de ressources au bout d'un an. Il s'agit d'élaborer un Etat social actif qui permette « d'armer les individus face au marché ». C'est ainsi que Giddens (1998) [L'auteur de *The Third Way. The Renewal of Social Democracy*, la fameuse troisième voie de Blair] le définit : « Dans la société du bien être positif le contrat entre l'individu et le gouvernement se modifie puisque l'autonomie et le développement de soi – qui permet l'extension de la responsabilité individuelle – en deviennent l'élément essentiel. Le bien-être, dans ce sens fondamental, concerne les riches autant que les pauvres. Le bien-être positif remplacerait ainsi chacune des négations de Beveridge par une affirmation : à la place du manque, l'autonomie ; à la place de la maladie, la santé active ; à la place de l'ignorance, l'éducation, comme composante permanente de la vie ; à la place de l'insalubrité, le bien-être ; à la place du désœuvrement, l'initiative » (pp. 127-128). »

² DANG et ZAJDELA [FNPA].

des enjeux en termes de reconnaissance et de liberté réelle. »¹ « Les institutions n'expriment pas seulement des rapports de reconnaissance, elles les produisent également. »² Il faut donc adjoindre aux questions de répartition des ressources matérielles les questions de reconnaissance : l'idée qu'elles reprennent de Fraser est d'articuler redistribution et reconnaissance et de privilégier « une approche politique plutôt que morale des problèmes de reconnaissance ».

Les politiques d'activation participent au déni de reconnaissance en rendant les bénéficiaires d'allocations responsables de n'avoir pas saisi les opportunités offertes. « Contrairement à ce qu'a affirmé G.A. Cohen, J. Rawls et R. Dworkin, en incorporant l'idée de choix et de responsabilité individuelle à leurs théories de l'égalité, ne réduisent pas à néant une partie importante de l'arsenal anti-égalitaire des conservateurs. Ils renforcent au contraire le versant négatif de la responsabilité individuelle qui prend la forme d'une stigmatisation du pauvre toujours soupçonné de ne pas produire les efforts nécessaires pour sortir de sa situation. »³

D'autres critiques peuvent être développées à partir de ces théories de la Justice. Nous y reviendrons dans les prochains chapitres. Notons simplement ici pour terminer ce point que, comme le revendique Rawls, il « n'existe pas de seconde chance » dans ses *Principes*⁴, ce qui rend les trajectoires fortement inégalitaires au fur et à mesure que passe le temps.

La fraternité

La fraternité n'était pas aux côtés de la liberté et de l'égalité en 1789. Pourtant, la « fraternité de rébellion », comme la nomme Mona Ozouf, aurait pu justifier qu'elle y soit. C'est le droit de résistance à l'oppression (Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789) qui conduirait, lorsqu'il est activé, à la fraternité. La Déclaration de 1793 en fera – transitoirement – un devoir⁵. La fraternité, quoi qu'il en soit, serait l'émergence d'une cause commune face à l'injustice, et, ici, plus spécifiquement dans une aspiration contrariée à la liberté. D'autres pensées de la fraternité ne la limitent pas à cette dimension révoltée. L'une lui voit plutôt une dimension pré-institutionnelle, l'autre insiste sur son rôle de transcendance. Nous rapprocherons ces deux points de vue de la révolte dans les chapitres suivants. A noter que dans les trois cas est évitée la vision fermée d'un repli sur soi purement communautaire qui est l'argument critique le plus fréquent dans ceux avancés par les détracteurs de l'idée-même de fraternité.

¹ DANG et ZAJDELA [FNPA].

² DANG et ZAJDELA [FNPA].

³ DANG et ZAJDELA [FNPA]. « ces politiques produisent des catégories de valeurs et d'interprétation, en créant et en hiérarchisant des oppositions (« mères célibataires vivant de l'aide sociale » opposées aux « mères travailleuses » et aux « contribuables responsables » ; « vrais » handicapés opposés à ceux qui pourraient travailler, etc.), qui ont en retour des effets négatifs d'une part sur la représentation que la société pourrait avoir des allocataires de prestations sociales et d'autre part sur l'image que ces derniers ont d'eux-mêmes. En ce sens, le déni de reconnaissance commis par les politiques d'activation découle bien d'une relation institutionnalisée de subordination sociale, par le statut inférieur qu'elles assignent à certaines catégories de personnes. » (*ibid.*).

⁴ RAWLS [LJCE], p. 146.

⁵ « Quand le gouvernement viole les droits du peuple, l'insurrection est pour le peuple, et pour chaque portion du peuple, le plus sacré des droits et le plus indispensable des devoirs. »

La fraternité pré-institutionnelle comme prescription

Pour Hunyadi, la fraternité donne à la liberté et à l'égalité une dimension de profondeur, *pré-institutionnelle* : « alors que la liberté et l'égalité nécessitent des institutions pour prendre corps et leur donner expression, la fraternité se déploie sur une couche nécessairement pré-institutionnelle, sous peine de retomber dans ce qu'elle n'est pas – ralliement communautaire ou dispositif d'assistance. En cela, la fraternité n'est donc pas à mettre sur le même plan que la liberté et l'égalité, puisque la fraternité au sens que nous avons dit ne saurait recevoir de traduction institutionnelle, sauf à être dénaturée. »¹

Il s'agit là d'une vision très haute de la fraternité, « comme ouverture à visée potentiellement universelle », très loin donc d'une fermeture communautaire « porteuse d'exclusion ». Pour Hunyadi « Le simple appel, cette *injonction silencieuse* en quoi consiste la fraternité décloisonne (...) suffisamment l'individu pour le doter d'une dimension relationnelle et intersubjective que l'individu libéral n'a pas. » Cette couche relationnelle serait antérieure à la communication et à l'institution. Elle donnerait à son invocation « une force subversive propre, une force subversive *des institutions elles-mêmes* »², là où la liberté et l'égalité n'ont une force subversive qu'au regard des institutions les contestant. « La fraternité n'est pas un donné, pas un fait qu'on pourrait en quelque manière objectivement établir, mais une injonction ; elle ne confère pas un statut, mais révèle des liens ; elle se résume tout entière à être un appel, dont ses critiques n'ont que trop senti la force subversive. Sa force est dans cet effet même de subversion, que l'on neutralise d'ailleurs savamment lorsque l'on rabat, comme aujourd'hui, l'idée de fraternité sur la gestion de la solidarité. »³

Dès lors, « l'exigence de fraternité s'accommode mal des exigences d'appareil politiques rigides » et correspond bien à la période de 1793 où la révolte est un devoir et non plus seulement un droit : « La fraternité apparaît bien comme dangereuse, oui, mais pas comme l'entendent ses détracteurs d'aujourd'hui : elle n'est pas tant en danger d'exclure qu'en danger de rassembler, de relier et donc de rappeler les individus au lien élémentaire qui les unit, ce qui représente effectivement une menace permanente pour des institutions qui tendent à les isoler pour mieux s'autonomiser et donc, finalement, mieux les dominer ».⁴

Chalier présente la même analyse, en repartant de ce que recouvre le mot fraternité dans l'histoire religieuse, notamment celle de l'Ancien testament, ainsi que dans les mythes grecs⁵. Il apparaît que du côté religieux, contrairement au point soulevé par Hunyadi ou par Zask⁶, le lien de fraternité

¹ Mark HUNYADI (2006) : « Dangereuse fraternité ? », in O. INKOVA (Ed.), *Justice, Liberté, Egalité, Fraternité*, Institut européen de l'Université de Genève, dorénavant [DF].

² HUNYADI [DF].

³ Hunyadi [DF].

⁴ Hunyadi [DF].

⁵ Catherine CHALIER (2004) : *La Fraternité, un espoir en clair-obscur*, Editions Buchet-Chastel, dorénavant [LFRA].

⁶ Zask souligne en effet comme Hunyadi la dimension « non discursive » de la fraternité, mais pour mieux insister sur l'impossibilité d'en « rendre raison » : « alors qu'une association rend possible une discussion sur sa finalité, une fraternité interdit toute intervention individuelle concernant les conditions de son fonctionnement et les fins qu'elle poursuit. Que ces dernières soient soustraites à la discussion est manifeste dans l'habitude qu'ont les groupes fraternels de proclamer leur fidélité irrévocable au père, le plus souvent en citant un texte fondateur intrinsèquement non amendable, et dont les codes d'interprétation sont fortement encadrés et fixés. Elle est également manifeste dans le fait que le lien fraternel n'est précisément pas discursif. Qu'il soit impossible de l'indexer sur des « raisons », d'en rendre raison, de le communiquer

« présuppose une orientation par une Parole préalable qui appelle chacun à exister comme frère ou sœur parmi des frères ou des sœurs. »¹

Par ailleurs, en rappelant les gnostiques, Chaliier indique combien la fraternité peut être associée au sentiment d'être ensemble face à ce que nous appellerons volontiers le mal, l'injustice. Ce besoin d'être ensemble face au mal réunit tous, « même les plus vils » face à un cosmos peu accueillant.² A cette thèse, qu'elle retrouve chez Jonas, s'opposent de nombreuses autres (Chaliier cite Plotin) où à l'inverse « la véritable fraternité relierait l'homme vertueux au cosmos avant de relier les hommes entre eux. »³

La fraternité précéderait tout partage raisonnable ou rationnel. Elle impliquerait un lien préalable. Il n'y a pas de réciprocité qui conditionnerait le comportement fraternel. Les comportements fraternels précèdent les libres choix. Chaliier cite le Talmud qui voit là « une alliance dans laquelle l'un et l'autre se trouvent déjà engagés (...) Une alliance qui les fait responsables les uns des autres. »⁴ En ce sens, elle s'accorde avec Hunyadi : la fraternité n'est pas le fait d'individus dotés de « droits ». ⁵

Chaliier demande alors ce que peut être ce sentiment : « cette fraternité de foi, censée faire disparaître les distinctions de peuple, de sexe ou encore de statut social, décrit-elle un état de fait, une impatience, ou une espérance ? »⁶ De fait, le constat que ces différences perdurent dans ce monde-ci laisse penser qu'il s'agit plutôt d'une espérance ou d'une impatience. Et, interprétant

verbalement, c'est là un aspect que tous les partisans de la fraternité proclament. L'amour fraternel transcende toute parole, puisqu'il est la condition préalable d'une parole « authentique ». » (ZASK [LFP1]).

¹ CHALIER [LFRA], p. 30.

² L'on peut rapprocher ce point des analyses de Graeber, en recherche d'une anthropologie anarchiste, qui met en évidence au travers de différents exemples que les « sociétés » fonctionnant sans Etat et sans conflit sont celles ayant une mythologie particulièrement violente : « et ce sont les sociétés les plus pacifiques qui sont aussi les plus hantées, dans leurs constructions imaginatives du cosmos, par les spectres de guerres perpétuelles. » (DAVID GRAEBER (2006) : *Pour une anthropologie anarchiste*, Éditions Lux, dorénavant [PUAA], p. 34).

³ « Mais, une fois jetés sur cette terre indifférente ou hostile, ils pourraient alors nouer des liens de fraternité avec les autres hommes, par solidarité face au caractère effrayant et néfaste du monde. Cette fraternité, tributaire d'une communauté d'origine, de situation et de détresse, aurait pour unique ciment une même quête de salut : comment s'évader du monde et déjouer la vigilance méchante de ses gardiens ? Le souci mutuel de la fraternité entre ceux « que réunit une même solitude en ce cosmos », l'espoir d'une « fraternité eschatologique », comme le nomme Hans Jonas, consisterait alors à « approfondir cette aliénation même », et « à favoriser la rédemption de l'autre qui, pour chaque moi, devient véhicule de sa propre rédemption » » (CHALIER [LFRA], pp. 33-34).

⁴ CHALIER [LFRA], p. 53.

⁵ « La fraternité politique et sociale ne résulte pas alors d'obligations ou de droits qui appartiennent en propre aux individus et dont ils pourraient revendiquer, devant une cour de justice, le plein respect par l'Etat. La politique des frères n'équivaut pas à la politique des droits de l'homme car les obligations et les droits qui lui donnent son sens préexistent aux individus. Il ne faut pas ici partir d'individus censés être porteurs de droits et de devoirs – par nature ou par convention –, mais bien d'une alliance pré-originale – car elle précède toute conscience – de Dieu avec l'homme depuis la geste créatrice elle-même. (...) Or une philosophie de l'homme posé comme individu paraît incapable de se hausser à cette pensée de la fraternité, car elle part d'une entité fermée alors que le « soi » humain, l'unicité de chacun, se situe toujours, selon la Bible, à l'horizon de la réponse à un appel qui le précède et qui prend source dans l'Alliance. » (CHALIER [LFRA], pp. 55-56).

⁶ CHALIER [LFRA], p. 58.

l'apôtre Paul, elle conclut qu'il s'agit surtout grâce à cette fraternité de foi « de vivre dès maintenant *comme si* ces distinctions ne comptaient pas, *comme si* la foi en libérait. »¹

Dès lors cette communauté de fraternité est peut-être par nature en marge du politique. Chalier ne souscrit pas totalement à une telle thèse, comme le montre selon elle le fait que « la fraternité comme sentiment, comme principe, comme promesse ou encore comme vertu se trouve en effet au cœur des débats révolutionnaires. »² L'ambition des socialistes du XIX^{ème} siècle, nous dit-elle, résistera pour partie à la tentation de la fraternité et cherchera plutôt à faire reconnaître les droits individuels « sans les aliéner au « tout social » où ils finissent fatalement par se voir annihilés sous la pression de l'exigence violente et intolérable d'un idéal fusionnel. »³

Malgré cela, Chalier constate que *de fait* « les hommes n'ont pas encore pu, voulu ou su, éliminer de leur existence ces instants où l'impératif de fraternité se fraie un chemin vers eux. » Elle tire de ce constat ce qui « permet dans un monde en proie à des fièvres insensées et mortelles, de garder un certain espoir ? »⁴

Chalier se défend pourtant d'un appel aux bons sentiments ou d'une injonction moralisatrice. Elle voit la fraternité comme une mise en demeure de se renouveler, de chercher encore la justice et la vie pour chaque créature. Il y a là « l'idée d'une fonction prophétique, ou encore utopique, exercée par chaque psychisme humain insoumis à la nécessité du cours des choses, aux raisons d'Etat, au répit réclamé par les institutions trop vite enclines à se proclamer justes une fois certaines de leur légitimité, ou encore au destin funèbre auquel l'histoire ressemble si souvent, parce que, dit-on, « l'homme est un loup pour l'homme ». La fraternité pré-originale n'est pas un souvenir dont on peut se prévaloir ou dont on doit entretenir pieusement la mémoire, elle appelle de façon immémoriale à la responsabilité pour autrui. Toujours inchoative, elle signifie l'espoir et la promesse du « me voici » dit à l'autre homme sans que la question de son identité constitue un préalable. »⁵

La fraternité comme transcendance en process

La fraternité est bien sûr une injonction chrétienne, autant qu'une modalité d'être maçonnique, mais on ne peut s'arrêter là. Et malgré toutes les inquiétudes qu'elle suscite ou son côté suranné, il n'est pas facile, comme le souligne Debray, de renoncer à l'idée de fraternité : « Nous n'irons plus planter, c'est sûr, un phalanstère en Icarie, avec un vade-mecum sous le bras, craignant trop qu'un goulag nous attende à La sortie. Mais pour autant, ni le sweet-home ni le tête-à-tête avec l'écran ni la course au rendement n'étancheront notre besoin de chanter à plusieurs, et au-delà, celui d'appartenir à une lignée qui nous déborde et nous grandisse. »⁶ Cette fraternité doit être vue

¹ CHALIER [LFRA], p. 59.

² CHALIER [LFRA], p. 74.

³ CHALIER [LFRA], p. 81.

⁴ « L'alliance entre les différentes générations expose à cet impératif de fraternité, au souci pour la vie fragile d'autrui, sans attente de contrepartie. Elle subordonne même l'advenue d'une liberté et d'une égalité véritablement humaine à son entente. » (CHALIER [LFRA], p. 139).

⁵ CHALIER [LFRA], pp. 151-152.

⁶ Régis DEBRAY (2009): *Le moment fraternité*, Gallimard, dorénavant [LMF], p. 17. « Abstraction défraîchie, quoique plus jeune que liberté et égalité, la fraternité se voit plus sur les frontons que sur les visages. L'individualisme de masse en sourit, les financiers haussent les épaules, les psys y voient un fantasme homosexuel, et les intellos la snobent. Par chance, il lui reste une histoire et une géographie. Celles des microsociétés qui en ont fait leur vie quotidienne, et parfois leur raison d'être. Observer leur fonctionnement aide à en faire non plus un devoir, mais un travail, avec son mode d'emploi. D'où il ressort que cette vertu

comme un recours à une transcendance, à du sacré, inaliénable et *inappropriable*. Certes, la fraternité se construit en opposition à un extérieur : « Ce qui fait d'un lieu d'intimité collective un nœud identitaire, par quoi se noue un nous, fait ipso facto du bonheur des uns le malheur des autres : la pierre d'achoppement d'une coexistence pacifique. Ce qui unit sépare, et ce qui inclut exclut. »¹ Zask comme bien d'autres insiste sur cette opposition essentielle entre fraternité et cosmopolitisme². C'est ainsi que la fraternité est associée à la Terreur³. Pourtant, rappelle Debray « la fraternité (...) rassemble plutôt sur la dissemblance et sait transformer l'humiliation en fierté : je ne suis pas blanc comme eux, mais black, pas catho, mais protestant, pas musulman, mais juif, pas chrétien, mais musulman, et je vous dis zut ; c'est un apprentissage. L'idée que l'humanité est une stipule un devoir de respect, dû à tout homme quel qu'il soit, mais qui peut se montrer passif et abandonner l'autre à son sort, alors qu'un frère vit le malheur de l'autre comme le sien propre. »⁴

La règle d'or⁵, lorsqu'elle est simplement historique et donc contingente et limitée à un collectif « fraternel », pose question. Ricœur l'universalise au travers de sa « petite éthique », dans une

difficile et ambiguë, loin d'avoir son avenir derrière elle, pourrait bien devenir un moteur de modernité. Voire même, car elle n'est pas tendre, un tigre dans le moteur. » (*ibid.*, p. 235).

¹ DEBRAY [LMF], p. 75. « Cette humeur incivile ne fait pas l'affaire de l'unesco, à qui revient la redoutable tâche de concilier guerriers intraitables et parrains indulgents. D'où son vœu, plus qu'honorable, de construire, à l'encontre ou par-dessus cette foire d'empoigne planétaire, une nouvelle sacralité laïque sur la base de biens publics mondiaux, créateurs d'un authentique espace public international. C'est la belle idée d'un patrimoine commun de l'humanité, tant matériel qu'immatériel (rites, spectacles, savoir-faire, paysages). Avec les mille merveilles du monde, la source de fraternité, libre d'accès, sans barrières (sinon pécuniaires, pour le touriste), ne serait plus source d'inimitié, nous aurions enfin l'entente sans la mésentente. (*ibid.*, p. 76).

² « C'est la raison pour laquelle la fraternité n'incline pas au cosmopolitisme. Même dotée d'une signification métaphorique ou symbolique, elle conserve du lien filial ses paramètres d'exclusivité à l'égard des étrangers. On s'aime entre soi, membres d'une même famille. On préconise à juste titre, non une fraternité, mais une amitié entre les peuples. Le sentiment fraternel, rétorquera-t-on, s'est historiquement développé et étendu jusqu'à embrasser tous les hommes, ou du moins, rien n'interdit que cela se produise. Mais ses capacités d'extension n'annulent pas son énergie de rétractation, qui reste intacte, prête à s'épanouir dès lors qu'une menace, réelle ou fictive, pèse sur le groupe. L'union sociale prônée par l'idée de fraternité est cernée, comme l'a montré Carl Schmitt, par l'angoisse de l'autre constitué en ennemi potentiel. » (ZASK [LFP1]). L'on peut également citer Roger : « La Fraternité révolutionnaire, en effet, n'est pas seulement la bénigne héritière des vertus d'amitié maçonne ou de charité chrétienne décrite par plusieurs historiens ; elle ne se résout pas non plus dans cet humanitarisme transnational qui séduira les révolutionnaires de 1848 ; elle est aussi, dans le contexte où elle apparaît en 1793, injonction violente d'appartenir corps et âme à la communauté des patriotes et, par contrecoup, exclusion de cette communauté de tout corps étranger. » (Philippe ROGER (2006) : « La Révolution française et la Justice ou le second exil d'Astrée Philippe », in O. INKOVA (Ed.), *Justice, liberté, égalité, fraternité: sur quelques valeurs fondamentales de la démocratie européenne*, Institut européen de l'Université de Genève, dorénavant [RF&J]).

³ « Ce sont Robespierre et ses fidèles qui ont aboli l'esclavage dans les colonies, en 1794, et fait passer dans la loi le droit à l'assistance et au travail. « Les secours publics sont une dette sacrée. La société doit la subsistance aux citoyens malheureux. » Les thermidoriens ont, d'un même mouvement, arrêté la guillotine et coupé les vivres aux indigents, reconduits à leur statut traditionnel de dangers pour l'ordre public. Bonaparte a rétabli d'un trait de plume l'esclavage dans les îles. La première Fraternité est décédée en même temps que la Terreur, le 9 Thermidor. » (DEBRAY [LMF], pp. 255-256).

⁴ DEBRAY [LMF], p. 248.

⁵ « On appelle « règle d'or » en philosophie morale la maxime d'action qui repose sur une logique de réciprocité et d'équivalence entre des sujets supposés substituables. Il y a réversibilité ou réciprocité entre ce que fait l'un et ce qui est fait à l'autre, entre l'agir et le subir. Exprimée sous une forme négative, la Règle d'or nous enjoint de ne pas faire à notre prochain ce que l'on détesterait qu'il nous soit fait, ou de manière positive : « Ainsi tout ce que vous voulez que les hommes fassent pour vous, faites-le de même pour eux ».

« règle de réciprocité » fondée sur l'estime de soi-même comme un autre¹, ouvrant cette règle de moralité à la possibilité d'être un « principe de justice ». Le débat sur le bien-fondé d'une telle universalisation reste toutefois ouvert, comme le souligne Michel².

L'important ne serait pas le statut initial des futurs frères, mais le mouvement de fraternisation.³ C'est un point sur lequel Chalié, à partir de Nietzsche et d'Arendt, s'interrogeait également, se demandant si les peuples libres se réserveraient le terme d'amitié quand les opprimés fraterniseraient.⁴

Mais comment et pourquoi fraterniser ? Comment faire du *nous* ? Pour Debray, « Il n'y a pas mille façons de faire du nous avec du on. Il y en a quatre, à valeur de constantes : la fête, le banquet, la chorale et le serment. »⁵ Mais la pérennisation du *nous* peut poser problème. Comme le constate Debray : « les communautés fraternelles, naissant de l'adversité, ont de la peine à se passer d'adversaires. La concorde quelles instaurent ad intra a pour envers une discorde entretenue ad extra. »⁶ L'on peut contester ce point. La fraternité transcendant justement le temps, une fois instaurée.

Pour Debray, cette durée institue la transcendance nécessaire à la fraternisation : « là où il y a du commun et qui dure, il y a du qui surpasse, et si plus rien ne surpasse, il n'y a plus rien de durable ni de commun. »⁷ La question ainsi appelée est la nécessité d'une transcendance et la possibilité d'une transcendance endogène, d'une autotranscendance au sens que nous avons étudié dans la *Première partie*.

Cette règle s'enracine originellement dans la culture juive et chrétienne. On la trouve formulée dans le commandement biblique « tu aimeras ton prochain comme toi-même » » (Johann MICHEL (2010) : « Règle d'or et logique d'équivalence », *Raisons politiques*, dorénavant [ROLE]. Ricœur y voit la « maxime suprême », et en fait une règle à la fois individuelle et collective.

¹ « La règle de réciprocité. L'équilibre des devoirs et des droits de chacun suppose un sujet capable d'estime, mais se déploie au plan d'une morale du sujet capable de respect, avant d'être porté au niveau des procédures politiques et juridiques. Le respect, c'est la capacité à traiter autrui comme soi-même et soi-même comme autrui. » (Olivier ABEL (1996) : *Paul Ricœur – la promesse et la règle*, Editions Michalon, Le bien commun, dorénavant [LPLR], p. 69). Le versant normatif du juste est ainsi résumé par Ricœur, nous dit Abel : « N'exerce pas le pouvoir sur autrui de façon telle que tu le laisses sans pouvoir sur toi. » (*ibid.*, p. 69), précisant que Ricœur préférerait les formules positives plus explicitement bienveillantes vis-à-vis des autres..

² Michel montre que la règle d'or s'inscrit dans une tradition et n'est qu'une version spécifique de la logique d'équivalence qui, elle, peut prétendre à l'universel. Mais la logique d'équivalence ouvre alors à plusieurs interprétations, en débat depuis Aristote (équivalence proportionnelle) et Périclès (équivalence arithmétique) (MICHEL [ROLE]).

³ « Mon meilleur ami est un autre moi-même, mon frère n'a pas besoin d'être mon alter ego. On ne naît pas frère, on le devient. Seul l'acte de fraternisation, insolite, contre-nature, peut redonner verdeur et force à une pâle et fade fraternité. » (DEBRAY [LMF], pp. 271-272).

⁴ « La fraternité serait-elle seulement un sentiment réactif comme le dit encore Nietzsche (...). Arendt situe en effet la fraternité du côté du ressentiment contre la persécution et le malheur. Elle en fait le trait distinctif des peuples ou des groupes réduits à l'impuissance politique, de tous ceux qui sont voués à l'oppression, à l'exploitation, à l'humiliation, voire à l'esclavage, et qui cherchent à travers elle un réconfort à défaut de pouvoir lutter efficacement pour la justice et pour la liberté. » (CHALIÉ [LFRA], pp. 84-85).

⁵ DEBRAY [LMF], pp. 286-287.

⁶ DEBRAY [LMF], p.324.

⁷ DEBRAY [LMF], p.327.

L'amitié et la fraternité

Chez Aristote, c'est l'amitié qui structure et exemplifie le « vivre-ensemble ». L'amitié est pour lui « la chose la plus nécessaire à l'existence. Sans ami en effet, nul ne choisirait de vivre, aurait-il tous les biens qui restent »¹. De plus, « on a, envers son ami, la même attitude qu'envers soi-même (vu que l'ami est un autre soi-même) »², ce qui permet alors d'approcher le point de vue de Ricœur. Plutôt que la fraternisation, est-ce « l'amitié entre les peuples » qui permettrait de briser les frontières trop fermées des communautés ? En fait, la pensée d'Aristote en matière d'amitié est plus complexe : d'une part, ce n'est pas tant l'amitié que le fait d'*aimer* ses amis qui est « louable » et c'est cet amour qui permet de rendre égaux les inégaux. Or c'est la ressemblance et l'égalité qui « fait l'amitié »³. Et finalement, pour Aristote, « Toute association implique une forme d'amitié. »⁴ « Et le proverbe « entre amis, les biens sont communs » exprime correctement les choses, puisque l'amitié implique communauté. »⁵ Et la communauté la justice (« Il semble en effet que chaque homme puisse avoir un rapport de justice avec quiconque a la capacité de s'engager avec lui sous la même loi et la même convention. »)⁶

L'amitié entre les frères est vue par Aristote comme une quintessence de cette amitié de compagnonnage, car « l'identité de leurs relations à ces personnes fait qu'ils sont interchangeables »⁷, avec un partage égal du pouvoir et la volonté d'être « égaux et honnête », ce qui n'est pas pour Aristote forcément un bien⁸. En revanche, la solidité dans le temps d'une telle amitié est incomparable⁹.

¹ ARISTOTE [EàN], p. 407. « D'autre part, selon toute apparence, même les Cités doivent leur cohésion à l'amitié et les législateurs s'en préoccupent, semble-t-il, plus sérieusement que de la justice. La concorde est en effet quelque chose qui ressemble à l'amitié, selon toute apparence ; or c'est à elle qu'ils visent par-dessus tout et l'insurrection, qui est son ennemie, est ce qu'ils cherchent le plus à bannir. De plus, entre amis, pas besoin de justice ; mais des gens justes éprouvent encore un besoin d'amitié et la justice à son plus haut degré de perfection passe pour être inspirée par l'amitié. » (*Ibid.*, pp. 408 et 409).

² ARISTOTE [EàN], p. 464.

³ « Or si l'amitié réside plutôt dans le fait d'aimer et qu'on loue ceux qui aiment leurs amis de préférence à ceux qui ont des amis, c'est le fait d'aimer qui, selon toute apparence, constitue la vertu de ceux qui sont amis, si bien que les personnes dont l'amour se donne au mérite sont les personnes qui font les amis solides et chez qui l'amitié est durable. C'est d'ailleurs surtout dans ces conditions que les personnes inégales précisément peuvent être amies, parce qu'elles peuvent être mises sur pied d'égalité. Or c'est l'égalité et la ressemblance qui fait l'amitié. » (ARISTOTE [EàN], pp. 430-431).

⁴ ARISTOTE [EàN], p. 432. « ...les mêmes matières et les mêmes personnes qui impliquent l'amitié, impliquent aussi ce qui est juste. Toute association semble en effet impliquer quelque chose de juste, mais aussi de l'amitié. En tout cas, l'on traite expressément comme amis ses compagnons d'équipage ou ses compagnons d'armes, et il en va encore ainsi de ceux qui nous sont unis dans les autres formes d'associations. » (*ibid.*, pp. 432-433).

⁵ ARISTOTE [EàN], p. 433.

⁶ ARISTOTE [EàN], p. 433.

⁷ ARISTOTE [EàN], p. 433. « Quant à l'amitié entre frères, elle fait penser à celle qui existe entre compagnons, car elle réunit des gens égaux et du même âge, c'est-à-dire des personnes qui ont les mêmes affections et le même caractère dans la plupart des cas. » (*ibid.*, p. 440).

⁸ « Mais cette amitié ressemble aussi à celle qui se développe sous un régime timocratique, car les citoyens s'y veulent égaux et honnêtes. Le pouvoir y est dès lors partagé et ce, d'après un principe d'égalité. » (ARISTOTE [EàN], 440).

⁹ « Mais ce qu'on trouve en plus dans l'amitié fraternelle, ce sont précisément les faits que présente l'amitié entre compagnons, et plus encore entre personnes semblables. D'autant que les frères sont liés plus intimement que personne et se vouent dès la naissance une affection mutuelle ; d'autant qu'il n'y a pas de

Aristote ne souhaite donc en aucune manière que la Cité des justes soit une Cité de frères, ni d'ailleurs qu'elle soit une Cité d'amis. L'égalité stricte n'est pas souhaitable pour lui. Si l'on a la conviction inverse en revanche, l'idée de fraternité par son idéalisation du compagnonnage et de l'amitié peut rester compatible avec l'idée républicaine, dès lors qu'elle se comprend comme un processus d'égalsation, qui, certes, comme Tocqueville s'en horrifiait, risque de s'avérer contreproductif par l'uniformisation et l'atomisation. Mais c'est justement la fraternité qui peut être convoquée pour lutter contre ce risque de l'égalité, comme le rappelle Chalié en citant Dostoïevski dans *Les frères Karamazov* : « tant que chacun ne sera pas vraiment le frère de son prochain, il n'y aura pas de fraternité. Jamais les hommes ne sauront, au nom de la science ou de l'intérêt, répartir paisiblement entre eux la propriété et les droits. Personne ne s'estimera satisfait, et tous murmureront, s'envieront, s'extermineront les uns les autres. Vous demandez quand cela se réalisera ? cela viendra, mais seulement quand sera terminée la période d'isolement humain. »¹

D'autres idées

La propriété, le propre et le prochain

L'histoire indique que la propriété aurait pu faire partie du triptyque. En 1795, les droits et les devoirs vis-à-vis de la propriété sont d'ailleurs développés constitutionnellement. Pourtant, la propriété ne se pose pas aisément en tant qu'idée, comme peut le faire la liberté, l'égalité et la fraternité, certes à des degrés divers avons-nous vu. Peut-être est-ce le *propre*, plus que la propriété qu'il convient d'étudier comme point de tension vis-à-vis de l'histoire républicaine ? Nous allons toutefois identifier le lien que la propriété induit entre la liberté et la question redistributive avant de compléter l'idée du propre par celle du proche.

Les libertariens mettent au cœur de leur philosophie politique la propriété privée. Les libertariens se réclament de deux grands principes : 1/ La propriété de soi-même au même titre qu'on est propriétaire d'un bien² ; 2/ le fait que le transfert de la propriété d'un bien doit être volontaire pour qu'il soit juste. La question qui sépare ensuite les libertariens « de droite » comme Nozic, et « de gauche », comme Vallentyne, est la façon dont on « devient » propriétaire : pour Nozic, reprenant Locke, l'appropriation privée des ressources naturelles est juste dans la mesure où elle ne pénalise pas autrui ; pour Vallentyne, tous les individus ont un droit à une part égale des ressources naturelles. Des variantes existent alors pour permettre une telle égalisation.³

gens aux mœurs plus semblables que ceux qui sont issus des mêmes personnes et ont été élevés et éduqués de façon pareille. Ajoutons que l'épreuve du temps à laquelle ils soumettent leur amitié est on ne peut plus considérable et tout à fait sûre. » (ARISTOTE [EàN], 444).

¹ CHALIÉ [LFRA], p. 50.

² « The core idea of full self-ownership is that agents own themselves in just the same way that they can fully own inanimate objects. This maximal private ownership includes (1) full control rights over (i.e., power to grant and deny permission for) the use of their persons (e.g., what things are done to them), (2) full compensation rights (which require others to compensate them if they violate their rights), (3) full rights to transfer the rights they have to others (by sale, rental, gift, or loan). It also includes various enforcement rights and immunities to loss. » (VALLENTYNE [DF]).

³ « Sans une condition précise d'usage public des ressources naturelles, la propriété de soi n'a aucune force effective, étant donné qu'elle pourrait être perdue du simple fait de l'utilisation inévitable des ressources naturelles. » (Peter VALLENTYNE (1999) : « Le libéralisme de gauche et la justice », *Revue économique*, dorénavant [LG&J]).

Balibar, de son côté, voit dans la propriété un jeu de forces de rappel mutuelles : « Ce qui est frappant ici, et ce n'est pas seulement une symétrie formelle, c'est que ni la propriété ni la communauté ne peuvent « fonder » la liberté et l'égalité (et par conséquent les politiques qui se déploient autour de ces « droits » de l'homme citoyen) sans un raisonnement antithétique. C'est ce que j'appellerai l'argument du danger de l'excès inverse. On dira : l'excès de communauté, le primat absolu du tout ou du groupe sur les individus serait la suppression de l'individualité, c'est pourquoi il faut que les rapports de la liberté et de l'égalité soient commandés, « mesurés » par le principe de la garantie de la propriété, en particulier la propriété de soi-même, la propriété des conditions d'existence. On dira symétriquement : l'excès de la propriété, le primat absolu de l'individualité, serait la suppression de la communauté : c'est pourquoi liberté et égalité doivent être définies essentiellement comme les expressions de l'être communautaire des hommes, des institutions dans lesquelles la communauté poursuit sa propre réalisation. »¹

La propriété sous ce point de vue est d'abord « propriété de soi-même » et de ses « conditions d'existence ». Vallentyne dit que l'on doit être propriétaire de soi comme l'on est propriétaire d'un bien. Les exemples fournis concernent surtout la libre disposition de son corps. De fait, depuis Rome, le terme propriété a deux sens : à la fois qualité propre qui permet de distinguer une chose d'une autre et à la fois un droit, celui d'user (l'usus), de jouir (le fructus) et de disposer (l'abusus) d'une chose (droit de la détruire, de la modifier, ou de la céder à un autre).

Locke a lié la propriété à son usage et au fait d'en jouir, par le travail. Son approche réconcilie les deux sens du mot puisque c'est le fait de « mêler » son travail à une chose qui lui « ajoute quelque chose » qui en fait sa propriété². Cet usage assez poétique du terme n'est pas resté et l'on garde surtout de lui cette possibilité de s'approprier des biens, dès lors qu'on ne prive pas ainsi ceux qui en auraient besoin. L'on retrouvera avec Abel, au *Chapitre 14*, cette idée essentielle à l'éthique de la flibuste. Rousseau dans *Du contrat social* adoptera une autre position : « les fruits sont à tous, et (...) la terre n'est à personne. »³ Proudhon, renchéra : « la propriété, c'est le vol ». Surtout, il ouvrira un autre plan critique de la pensée de Locke, retirant à la propriété son aspect « naturel » et montrant qu'elle n'est possible que dans un cadre déjà élaboré de Droit, la propriété devenant une modalité de l'individu en société, retirant toute différence de fond entre le propriétaire et le voleur. Enfin, à partir de là, la dimension dynamique de la société pouvait être pensée, et

¹ « Puis les systèmes se compliquent, on retrouve la vieille dialectique de l'être et de l'avoir : c'est alors que la communauté entreprend de se réaliser au moyen d'une certaine réglementation de la propriété, et la propriété au moyen d'une certaine forme de communauté, réglée par l'efficacité, ou par la justice, ou par l'intérêt général, etc. » (BALIBAR [LPE]).

² Chacun « a un droit particulier sur sa propre personne, sur laquelle nul autre ne peut avoir aucune prétention. Le travail de son corps et l'ouvrage de ses mains, nous pouvons le dire, sont son bien propre. Tout ce qu'il a tiré de l'état de nature, par sa peine et son industrie [d'autres traductions disent plutôt que « son industrie » : « et ajouté quelque chose qui lui est propre »], appartient à lui seul [« ce qui en fait par là même sa propriété »]. Car cette peine et cette industrie étant sa peine et son industrie propre et seule, personne ne saurait avoir droit sur ce qui a été acquis par cette peine et cette industrie, surtout, s'il reste aux autres assez de semblables et d'aussi bonnes choses communes. » (JOHN LOCKE (1690) : *Deuxième traité du gouvernement civil*, GF Flammarion, dorénavant [TDGC], p. 163).

³ Pour Locke, ce n'est pas le cas : « Mais la principale matière de la propriété n'étant pas à présent les fruits de la terre, ou les bêtes qui s'y trouvent, mais la terre elle-même, laquelle contient et fournit tout le reste, je dis que, par rapport aux parties de la terre, il est manifeste qu'on en peut acquérir la propriété en la même manière que nous avons vu qu'on pouvait acquérir la propriété de certains fruits. Autant d'arpents de terre qu'un homme peut labourer, semer, cultiver, et dont il peut consommer les fruits pour son entretien, autant lui en appartient-il en propre. Par son travail, il rend ce bien là particulier, et le distingue de ce qui est commun à tous » (LOCKE [TDGC], p. 166).

notamment l'effet générationnel conduisant à une cristallisation croissante des inégalités par le jeu de l'héritage.

Si l'on revient malgré tout à l'idée libérale et libertarienne, que semble également partager Balibar, de propriété de soi comme condition nécessaire à la liberté de l'individu (et à l'égalité ajouterait Balibar), il s'agirait 1/ de pouvoir *être* soi, 2/ d'*avoir* les moyens (dont le droit) de poursuivre ses propres fins. Revient donc l'ambivalence du terme.

Le premier sens relèverait du *propre*. Le propre de chacun serait alors la garantie d'une bonne compréhension de la liberté et de l'égalité. La liberté n'aurait plus à se soucier des « droits individuels » puisque ceux-ci ne seraient plus que l'expression du maintien du propre de chacun. L'égalité n'aurait plus à redouter l'uniformisation, puisque le propre de chacun demeurerait.

Le second sens peut être compris à la fois comme non domination et comme capabilité, au sens où Sen le définit initialement, pour élargir le concept de pauvreté. Il donne à l'idée de liberté et d'autonomie une dimension matérielle qui ouvre aux questions redistributives.

Sur la question du propre, ne sommes-nous pas toutefois prisonniers de cette injonction républicaine à faire le vide entre l'Etat et les individus ? Nous verrons au chapitre suivant, dans l'étude du multiculturalisme, apparaître des groupes, des communautés, culturels ou non, par ailleurs. Comme pour la discussion sur la fraternité, l'enjeu sera la frontière entre l'intérieur et l'extérieur de chacun d'eux. Ne faut-il pas d'emblée accepter de penser des catégories plus floues, plus mouvantes, comme celle du *proche*. Ici encore, le prochain résonne chrétien. Il ouvre néanmoins une perspective plus large, que nous pourrions retravailler dans notre propre cadre, où les notions de distance sémantiques ont déjà été abordées.

Ricœur et Abel sont sur la question du proche particulièrement éclairants. Nous retrouverons Abel dans le *Chapitre 14* sur ce thème, mais notons dès maintenant le jeu – ou le travail – qu'opère Ricœur sur cette idée, lui permettant de mieux distinguer en contrepoint le lointain, et par là l'institution. Ricœur explicite sa « petite éthique » comme « le ternaire entier que forment ensemble le souhait du vivre bien, la sollicitude pour les proches, la justice entre tous les membres d'une communauté historique, virtuellement étendue à tous les humains en situation de communication langagière. »¹

Entre le soi, le proche et le lointain, il n'y a pas simple juxtaposition séquentielle. « La progression est celle même de la constitution dialectique du soi. » En ce sens, cette éthique pourrait trouver un fondement dans la raison de chacun et pourrait prétendre à une forme d'universalité. En effet, « le souhait de vivre bien enracine le projet moral dans la vie, dans le désir et le manque, comme le marque la structure grammaticale du souhait. Mais sans la médiation des deux autres termes du ternaire, le souhait de la vie bonne se perdrait dans la nébuleuse des figures variables du bonheur (...). Cette constitution dialectique (du soi) fait que le chemin d'effectuation du souhait de la vie bonne passe par l'autre. »² Et l'autre n'est pas une figure unique. Si Ricœur « subordonne la réflexivité du soi à la médiation de l'altérité de l'autre »³, il va plus loin que les relations interpersonnelles qui concernent dans leur historicité le prochain, mais qui ne peuvent se penser que dans un cadre d'historicité partagé avec « les autres », tous les autres, plus lointains, mais qui deviennent sous sa plume les « chacun » qui permettent aux institutions d'être⁴. Il vise « la

¹ RICŒUR [LJ2], p. 14.

² RICŒUR [LJ2], p. 72.

³ RICŒUR [LJ2], p. 72.

⁴ Pour aboutir à cette compréhension ternaire de l'éthique, Ricœur part de l'insubstituabilité, qu'il illustre avec Locke à partir de la mémoire qui nous est propre⁴. Puis, il montre que notre identité narrative, et cette

progression, le déploiement, le couronnement que constitue la reconnaissance de l'autre comme étranger. Ce pas du prochain au lointain (...) est aussi celui de l'amitié à la justice. »¹ La « juste distance » devient alors la visée éthique par excellence, entre les « rêves de fusion émotionnelle » et « la haine de l'étranger ».²

L'autre doit être considéré en deux acceptions distinctes, si l'on veut pouvoir parler de justice. Il y a celui à qui l'on dit « tu » et qui nous dit « tu », la figure de l'ami (« la vertu emblématique de cette relation immédiate qui accomplit les miracles d'un échange de rôles entre deux êtres insubstituables »). Et il y a le « chacun », le rapport d'emblée médiatisé par l'institution : « L'autre, selon l'amitié, c'est le *toi*, l'autre, selon la justice, c'est le *chacun*. »³

La compassion et le *care*

Ces catégories du propre, du proche et du chacun permettent d'envisager d'autres thèmes qui pourraient s'avérer des clefs pour le vivre-ensemble. Au moins aussi bien que l'amour, la compassion, telle que la définit Zaric par exemple, pourrait constituer le cœur de la motivation morale et donner l'impulsion première à l'action désintéressée.⁴ Pour Zaric, la compassion préserve la tension cosmopolite de notre ambition, et d'une façon très concrète (« un projet cosmopolite sensible »). La compassion (« la capacité à vivre imaginativement l'Autre, en faire l'expérience et ressentir avec lui ») proposerait en effet « une lecture universaliste du civil et du politique, tendant vers la frontière normative de la solidarité humaine. »⁵ Il s'agirait de « vivre avec les autres, et non pas simplement à côté les uns des autres comme cela est le cas pour la tolérance »⁶.

même mémoire, doivent s'inscrire dans une mémoire collective, faisant place à l'autre presque aussi profondément que le soi. « Le langage qui permet à cette même mémoire, dont nous venons de rappeler le caractère insubstituable, incommunicable, de s'appuyer sur des récits faits par les autres et d'emprunter à cette réserve de souvenirs que constitue la mémoire collective » (RICŒUR [LJ2], p. 95).

¹ RICŒUR [LJ2], p. 72.

² « Avant toute formalisation, toute universalisation, tout traitement procédural, la quête de la justice est celle d'une juste distance entre tous les humains. Juste distance, milieu entre le trop peu de distance propre à maints rêves de fusion émotionnelle et l'excès de distance qu'entretiennent l'arrogance, le mépris, la haine de l'étranger, cet inconnu. » (RICŒUR [LJ2], p. 72).

³ RICŒUR [LJ1], pp. 14 et 15. « Une institution a en effet une amplitude plus vaste que le face-à-face de l'amitié ou de l'amour : dans l'institution, et à travers les processus de distribution, la visée éthique s'étend à tous ceux que le face-à-face laisse en dehors au titre de tiers. Ainsi se forme la catégorie du chacun, qui n'est pas du tout le on, mais le partenaire d'un système de distribution. La justice consiste précisément à attribuer à chacun sa part. Le chacun est le destinataire d'un partage juste. » (RICŒUR [LEC1], p. 261).

⁴ ZARIC (2017) : « Pourquoi avons-nous besoin de compassion ? », *La Philosophie en Poche* : <http://iphilo.fr>, *Philo Contemporaine*, dorénavant [PABC] ou ZARIC : *La signification politique de la compassion*, Projet de thèse, Paris, *mimeo*, dorénavant [SPDC]

⁵ ZARIC [SPDC]. « Ayant vécu les guerres yougoslaves et été témoin du processus de déshumanisation de l'Autre, qui en fut à la fois la cause et la conséquence, ce projet a lentement muri, pour élaborer un cadre politico-philosophique permettant de dépasser un cosmopolitisme abstrait - affirmant une humanité commune, un destin partagé ainsi que l'égale valeur morale des êtres humains, mais qui tragiquement le plus souvent n'emporte pas l'adhésion - et d'aller vers une appréhension sensible de ces vérités éthiques et existentielles qui soit en mesure d'être mobilisée pour effectuer un changement de société. » (*ibid.*).

⁶ ZARIC [SPDC]. « La compassion est un mode affectif de communication intersubjective, relatif à une morale naturelle et universelle, car indépendante des cultures, de l'éducation ou d'époque. Elle est une prédisposition à la perception et à la reconnaissance de la souffrance d'autrui, animée par un sentiment d'amour de l'autre, au sens de l'amour *philia* ou *agapè*, entraînant ainsi une réaction de solidarité active. Sentiment à la portée morale et métaphysique à la fois, elle nous révèle l'unité profonde de tous les êtres.

La compassion n'est pas l'empathie car la question de souffrir de la souffrance des autres n'est pas un préalable, et elle relève plus essentiellement du *logos* que du *pathos* selon Zaric. En ce sens, elle intéresse toute approche marquée par la logique de l'impératif kantien qui confie à la raison les règles déontologiques et qui réclame de ne pas considérer autrui comme un *moyen*, de ne pas l'instrumentaliser.

Par ailleurs, la compassion accepte la différence entre chacun mais « affirme une condition première de communauté universelle de l'être et des besoins humains. »¹ Le terme français de bienfaisance traduit toutefois une facette du principe de « *beneficence* » auquel font référence ces travaux. Le risque est évidemment celui d'un monde de charité, qui institue dans les représentations l'inégalité de fait. L'idée de vulnérabilité² permet peut-être de mieux articuler la dimension politique de la compassion.

Garrau et Le Goff analysent le concept de vulnérabilité chez Pettit³. En particulier, « c'est la catégorie de vulnérabilité qui est au centre du discours de Pettit, lorsque celui-ci tente précisément de montrer en quoi la perspective néo-républicaine peut prendre en compte les préoccupations féministes ou écologistes ». La liberté comme non-domination se présenterait comme la réponse politique « au fait de la vulnérabilité »⁴. Dans cette lignée, « l'autonomie dans une compréhension relationnelle » a permis d'aller plus loin (les auteurs citent Young, Maynor, Honohan). Ce sont ces relations, et leur composante discursive, qui vont établir la liberté des individus et en rendre compte⁵. Pour Garrau et Le Goff toutefois, la perspective de Pettit n'est pas satisfaisante : « ni la dimension temporelle du développement de cette rationalité ni sa dimension affective ne sont pleinement prises en compte ». Elles préfèrent l'approche de Nussbaum et de sa version néo-aristotélicienne du libéralisme, qui développe les thèmes de la fragilité, de la vie bonne et des capacités, contrastant avec la vision néo-républicaine où le corps et l'affectivité sont des concepts absents, car non requis dans le contrôle discursif au fondement de la démocratie de contestation qu'elle développe.

Si Pettit échoue selon elles, c'est qu'il ne travaille pas ce qui est « la cause fondamentale de la vulnérabilité humaine : la dépendance radicale envers un autre qui soit dispensateur de soin et de sollicitude et qui constitue, selon la psychologie du développement, le fondement des capacités

Issue de la condition humaine dans sa dimension duelle, à la fois sociale et existentielle, la compassion se situe ainsi à la base de l'éthique. » (ZARIC [PABC]).

¹ ZARIC [SPDC].

² McIntyre (dans Alasdair MCINTYRE (1999) : *Dependent rational animals. Why human beings need the virtues*. Duckworth, dorénavant [DRA]) définit la vulnérabilité comme dépendance vis-à-vis des autres : sont les plus concernés les enfants et les vieillards, mais cette dimension intersubjective exposerait chacun. McIntyre en tire la nécessité pour chacun, dès lors qu'il souhaite exercer sa raison, d'avoir conscience de cette dépendance vis-à-vis des autres. Levinas pourrait être également convoqué sur ce thème, lui qui entend la subjectivité « comme vulnérabilité, condition de toutes formes de respect, comme non-indifférence à la présence traumatisante de l'autre dans sa radicale altérité » (voir par exemple : Nicolas ANTENAT (2003) : « Respect et vulnérabilité chez Levinas », *Le portique - Revue de philosophie et de sciences humaines*, dorénavant [RVL]).

³ Marie GARRAU et Alice LE GOFF (2009) : « Vulnérabilité, non-domination et autonomie : vers une critique du néorépublicanisme », *Astérian*, dorénavant [VNDA].

⁴ « C'est ainsi dans le risque que la domination, en tant que maîtrise arbitraire par autrui, fait courir à la conduite autonome d'une vie que réside le motif spécifique de la redéfinition néorépublicaine de la liberté, qui se présente du coup comme une réponse politique au fait de la vulnérabilité. » (GARRAU et LE GOFF [VNDA]).

⁵ « C'est l'accès aux interactions discursives, conditionné par des capacités argumentatives et sociales, qui donne à un agent le statut d'une personne libre ». (GARRAU et LE GOFF [VNDA]).

futures de l'individu ». La tentative pour dépasser les modèles habermassien et rawlsien en intégrant des formes de délibération moins rationalistes (« plus affectifs, incarnés et émotionnels ») échoue, et, selon les auteurs, elle échouera « tant que les prémisses de ce même modèle ne seront pas révisées et que fera défaut une véritable réflexion sur l'ensemble des conditions sociales qui pèsent sur l'engagement dans la délibération. La démocratie de contestation ne constituera une réponse probante au fait de la vulnérabilité qu'à la condition, paradoxale, de reconnaître en lui la source d'obstacles spécifiques à la participation et à la délibération »¹.

Garrau et Le Goff ne s'arrêtent toutefois pas là. Pour elles, la vulnérabilité ne doit pas être comprises comme uniquement négative². Elle est de fait source de lien. Elle est de fait constitutive de l'humain social. La vulnérabilité est ce qui rend notre monde humain. Elles citent Tronto qui souligne qu'au cours d'une vie, « nous passons tous, à des degrés variables, par des phases de dépendance et d'indépendance, d'autonomie et de vulnérabilité ». Dès lors, c'est le « mythe de l'autonomie comme autosuffisance » qui est à revoir et c'est toute la conception de la vie-bonne qui est à repenser, et, ajouterons-nous, la catégorie de la propriété qui est remise en cause.

Si, comme tous ces auteurs le reconnaissent, l'interdépendance est « constitutive, ce qui est à rechercher n'est pas simplement la non-domination, mais plus positivement une attitude de *care* caractérisée par l'attention, la responsabilité et la réceptivité non seulement aux intérêts mais surtout aux *besoins*, toujours spécifiques, de ceux auxquels nous sommes liés. »³

C'est en effet l'autre question qui se pose à propos de la compassion ressentie ou « comprise » (si l'on suit Zaric et qu'on accepte l'idée que la compassion relève du logos) individuellement : peut-on « l'institutionnaliser » ? Cette question est à rapprocher des débats sur le « *care* ».

Dans l'approche de Tronto analysée par Garrau et Le Goff, le *care* relève autant de la sociologie que de la psychologie du développement moral. C'est une « activité caractéristique de l'espèce humaine qui recouvre tout ce que nous faisons dans le but de maintenir, de perpétuer et de réparer notre « monde » ». Il s'agit d'y vivre « aussi bien que possible ». Notre monde « inclut nos corps, nos moi (*selves*) et notre environnement, tout ce que nous essayons de lier ensemble dans le réseau complexe qui soutient la vie. »⁴

Selon ces auteurs, l'idée de *care* permet de penser un monde de fait inégalitaire et chaque fois spécifique, l'éthique du *care* permettant d'aller toujours plus profondément dans la spécificité de telle ou telle vulnérabilité, son expression dans telle ou telle incapacité comme parfois son choix assumé⁵. La relation à l'autre y est placée « sous le signe de l'ouverture ou du don ».

Comme pour la compassion, il n'est pas si simple d'articuler le *care* au politique. A suivre Abel, dans sa lecture de Laugier et de Pattaroni, l'institutionnalisation du *care* pose d'emblée la question des différentes modalités de l'agir, fonctions elles-mêmes des cercles de proximité.⁶ D'autant que,

¹ GARRAU et LE GOFF [VNDA].

² Voir également leur analyse critique des réponses de Pettit et d'Honneth aux questions de vulnérabilité dans le chapitre suivant.

³ GARRAU et LE GOFF [VNDA].

⁴ GARRAU et LE GOFF [VNDA].

⁵ « Au modèle délibératif abstrait prôné par le républicanisme, la perspective du *care* oppose ainsi la conception d'un échange entre êtres potentiellement inégaux, qui repose sur une attention et une écoute et vise, non l'indépendance des individus, ni même leur protection, mais une attitude de souci mutuelle ouverte aux formes toujours spécifiques, et parfois « tordues », de la vulnérabilité » (GARRAU et LE GOFF [VNDA]).

⁶ C'est « la question même que pose Luca Pattaroni : le *care* est-il institutionnalisable ? Pattaroni fait voir la dualité intime du soin, qui d'une part se penche avec sollicitude sur les personnes dont il ménage les attaches,

comme le soulignent Garrau et Le Goff les valeurs du *care*¹ sont traditionnellement associées aux femmes et traditionnellement exclues de toute considération publique, sous domination masculine ajouterait Laugier². Pourtant ces auteurs défendent l'idée que le *care* est « un concept politique utile, susceptible de nous aider à repenser la coopération démocratique d'êtres qui sont tous fondamentalement vulnérables, comme l'est aussi leur monde commun. »³ Il s'agirait de construire une éthique enracinée dans la sensibilité par opposition aux morales d'inspiration kantienne, « forgées dans le recours à un sujet pratique rationnel et universel ». Il s'agirait d'assumer une morale faisant place aux émotions et aux sentiments.

Pour Tronto comme pour Garrau et Le Goff, ou encore Laugier, « le *care* n'est pas seulement une attitude morale et un travail : c'est un idéal politique qui dessine les qualités des citoyens pour une société réellement démocratique ».⁴ Les conclusions de Laugier, pourtant plus en lien avec l'école de l'autonomie relationnelle que Garrau et Le Goff, sont proches « la perspective du *care* est donc

en acceptant l'asymétrie du lien, mais qui d'autre part cherche sans cesse à ne pas attacher, à remettre de la symétrie et à amener les plus démunis à la capacité d'être à leur tour responsables (Laugier, Paperman, 2005, p. 181-183). En insistant sur ce double passage, il montre ainsi une double exigence : la première est publique et demande que l'on puisse se détacher, se soustraire à la familiarité ; la seconde est plus éthique, en quelque sorte, et demande que l'on puisse se retirer, se soustraire aux épreuves publiques (Laugier, Paperman, 2005, p. 197). C'est ainsi que Pattaroni cherche à ne pas laisser éteindre la pointe éthique (et féminine ?) du *care*. Il ne faudrait pas non plus en laisser éteindre la pointe politique (et féministe ?), mais comment les articuler ? Nous retrouvons bien le propos de Laurent Thévenot : comment faire droit à des engagements dans le proche, avec des valeurs d'ajustement, de sollicitude et de mutualité, sans trop vite les politiser, les agrandir, en maintenant bien cet écart entre les registres ou les régimes de l'agir. » (Olivier ABEL (2008) : « La philosophie du proche », *Cités*, dorénavant [LPDP]).

¹ Prévenance, responsabilité, attention éducative, compassion, attention aux besoins des autres.

² Pour Laugier, l'éthique du *care*, particulièrement en France, a à lutter contre l'universalisme et ne peut le faire que lorsqu'on lui reconnaît de combattre au niveau des normes constitutives elles-mêmes, car aujourd'hui, « l'universalisme est alors non un beau principe mais une thèse patriarcale, qui n'a rien à voir avec l'universel ». « Beaucoup de théories féministes l'ont affirmé, mais aucune ne l'a montré empiriquement comme celle de Gilligan : les critères qui disent ce qui est bien, mal, valorisable, méprisable se présentent comme universels mais sont de fait ceux d'une société patriarcale : des critères masculins, au sens de valeurs issues de la domination masculine et destinés à la confirmer. » (Sandra LAUGIER (2010) : « L'éthique du *care* en trois subversions », *Multitudes*, dorénavant [EC3S]). Dans ce cadre, le *care* serait triplement subversif : 1/ il introduit une rupture en philosophie morale ; 2/ il met en lumière des activités que nous nous refusons de considérer ; 3/ il fait « revenir sur le devant de la scène le différentialisme, par la radicalité de sa mise en cause des catégories masculines rehaussées en universel ». L'éthique du *care* met « en rivalité voire à égalité » éthique du *care* et éthique de la justice, qu'il faut comprendre comme impartialité et autonomie telles qu'elles ont été pensées dans le cadre de la domination masculine (« La constitution de critères intellectuels fait partie intégrante de la domination du paradigme de la justice, qui va ainsi placer la voix du *care* en position marginale »). Dès lors, « le *care* est un concept critique, qui révèle des positions de pouvoir, et agace ».

³ « En d'autres termes, nous ne sommes pas seulement des sujets de droits que l'injonction à l'autonomie et à l'impartialité transforme en individus égaux voués à des relations de réciprocité. Nous sommes plus réellement et plus concrètement des êtres interdépendants, de part en part relationnels, impliqués dans des situations différentes et des liens souvent asymétriques. » (GARRAU et LE GOFF [VNDA]).

⁴ GARRAU et LE GOFF [VNDA].

indissociablement éthique et politique, elle élabore une analyse des relations sociales organisées autour de la dépendance et de la vulnérabilité, points aveugles de l'éthique de la justice »¹.

Il faut bien comprendre que cette théorie du *care* ne consiste pas à intégrer la solidarité, le soin, l'attention aux autres, etc. aux règles morales dominantes². Elle réclame « un changement radical de vision ». Il s'agit « de faire place aux sentiments, et au souci des autres, dans la politique et la justice », à leur constitution même. Sinon, « l'appel à une « société du soin » est aussi vain que conformiste », et l'idée d'un « soin mutuel » reste « une idée creuse »³. La piste proposée par Laugier est très ricœurienne, qui vise à intégrer une éthique en situation à un cadre déontologique⁴.

Plus ricœurienne encore, Deschênes, pour sa part, se montre réservée vis-à-vis de l'approche de Tronto⁵. Elle voit dans le choix de Tronto plus que de Gilligan, autre figure historique du *care*, une tendance très française, peut-être « le symptôme d'une culture désenchantée, dépouillant le monde non de ses dieux, mais de ses dimensions esthétique, artistique et imaginative. Le renversement que ce discours tend à opérer, de la figure morale de l'autonomie à celle de la vulnérabilité, illustrerait ce « symptôme » »⁶. Deschênes s'appuie sur l'approche ricœurienne de la fragilité, qui souligne le jeu entre autonomie et vulnérabilité⁷, et son anthropologie qui « met en

¹ L'anthropologie sous-jacente est relationnelle, notre monde étant tissé de ces relations « dont la trame forme un tout cohérent, et non pas d'individus isolés et indépendants dont les rapports sont régis par des systèmes de règles » (LAUGIER [EC3S]).

² « les éthiques majoritaires, et leur articulation au politique, sont le produit et l'expression d'une pratique sociale qui dévalorise l'attitude et le travail de *care* et par là les réserve prioritairement aux femmes, aux pauvres, aux immigrés » (LAUGIER [EC3S]).

³ « La théorie du *care* ne vise pas à situer la pitié et la compassion, la sollicitude ou la bienveillance comme des vertus subsidiaires adoucissant une conception froide des relations sociales, conception impartiale de la justice basée sur la primauté des droits d'individus autonomes, séparés et rationnels. » (LAUGIER [EC3S]).

⁴ L'éthique du *care* cherche à répondre à une question, non à s'ériger comme défenseur de principes : « comment faire, dans telle situation, pour préserver et entretenir les relations humaines qui y sont en jeu ? Et, comment le faire sans renforcer les inégalités de genre, de classe et de race ? » Il ne s'agit pas de justifier ses actions par des règles morales qui tranchent sur ce qui est bien et ce qui est mal, mais de « savoir ce qui est important » à ce moment-là, précisément, et le cas échéant de « faire passer l'intérêt des autres avant le sien. » Cette approche en situation, « particulariste », demande, selon Gilligan « un mode de pensée plus contextuel et narratif que formel et abstrait ». On ne peut pas ignorer la petite éthique ricœurienne et son ancrage sur la phronésis aristotélicienne au-delà du « filtre déontique » kantien.

⁵ Marjolaine DESCHENES (2015) : « Diagnostiquer le discours sur le *care* comme symptôme d'une culture désenchantée », *Les ateliers de l'éthique/The Ethics Forum*, dorénavant [DDSC]. Dans ce débat sur le *care*, Laugier est elle-aussi résolument du côté de Gilligan, car le féminisme reste lié au *care* encore aujourd'hui et il est nécessaire de comprendre le jeu de pouvoir discursif qui construit les normes masculines, et de le combattre. Laugier assume largement l'idée de « moralité féminine » de Gilligan car elle est pour elle « d'abord féministe » et l'enjeu est bien de faire entendre une « une voix différente, qui est présente en chacun mais qui est précisément négligée parce qu'elle est d'abord, empiriquement, celle des femmes, et concerne des activités féminines au sens où elles sont réalisées principalement par des femmes. » « L'éthique du *care* est une radicalisation du féminisme, car elle permet de mettre en évidence les problèmes les plus cruciaux aujourd'hui que doivent affronter les femmes. » (LAUGIER [EC3S]).

⁶ « C'est plus précisément l'idée du *care* comme « maintien du monde » (*maintaining the world*) chez Tronto que je critique (partie 2), puisque l'auteure exclut de ces activités les domaines esthétique, artistique et intellectuel. » (DESCHENES [DDSC]).

⁷ « Ricœur n'envisage jamais la vulnérabilité et l'autonomie de façon radicale ou dichotomique : c'est bien parce que les humain.e.s sont *fragiles* qu'elles et ils se donnent pour *tâche* de devenir autonomes *avec les autres et grâce à leur aide*. La fragilité, terme que Ricœur préfère à celui de vulnérabilité, est d'ailleurs plus riche. » (DESCHENES [DDSC]).

relief la médiation *des institutions* plutôt que celle d'autrui. » Si elle reconnaît que Tronto et Ricœur partagent le même souci de lutter « contre l'indifférence des privilégiés », le constat de Ricœur explicite en effet l'importance de cette médiation des institutions : « Ce qu'un.e humain.e peut ou ne peut pas faire ne relève pas que de sa volonté : cela dépend foncièrement aussi de la forme politique de la société où elle ou il se trouve. »¹

Pour Deschênes, la stratégie de Tronto, « consistant à placer l'accent sur le soin matériel et corporel de la vie afin d'en faire une valeur publique au même titre que l'idéal libéral d'autonomie, perd justement de vue ce qui fait du monde un monde : le langage comme condition symbolique de l'humain.e. »²

Ce thème de la vulnérabilité relance chez Ricœur le débat sur l'idée de responsabilité. La responsabilité serait vis-à-vis de ceux dont nous avons la charge, élargissant le vulnérable et le fragile comme étant ce dont nous avons la responsabilité.³ Deux dérives s'en suivent. D'une part, le déploiement de la notion de risque fait apparaître une dépenalisation de la responsabilisation au profit d'une obligation à réparer, qui invisibilise alors la question de la culpabilité⁴. D'autre part, suivant Levinas, qui fait d'autrui la source de moralité, l'objet du souci, « on devient responsable du dommage parce que, d'abord, on est responsable d'autrui. »⁵ L'extension à la vulnérabilité future de l'homme et de son environnement, et le *Principe responsabilité* de Jonas complète

¹ DESCHENES [DDSC].

² « Certes Tronto et les auteures du care ont raison de vouloir que le soin matériel et corporel de la vie (donné et reçu) soit mieux reconnu par les personnes privilégié.e.s, de sorte que le mythe de l'individu autonome entendu comme self-made-man s'écroule, que chacun.e reconnaisse son propre besoin des autres et les services qui lui sont rendus afin qu'une meilleure place soit faite à chaque personne dans l'espace politique. » (DESCHENES [DDSC]).

³ « Néanmoins le transfert en vertu duquel l'autrui vulnérable tend à remplacer le dommage commis dans la position d'objet de responsabilité, se trouve facilité par l'idée intermédiaire de charge confiée. C'est de l'autre dont j'ai la charge que je suis responsable. (...) L'idée de personne dont on a la charge, jointe à celle de chose que l'on a sous sa garde, conduit ainsi à un élargissement tout à fait remarquable qui fait du vulnérable et du fragile, en tant que chose remise aux soins de l'agent, l'objet direct de sa responsabilité. Responsable de quoi, demandait-on ? Du fragile, est-on désormais enclin à répondre. » (RICŒUR [LJ1], p. 62).

⁴ De fait, la responsabilité est, via le Code civil, rattachée à l'idée d'obligation (de réparer) qui d'une certaine manière la « dépenalise » : il n'y a pas de punition, mais une obligation à réparer : « C'est ainsi qu'en droit civil classique, l'idée de faute se trouve dissociée de celle de punition et reste néanmoins attachée à celle d'obligation de réparer. » (RICŒUR [LJ1], p. 57). L'idée de faute elle-même s'invisibilise et la culpabilité avec : « Toute l'histoire de ce qu'on appelle le droit de la responsabilité, au sens technique du terme, tend à faire place à l'idée de responsabilité sans faute, sous la pression de concepts tels que ceux de solidarité, de sécurité et de risque, qui tendent à occuper la place de l'idée de faute. Tout se passe comme si la dépenalisation de la responsabilité civile devait aussi impliquer son entière déculpabilisation. (...) La question posée est en effet de savoir si la substitution de l'idée de risque à celle de faute n'aboutit pas, paradoxalement, à une totale déresponsabilisation de l'action. » (*ibid.*, p. 58). Ricœur cite Laurence Engel à propos de la loi sur les accidents du travail qui fait passer « d'une gestion individuelle de la faute à une gestion socialisée du risque » (*ibid.*, p. 58). D'une manière générale, le déplacement de l'accent mis naguère sur l'auteur présumé du dommage et posé aujourd'hui de préférence sur la victime que le dommage subi place en position d'exiger réparation, c'est-à-dire le plus souvent indemnisation. » (*ibid.*, p. 58). Et, pour finir : « Plus fondamentalement encore, si la victimisation est aléatoire, son origine tend aussi à le devenir, en vertu du calcul de probabilité qui place toutes les occurrences sous le signe de la chance. Ainsi déconnectée d'une problématique de la décision, l'action se voit elle-même placée sous le signe de la fatalité laquelle est l'exact opposé de la responsabilité. » (*ibid.*, p. 60).

⁵ RICŒUR [LJ1], p. 63.

naturellement l'analyse¹. Ricœur dès lors fait marche arrière, car il ne peut renoncer à mettre au sein de chacun la source de moralité. En particulier, que devient l'idée de réparation lorsque la distance entre l'auteur des nuisances et les victimes est telle qu'il « n'existe aucun rapport, même distendu, de réciprocité entre les auteurs des nuisances et leurs victimes ? »² Il cherche une juste mesure « entre la fuite devant la responsabilité des conséquences et l'inflation d'une responsabilité infinie. »³ Il voit dans le glissement vers la responsabilité « d'autrui » « une limite posée à la socialisation des risques et à la mutualisation anonyme des indemnités » en renforçant le rôle de l'imputation singulière vis-à-vis de celui du risque partagé. Ricœur va même plus loin en suggérant que risque et imputation peuvent se retrouver dans une conception préventive de la responsabilité où les risques non couverts sont ceux qui nous sont imputables, retrouvant là le discours le plus libéral que nous avons discuté plus haut.

L'on peut alors préférer l'analyse d'Abel, très proche malgré tout de celle de Ricœur, mais qui conjugue plus « étroitement, comme on marie l'eau et le feu, la face passive, vulnérable, et la face active, capable, responsable, de notre condition humaine, qui est aussi notre condition citoyenne. »⁴ Il reproche aux analyses actuelles de « trop séparer une vision victimiste, où le sujet humain n'est plus qu'un bloc de plainte, et une vision responsabilisatrice, où il n'est plus qu'un bloc de culpabilité. » Pour lui, les victimes peuvent aussi être responsabilisées, et les sujets responsables doivent être reconnus aussi comme des êtres fragiles. Son point est le rôle de l'institution (école, santé, justice) pour aider le sujet à être capable « d'interpréter ce qui lui est proposé (sa formation, son traitement, sa peine) comme un musicien interprète une partition. Car ce que nous demandons, c'est la possibilité pour chacun d'interpréter sa vie. »⁵ Cette « morale de l'institution » insistera plus « sur la vulnérabilité du sujet et développera surtout le respect d'autrui, de son impuissance, de son irresponsabilité. »⁶ Ce qui conduit Abel à une perspective finalement bien différente de la logique libérale : « L'idée en est qu'il faut dissocier complètement les droits et les devoirs, et qu'une personne incapable de porter la charge de sa contribution au bien commun, ni même de sa contribution à son propre bien, n'en a pas moins des droits fondamentaux. »⁷

¹ RICŒUR [LJ1], p. 64.

² RICŒUR [LJ1], p. 65.

³ « C'est bien un signe de la finitude humaine que l'écart entre les effets voulus et la totalité indénombrable des conséquences de l'action soit lui-même incontrôlable et relève de la sagesse pratique instruite par l'histoire entière des arbitrages antérieurs. » (RICŒUR [LJ1], p. 68).

⁴ « Mais on ne peut se contenter de penser les êtres humains selon cette face autonome et responsable, capable. Heureusement, d'ailleurs, qu'ils ne sont pas « capables » de tout ! Il y a en eux une sorte de disproportion intime entre cette face et leur face de fragilité, de vulnérabilité, d'impuissance. Seul un ange diabolique, au sens des métaphysiques médiévales, pourrait vouloir toutes les conséquences d'un acte méchant, les disposer clairement et comme immédiatement dans son action. » (Olivier ABEL (2009) : « Une responsabilité vulnérable », in T. JEAN (Ed.), *Faut-il juger et punir les malades mentaux criminels ?*, ERES « Les dossiers du JFP », dorénavant [URV]).

⁵ ABEL [URV].

⁶ « Il s'agit alors de le protéger de tout ce qui, trop fort pour lui, pourrait lui faire du mal. Non pour l'enfermer dans cet état, mais au contraire pour retenir le sujet sur cette pente de l'irresponsabilité. Il s'agit donc de retenir et de soutenir sa responsabilité. En voyant ainsi dans l'individu la part de l'enfance, de la faiblesse, mais aussi de la bêtise, de l'irréductible irresponsabilité, on prend la mesure de ce que j'appelais tout à l'heure la part de malheur (et qu'une morale utilitariste, par exemple, ne peut ou ne veut pas voir). » (ABEL [URV]).

⁷ ABEL [URV]. Abel reprend néanmoins ensuite une idée proche de celle de Walzer qui donne à l'institution le rôle de maintenir au sein d'une sphère le malheur qui s'y produirait et d'éviter toute contamination : « C'est au contraire le rôle des institutions que d'arrêter la contamination du malheur, par laquelle quelqu'un qui a perdu son travail peut perdre sa famille, son estime de soi, son logement, sa santé, l'intégrité de ses capacités

Ces difficiles questions qui articulent responsabilité et vulnérabilité, proche et institutions, discours et pratique, logos et pathos, ne sont pas suffisamment posées selon nous dans un cadre permettant d'en mieux distinguer les enjeux. Nous y reviendrons au *Chapitre 14*, après notamment l'étude de l'idée de reconnaissance, abordée dans le *Chapitre 12*.

Pour finir ce chapitre, nous nous concentrons sur les antinomies de la devise républicaine et la proposition qu'Honneth suggère à partir de l'idée de « liberté sociale » et de l'approche pragmatiste de Dewey.

Une tentative de réconciliation

La liberté sociale

Les idées progressistes et les débuts du socialisme ont cherché à réconcilier l'égalité et la liberté, ou la liberté et la fraternité, antinomiques aux yeux de beaucoup. Honneth décrit comment le concept de *liberté sociale* est ainsi apparu, engageant chacun à contribuer « fraternellement » au développement de chacun : « c'est seulement quand la liberté individuelle pourra être établie au cœur économique de la nouvelle société, non comme la liberté des individus de poursuivre leurs intérêts privés, mais comme leur capacité à se compléter les uns les autres dans un rapport de solidarité – c'est seulement alors que les exigences normatives de la Révolution française seront remplies d'une manière non contradictoire. »¹

Honneth analyse Owen, Saint Simon et Fourier : « le devant de la scène est toujours occupé par le premier et le dernier article du catalogue de principes de la Révolution française, à savoir la « liberté » et la « fraternité », tandis que l'« égalité » joue souvent un rôle subordonné. »² La volonté d'élargir le concept de liberté pour qu'il puisse être concilié avec celui de fraternité est plus patent encore chez Louis Blanc et Proudhon pour qui la fraternité vise la responsabilité mutuelle et solidaire, ou chez Marx, où une « solution » à l'antagonisme entre liberté et fraternité est trouvée par le souci de chacun de la réalisation des autres.³ Pour ces premiers socialistes, « la réalisation

juridiques, etc. C'est leur rôle de séparer les tableaux, de faire écran à ces déplacements (transferts de « réputation » ou autres) et de redonner au sujet une chance, un droit de paraître avec confiance. » (*ibid.*)

¹ HONNETH [IDS], p. 30. « Dans ce type de société, contrairement à l'ordre social capitaliste, les objectifs communs seraient réalisés par des membres qui agissent délibérément les uns pour les autres, parce qu'ils se sont mutuellement reconnus dans leurs besoins individuels et agissent en vue de leur satisfaction. » (*ibid.*, p. 38). « Tous les premiers socialistes, de Louis Blanc jusqu'à Proudhon et Marx, en concluaient que la contradiction détectée et donc l'inégalité établie ne pourraient être supprimées que lorsque la société serait organisée sur le modèle d'une telle communauté, composée d'individus dont les modes d'activité se complèteraient librement : avec l'opposition entre liberté et fraternité disparaîtrait aussi celle entre riches et pauvres, parce que chaque membre de la société verrait dans l'autre le partenaire d'interaction auquel il devrait, ne serait-ce que pour assurer sa propre liberté, une certaine dose de sympathie et de solidarité. » (*ibid.*, p. 105).

² HONNETH [IDS], p. 28. « Tous, en effet, partent du constat que le concept de liberté individuelle, dans la forme essentiellement juridique où il se trouvait formulé jusque-là, était trop étroit pour s'accorder avec le principe de fraternité, qu'on se donnait pourtant simultanément comme objectif. » (*ibid.*, p. 29).

³ « Dans une « association de libres producteurs » (...) les membres ne se rapportent plus les uns aux autres par l'imbrication de leurs fins privées mais partagent le souci d'aider tous les autres à se réaliser. » (HONNETH [IDS], p. 36). « Marx esquisse à gros traits le modèle d'une société dans laquelle la liberté et la solidarité se conjugueraient : il faudrait pour cela que l'ordre social soit conçu de telle sorte que chacun perçoive ses propres fins comme la condition de réalisation des fins de l'autre, que les intentions individuelles soient donc

individuelle d'un objectif rationnel au sein de la totalité sociale ne s'effectuerait sans contrainte que lorsqu'elle trouve l'assentiment de tous, et ne s'accomplit qu'avec leur intervention complémentaire. Il n'y a donc finalement de liberté individuelle (...) [que] pour autant que l'individu peut considérer les autres membres de la société, non plus comme les causes possibles d'une restriction de ses propres intentions, mais comme les partenaires et les collaborateurs nécessaires de leur réalisation. »¹

Ainsi se définit pour Honneth la liberté sociale ; la liberté n'est plus concevable au niveau de l'individu mais de la collectivité, sans toutefois – le plus souvent – nier le niveau individuel au profit d'une « entité d'un rang supérieur ». ² L'enjeu, ici comme dans le républicanisme, nous le verrons dans le prochain chapitre, est en effet dans le maintien de l'autonomie de l'individu au sein d'une logique collective. L'institutionnalisation des pratiques de la liberté sociale est pour Honneth la façon de fonder cette autonomie individuelle tout en consolidant un « fonctionnement » collectif³, car le temps est nécessaire à l'articulation des deux.

Honneth regrette que cette idée de liberté sociale n'ait pas été exploitée dans toute son envergure par les premiers penseurs socialistes afin de mettre en œuvre empiriquement, d'instituer, ce qui pour lui est le contrat social lui-même⁴. La focalisation sur l'économique et sur la révolution industrielle a fait qu'une telle ambition n'a jamais vu le jour.

si clairement imbriquées les unes dans les autres que nous ne puissions les réaliser qu'en ayant conscience combien nous sommes dépendants les uns des autres dans nos activités respectives. » (*ibid.*, p. 37).

¹ HONNETH [IDS], pp. 41-42.

² « La catégorie de la liberté devient l'élément où se déploie un individualisme holiste : la liberté (...) désigne désormais quelque chose qui ne peut être atteint par une personne individuelle, mais seulement par un collectif adapté, qui ne doit pas pour autant être considéré comme une entité d'un rang supérieur aux parties qui la composent. » (HONNETH [IDS], p. 43).

³ « Le collectif ne fonctionne cependant comme vecteur de la liberté individuelle que lorsqu'il parvient à établir durablement certains modes de comportement parmi ses membres, et ainsi à les institutionnaliser. » (HONNETH [IDS], p. 43). « L'idée de faire dépendre la liberté individuelle de la relation à d'autres sujets, et de la comprendre dans cette mesure comme une liberté « sociale », a été décrite (...) comme composante théorique d'un individualisme holiste. Je désigne par là, à la suite de Philip Pettit, une position ontologique qui affirme que des communautés sociales, c'est-à-dire des entités impossibles à décrire autrement qu'en termes holistes, sont certes nécessaires au développement de certaines facultés de l'homme, mais qui ne conclut pas pour autant au caractère inachevé, encore moins à l'inexistence des sujets individuels. Une telle conception de la liberté se distingue du collectivisme en ce qu'elle vise prioritairement les conditions de réalisation de la liberté individuelle, tandis qu'elle se démarque de l'individualisme traditionnel dans la mesure où elle fait dépendre cette liberté de la participation d'un certain genre de communauté sociale. » (*ibid.*, p. 48).

⁴ « Rien n'aurait pourtant été plus naturel que d'utiliser aussi le concept de liberté sociale, qu'ils avaient eux-mêmes forgé, pour rapporter avec Rousseau l'émergence de ces droits nouveaux à un processus de formation de la volonté collective. Car s'il était vrai – comme le stipulaient les documents fondateurs de la Révolution française, inspirés par le Contrat social – que les seuls droits universels légitimes, les seuls donc qui pussent désormais prétendre être respectés par les individus, étaient ceux auxquels chacune des personnes concernées pouvait en principe souscrire, alors on se trouvait manifestement renvoyé à un processus de délibération et d'examen que chacun pouvait accomplir pour son propre compte, mais que tous devaient accomplir collectivement en complétant leurs convictions les unes par les autres. Il eut été facile pour les premiers socialistes de faire des droits fondamentaux tout juste proclamés la condition préalable d'une telle procédure d'autolégislation publique, s'ils avaient su appliquer leur propre concept de liberté sociale à cette nouvelle forme d'action politique. En effet, les libertés individuelles déjà établies auraient alors pu être comprises comme un premier pas vers la création d'un environnement où chacun pourrait en principe prendre part à cette activité collective de discussion et de concertation, qui présente manifestement le même

Eduquer les pauvres

Il faut dire que le siècle suivant la révolution française de 1789, celui de la « révolution industrielle », a été aussi celui du désenchantement, celui de l'apparition du paupérisme, favorisant une telle focalisation sur l'économique. La façon dont les idées de liberté, d'égalité et de fraternité ont transformé la société – quitte à adopter une perspective hégélienne du monde – peut décourager tout espoir en la Raison comme dans la nature humaine : que l'on pense que l'histoire des peuples est celle de la liberté, comme Hegel ou Kant, ou que l'on pense que le progrès nous entraîne vers l'égalité, comme Rousseau ou Constant, l'on ne peut qu'être consterné. Et pour ceux qui misaient sur la fraternité, le XXème siècle a pour le moins déçu...

Il faut regarder en effet cette histoire post révolutionnaire avec lucidité. Il y a là un temps, long, sincère, quasiment inaudible à l'aune de nos catégories, où le peuple est considéré finalement comme « désespérant ». C'est le temps où il ne faut pas trop payer les salariés pour qu'ils ne dépensent pas leur argent dans les jeux et l'alcool¹. C'est le temps où le combat progressiste se concentre sur la question économique et industrielle ; où la question de l'inégalité se ramène à celle d'un partage déséquilibré de la valeur ajoutée. Jamais je n'affirmerai que la question économique est seconde tant que l'on mourra de froid et de faim, mais il est difficile de ne pas trouver le tour particulièrement réussi – qu'il s'agisse d'une ruse de l'histoire ou de celle des classes dominantes. Là où l'on s'est battu sur des barricades à Paris ou là où l'on a cru à une révolution sans affrontement à St Pétersbourg, l'on ne raisonnait pourtant pas « à la marge », et l'économie n'était qu'un aspect des préoccupations.

Au XIXème puis au XXème, les partis communistes et socialistes s'enfermeront dans ce combat autour de l'économique. Souvent les luttes ouvrières prendront ce prétexte mais se nourriront d'une colère et d'un sentiment d'injustice sans rapport avec une simple négociation salariale. Mais souvent aussi l'on « saura arrêter une grève », parce qu'on aura gagné quelques avancées qu'une envolée de l'inflation pourra balayer en un instant. Lorsque dans les années 2000 la révolte sera celles des banlieues, lorsqu'elle se complexifiera d'une guerre de religion, les deux siècles précédents pourront porter à la mélancolie, quel que soit le respect infini porté aux luttes et aux victoires sociales qui s'y sont déroulées.

D'une certaine façon, la paupérisation est, pour une société instituée, le plus grand risque. Celui de la fraternisation de ceux qui n'ont plus rien à perdre et certainement pas les institutions en place. « L'optimum » est sans aucun doute pour la classe dirigeante dans un niveau de pauvreté qui évite l'insurrection – mais suffisamment important malgré tout pour éviter tout désœuvrement. Dans son commentaire de l'ouvrage de Giovanna Procacci sur le sujet, Burdy² souligne que Procacci

schéma de complémentarité réciproque que la satisfaction des besoins communs dans la coopération économique. » (HONNETH [IDS], pp. 109-110).

¹ Ce temps n'est pas révolu, en témoigne notre lecture ci-dessus de l'Etat social actif avec Dang et Zajdela. La pression moralisatrice s'exerce d'ailleurs sous une forme plus aigüe encore, comme le souligne Balibar : « L'individu « désaffilié » (ou désincorporé) – par exemple un jeune prolétaire sans emploi ni perspective d'emploi stable, qu'il soit d'origine immigrée ou non – est un sujet à qui sont adressées en permanence des injonctions contradictoires : il lui faudrait se comporter comme un « entrepreneur de lui-même » suivant le nouveau code des valeurs néo-libérales, de façon à exhiber une autonomie dont toutes les conditions de possibilité (nécessairement collectives, sociales) lui sont simultanément retirées ou inaccessibles. D'où le désespoir, mais aussi à l'occasion une extrême violence dirigée contre soi-même autant que contre les autres : la violence même de la dévalorisation. » (BALIBAR [LPEL], p. 35).

² Jean-Paul BURDY (1993) : « Commentaire sur Giovanna Procacci, *Gouverner la misère. La question sociale en France* », *Romantisme*, désormais [CGP].

« examine comment le discours politique de la démocratie né de la Révolution française se heurte au déni de l'extrême pauvreté ; et comment l'idéologie libérale, fondée sur l'individualisme, s'échoue sur l'existence de la question sociale ». Cette dernière émergera de ce vide ou de ces incapacités. Comme le souligne le titre de l'ouvrage (*Gouverner la misère*), il s'agit dans cette période non pas de trouver une solution à la misère mais de la *gouverner*. Burdy indique les accents foucaaldiens d'une telle analyse. « Il ne s'agit pas de faire disparaître la pauvreté : l'accord se fait pour considérer que le besoin est un aiguillon indispensable au corps social, une inégalité nécessaire à condition de ne pas être excessive, et le poussant vers une vie moralement acceptable et socialement utile. Il s'agit donc et de soulager les indigents, et de les doter d'une morale à la mesure de la société. »¹

Ainsi, « faire disparaître le paupérisme ne coïncide pas avec l'élimination de la pauvreté. Le but de la réforme sociale n'est pas « l'élimination de l'inégalité sociale, mais l'élimination de différences perçues comme étant incompatibles avec l'ordre social qu'on s'efforce d'établir ». (...) il s'agit de réformer les mœurs, pas l'économie. Là intervient le gouvernement de la misère dont G. Procacci donne une définition foucaaldienne : « gouverner, c'est agir en sorte de structurer le champ d'action possible d'autrui ». Il s'agit de changer les mœurs, de produire une nouvelle morale, celle du « bon travailleur », de substituer à la culture de la pauvreté (dont le « mauvais pauvre » est largement responsable), celle du travail. »²

La dimension économique aurait ainsi écrasé les perspectives de la liberté sociale, jusqu'à focaliser la structuration même de la pensée politique progressiste : « que ce soient Robert Owen et ses

¹ BURDY [CGP]. « La lecture morale de la misère a été une constante de la pensée libérale : la « moralisation » est le « mot de passe d'une bienfaisance organisée par un Etat protecteur, soucieux d'être utile au bonheur de la société ». Elle se traduit par une vaste entreprise d'enquêtes sociales et hygiénistes, dans la logique d'une conception organiciste du corps social : réponse au besoin d'un savoir très politique sur la réalité sociale née de la révolution industrielle. » (*ibid.*). L'on peut également citer Adam Smith que rappelle Rey : « Adam Smith déplorait les conséquences des salaires trop importants que certains ouvriers, détenteurs d'une compétence particulière, parvenaient à se faire octroyer : « Nous constatons que dans la partie industrielle de l'Angleterre, les ouvriers qualifiés sont dans une condition abjecte ; leur travail pendant la moitié de la semaine suffit à leur subsistance, et du fait qu'ils n'ont pas reçu d'éducation ils n'ont pas d'autre amusement pour l'autre moitié que l'émeute et la débauche. Il eût mieux valu, tant pour la production que pour la tranquillité publique, que des salaires plus faibles les eussent obligés à travailler la semaine entière. » Conférence donnée à l'université de Glasgow en 1763. » (REY [QMFN], p. 138).

² BURDY [CGP]. Rey reprend également l'analyse de Procacci : « L'« économie sociale » était à la recherche d'autres stratégies. Elle entendait améliorer la condition des pauvres en changeant leurs façons de penser et de se comporter, en adaptant leur mentalité au monde industriel et libéral, en leur inculquant les valeurs bourgeoises. Traiter la pauvreté, dans cette perspective, « c'est changer les mœurs, développer les besoins, éduquer le désir, donner le goût du travail, clé du bien-être et de la considération. Il ne s'agit pas seulement d'assister, mais de produire une nouvelle morale : celle du bon travailleur. (...) Ce qu'il faut, dit l'économie sociale, c'est substituer à cette culture de la pauvreté une culture du travail (Giovanna PROCACCI, *Gouverner la misère. La question sociale en France (1789-1848)*, p. 9.) ». Dans un esprit philanthropique d'éducation de la classe ouvrière, fut créée à Paris, en 1818, la première caisse d'épargne et de prévoyance. Au lieu de différer la reprise du travail dès qu'un minime surplus de ressources le lui permettait, ou de dépenser ce surplus dans les « orgies du cabaret », l'ouvrier était invité à épargner – à s'inscrire de la sorte, à sa microscopique échelle, dans une dynamique d'accumulation. » (REY [QMFN], p. 140). L'on pourrait sans difficulté transcrire ces analyses sur la situation de la fin du XXème siècle qui promouvait le « capitalisme populaire », l'investissement en actions et la détention d'une part du capital des entreprises cotées en Bourse par tous les salariés de façon à « aligner les intérêts » des travailleurs et des capitalistes. Les fonds de pension aux Etats-Unis, et la diffusion du concept dans le monde entier, étaient l'un des instruments phares d'un tel projet, jusqu'à la crise de 2007.

disciples, Saint-Simon et son école ou encore les fouriéristes, chacun de ces groupes situe l'origine de l'injustice subie par la population laborieuse dans le fait que le marché capitaliste a échappé à tout contrôle social, et n'obéit plus qu'à ses propres lois de l'offre et de la demande. »¹

Cette focalisation condamnera toute tentative de réconciliation de la liberté, de l'égalité et de la fraternité en la conditionnant à une transformation de la sphère économique : « on croit pouvoir dissoudre tous les droits individuels dans le bain d'une communauté de sujets agissant les uns pour les autres, de sorte qu'il ne reste finalement plus de place légitime ni pour l'autonomie de l'individu, ni pour l'exploration intersubjective d'une volonté commune. »² Honneth pense toutefois qu'il reste un chemin. Pour cela il faut « débarrasser le concept de marché de toutes les déterminations spécifiquement capitalistes qui lui ont été associées ultérieurement, afin de déterminer quelle dose de morale il peut supporter. »³ Il s'agit aussi d'articuler les autres sphères à celle de l'économie, i.e. celle des relations personnelles et celle de la formation démocratique de la volonté. Enfin, pour donner vie à ce socialisme, il faut le constituer autour d'expérimentations et assurer la publicité de ces expérimentations et de leurs résultats. Ce dernier aspect s'appuie notamment sur la pensée de Dewey que nous détaillons à présent.

Dewey

Honneth ne veut pas renoncer et céder à une proposition de socialisme qui serait simplement un addendum moral ajouté à une vision libérale de la justice – ce qu'il reproche à Cohen et au marxisme analytique⁴. Il explore la piste du pragmatisme de Dewey pour redonner une dimension réflexive à l'organisation de la société et pour retrouver un socialisme qui se construirait dynamiquement au travers d'expérimentations⁵. La seule normativité qu'Honneth accepte de poser a priori est la « promesse normative de solidarité », qui doit guider l'action politique et qui justifie le « socialisme ». Quelle est cette piste ouverte par Dewey ? Nous prenons ci-dessous le temps d'une présentation de sa philosophie, en nous appuyant en particulier sur celles qu'en font Zask et Garreta, deux spécialistes français de celle-ci.

La philosophie de Dewey est une forme de naturalisme insistant particulièrement sur la dimension systémique du monde. Zask rappelle l'anthropologie sous-jacente : « Un homme n'est ni le produit de ses conditions de vie, ni celui de sa volonté libre. (...) l'interaction interdit que l'individualité soit donnée préalablement à toute socialisation, de même qu'elle interdit que la société soit pensée

¹ HONNETH [IDS], pp. 25-26. « Le socialisme, qui porte le vaste et fécond projet d'intégrer le legs contradictoire de la Révolution française par une institutionnalisation des libertés sociales, le met en œuvre dans une forme de pensée qui reste tributaire dans presque tous ses aspects de la révolution industrielle. » (*ibid.*, p. 75).

² HONNETH [IDS], pp. 56-57.

³ HONNETH [IDS], p. 93.

⁴ « A la différence du marxisme dit « analytique » qui cherche seulement à se débarrasser des problèmes évoqués plus haut en présentant le socialisme comme une alternative purement normative aux théories libérales de la justice, cette autre tradition, représentée par Cornelius Castoriadis et Jürgen Habermas, maintient que cette doctrine constitue bel et bien une théorie attachée à s'assurer réflexivement de ses propres conditions de possibilité et à instaurer sur un plan pratique une nouvelle forme de vie collective. » (HONNETH [IDS], p. 76).

⁵ « En établissant que la suppression progressive des barrières communicationnelles et des contraintes limitant les interactions entre individus fournit le point de vue supérieur qui seul permet de mesurer les améliorations sociales. Hegel comme Dewey nous donnent en effet un outil théorique grâce auquel l'idée de liberté sociale peut apparaître à la fois comme le fondement historique et le principe directeur d'un socialisme à vocation expérimentale. » (HONNETH [IDS], p. 88).

comme une entité distincte des multiples liens et échanges entre les divers individus qui la composent. »¹

Cette philosophie est aussi un pragmatisme, où la dynamique processuelle de la collectivité comme de chaque individu a pour moteur *l'enquête*. Pour Dewey, « l'enquête est un processus conjoint à la vie ». ² Cette vision est très proche de l'ontogénèse décrite dans la *Première partie* de notre travail au sens où les objets perçus dans le monde *commun* ne peuvent être compris que « dans le seul contexte d'un environnement », ce dernier étant « constitué par les interactions entre des choses et une créature vivante. Il forme fondamentalement la scène d'actions effectuées et de conséquences éprouvées au cours des processus d'interaction. » Dans ce cadre, « le commun est une visée, non un donné. Sa formation est fonction d'efforts individuels convergents »³.

De même, le moteur « initial » que Dewey suggère est assez proche de nos analyses : face à l'incertain, l'homme va chercher à répondre à ses interrogations, et, pour le faire, il va agir, les deux mouvements de l'action et de la réflexion, de la transformation du monde et de la transformation de soi, l'apprentissage, étant inséparables⁴. Dewey insiste sur le fait que *connaître* c'est déjà agir⁵.

L'ontologie de Dewey passe par l'apprentissage, et le réel concerne dès lors tous les objets de la connaissance : « l'idée d'une complète correspondance entre la connaissance au sens propre et ce qui est réel. Ce que l'on connaît, ce qui est vrai en termes de cognition, c'est ce qui est réel dans l'être. » Et il s'agit bien d'une ontogénèse dans l'apprentissage⁶, car « les objets de la connaissance

¹ Joëlle ZASK (2003) : « Nature, donc culture. Remarques sur les liens de parenté entre l'anthropologie culturelle et la philosophie pragmatiste de John Dewey », *Genèses*, dorénavant [NDC].

² Joëlle ZASK (2008) : « Situation ou contexte ? Une lecture de Dewey », *Revue internationale de philosophie*, dorénavant [SoC].

³ ZASK [SoC].

⁴ « Vivant dans un monde plein de dangers, l'homme est voué à rechercher la sûreté. Il s'y est employé de deux manières. La première a consisté à tenter de se concilier les puissances qui l'environnent et déterminent son destin. (...) La seconde consista pour l'homme à inventer les arts et, grâce à eux, à mettre les puissances de la nature à son service. (...) Cette méthode revient à changer le monde par l'action, tandis que l'autre suppose, par l'émotion et par l'idée, la transformation du moi. » (John DEWEY (1929) : *La quête de certitude. Une étude de la relation entre connaissance et action*. Gallimard, nrf, dorénavant [LQDC], p. 23).

⁵ « Pour contester que le connaître est un acte qui modifie ce qui existait précédemment et que sa valeur tient aux conséquences de cette modification, il faut penser que celui qui entreprend de connaître se tient en dehors de la nature et l'appréhende à partir de quelque lieu extérieur. On pouvait estimer que la théorie épistémologique du spectateur était, pour des raisons bien humaines, inévitable tant que la pensée était considérée comme l'exercice d'une « raison » indépendante du corps, permettant, par des moyens purement logiques, d'atteindre la vérité. Ce serait un anachronisme, désormais, puisque nous disposons du modèle de la procédure expérimentale et que nous sommes avertis du rôle des actes organiques au sein de tous les processus mentaux. » (DEWEY [LQDC], p. 261). Ou encore : « Seul l'effet hypnotique particulier que provoque une préoccupation exclusive pour la connaissance peut avoir conduit les penseurs à assimiler l'expérience à la réception de sensations, alors qu'il aurait fallu cinq minutes à un enfant pour comprendre que les sensations ne valent que comme stimuli et registres de l'activité motrice déployée dans l'accomplissement de toute chose. » (*ibid.*, p. 173).

⁶ « Il y a renversement copernicien en ce sens que nous n'avons pas besoin de nous tourner vers la connaissance pour avoir une prise exclusive sur la réalité. Le monde tel que nous en faisons l'expérience est le monde réel. Mais ce n'est pas initialement un monde qui nous est connu, un monde qui est compris et qui se présente comme étant cohérent et sûr. L'acte de connaître renvoie à des opérations qui donnent aux objets dont on fait l'expérience une forme comprenant des relations dont on fait une expérience sûre et qui déterminent le cours ultérieur des événements. Il signale ainsi une réorientation transitoire et un réagencement du réel. Le savoir est intermédiaire et instrumental ; il intervient entre une expérience

constituent les indicateurs de mesure de la réalité de tous les autres objets de l'expérience. » Dès lors ce réel est vaste : « Les objets de nos affections, du désir, de l'effort, du choix, autrement dit tout ce à quoi nous accordons une valeur, sont-ils réels ? Oui, si la connaissance peut les justifier ; si nous pouvons connaître des objets ayant ces propriétés de valeur, nous avons raison de les penser réels. »¹ D'autre part, le monde de Dewey est un monde de relations, d'interdépendances, assez loin d'une représentations physique essentialiste².

Dans une telle perspective « la connaissance réflexive est le seul moyen de régulation dont nous disposons. »³ Le processus inférentiel, que nous avons décrit dans la première partie, prend chez Dewey le nom d'*enquête*. C'est le va et vient de la confrontation au réel et de cette intelligence réflexive, qui donne lieu à la conceptualisation.⁴ L'enquête se démarque des procédures traditionnelles de la connaissance par l'hypothèse que du nouveau surgira de l'action de connaître⁵.

Cette anthropologie pousse Dewey à l'optimisme dès lors que l'organisation politique mettra en œuvre l'enquête au niveau social pour bénéficier de la réflexivité de l'intelligence collective. Elle s'oppose brutalement au libéralisme tel qu'il est entendu couramment, même si Dewey se réclame

relativement fortuite et accidentelle de l'existence et une expérience relativement bien établie et déterminée. Celui qui connaît appartient au monde de l'existence ; le savoir, en tant qu'il est expérimental, signale une interaction entre une existence et d'autres existences. » (DEWEY [LQDC], p. 310).

¹ DEWEY [LQDC], p. 41.

² « La conclusion à laquelle parvient Einstein, parce qu'elle élimine l'espace, le temps et le mouvement absolus en tant qu'existences physiques, en finit avec la doctrine selon laquelle les propositions portant sur l'espace, le temps et le mouvement, telles qu'elles apparaissent en physique, concernent les propriétés inhérentes. A cette idée, il en substitue une autre : elles désignent des relations entre événements. Ces relations, en tant que telles, garantissent, dans leur généralité, la possibilité de lier entre eux des objets envisagés en tant qu'événements au sein d'un système général de lien et de transfert. » (DEWEY [LQDC], p. 163).

³ DEWEY [LQDC], p. 235. « Le problème de la philosophie réside dans l'interaction de nos jugements relatifs aux fins qu'il convient de viser avec la connaissance des moyens d'y parvenir. » (*ibid.*, p. 56). « Un individu est une histoire unique en elle-même. Mais l'on peut connaître les éléments constitutifs d'un individu lorsqu'on les envisage, non d'un point de vue qualitatif, mais en tant que constantes statistiques dérivées d'une série d'opérations. » (*ibid.* p. 265).

⁴ « Au sens large, l'intelligence consiste précisément en cette réélaboration de l'ancien par une union avec le nouveau : c'est la conversion de l'expérience passée en connaissance, et la projection de cette connaissance dans des idées et des projets qui anticipent sur ce que l'avenir pourra apporter et indiquent les moyens de réaliser ce qui est désiré. » (John DEWEY (1935) : *Après le libéralisme ? Ses impasses, son avenir*. Flammarion-Climat, dorénavant [ALL], p. 122).

⁵ « Quand nous comparons la prémisse qui sous-tend toutes les différentes théories qui présupposent un mode primitif de connaissance directe (une connaissance qui n'engage pas la réflexion) à la pratique de la science expérimentale, en vertu de laquelle seule la conclusion de l'enquête réflexive est connue, nous relevons, trois différences. La première tient au fait que les théories traditionnelles font de toute connaissance réflexive un cas de reconnaissance remontant à une forme de connaissance antérieure plus certaine. La deuxième renvoie au fait qu'il n'y a nulle place pour une découverte authentique ou une innovation créative. La troisième porte sur le caractère dogmatique de la présupposition concernant ce qui est tenu pour être immédiatement connu, par opposition au caractère expérimentalement testé de l'objet connu au terme d'une réflexion. » (DEWEY [LQDC], p. 198).

*libéral*¹. La liberté pour Dewey est « puissance d'agir »² et il s'affligeait de la crise du libéralisme qui, « du fait de concevoir l'individu comme un atome isolé doté d'une sphère interne tout aussi séparée des autres et du monde, conçoit l'intelligence comme une possession privée et individuelle. »³ Car l'intelligence collective est la clef pour vivre-ensemble et construire une société progressiste⁴. Une telle approche « mène à accorder un rôle prépondérant à la pluralité, c'est-à-dire à la reconnaissance de l'irréductibilité de formes de vie entre elles qui, lorsqu'elles entrent en contact, peuvent s'influencer réciproquement, dialoguer, « interagir ». L'idée de pluralité ne conduit pas à l'incommensurabilité, mais à la communication. En effet, communiquer signifie créer du commun, ce qui suppose une contribution distinctive de tous les intervenants. »⁵

Son diagnostic est que le libéralisme s'est enlisé dans une mauvaise représentation du monde, et que l'atomisme sur lequel il repose interdit un bon usage de l'intelligence collective. Ce libéralisme « sous-entend que les individus ont leur propre nature psychologique et morale, avec ses lois fixées une fois pour toutes, indépendamment de leurs associations les uns avec les autres. »⁶ Cette analyse nie l'endogénéité et la possibilité même du progrès. Pour Dewey, s'il est question d'émanciper l'homme, il conçoit ce mouvement chaque fois en contexte⁷ et non via un « laisser-faire » généralisé qui engendre « la disparité et non l'égalité ». Dewey critique les apôtres d'un tel libéralisme et de leurs deux arguments – qui résonnent encore aujourd'hui : le premier argument relève que « les inégalités de richesse et de statut économique [sont] la conséquence « naturelle » et justifiable du libre jeu de ces différences innées » ; « L'autre ligne de défense consist[e] à glorifier sans relâche les vertus de l'initiative, de l'indépendance, du libre-arbitre et de la responsabilité, vertus centrées sur l'individu et émanant de lui. »⁸

¹ Voir la présentation qu'en fait Garreta en préface du livre de Dewey : « L'objection la plus forte contre le libéralisme classique ne consiste donc pas à lui opposer un « collectivisme », mais à mettre en avant son anthropologie fantasmée, qui fait de l'individu un support inné et a priori de droits, de capacités et de désirs, sans rapport avec un contexte social donné. » (Guillaume GARRETA (2014) : « Présentation », in J. DEWEY, *Après le libéralisme ? Ses impasses, son avenir*, Flammarion-Climat, dorénavant [PALL], p. 30).

² « La liberté est effective quand la reconnaissance de relations, qui correspond à l'élément stable, est combinée à l'élément incertain, dans la connaissance qui rend la prévision possible et assure la préparation intentionnelle en vue de conséquences probables. Nous sommes libres dans la mesure où nous agissons en connaissance de cause. Assimiler la liberté à la « liberté de la volonté » revient à situer la contingence au mauvais endroit. La contingence de la volonté signifierait que l'on a appréhendé de manière incertaine l'incertitude. La grande affaire de la « volonté », c'est d'être résolue ; autrement dit de parvenir à une résolution, guidée par la pensée, de l'indétermination propre à des situations incertaines. Le choix ne vacille et flanche que lorsque nous nous trouvons dans des circonstances qui obligent à l'action, sans avoir cependant la moindre idée intelligente de la manière d'agir. La doctrine du « libre arbitre » est une tentative désespérée d'échapper aux conséquences de la doctrine de l'Etre objectif immuable et fixe. Une fois ce dogme dissipé, le besoin d'une telle mesure désespérée disparaît. » (DEWEY [LQDC], p. 266).

³ GARRETA [PALL], p. 35.

⁴ « A cette fin, l'ouvrage met l'accent sur le modèle collectif et non subjectiviste d'« intelligence organisée » que les révolutions scientifiques et techniques des derniers siècles permettent d'entrevoir, et qu'il est urgent de transférer au monde social et politique. » (GARRETA [PALL], p. 37).

⁵ ZASK [SoC].

⁶ DEWEY [ALL], p. 111. Or « les véritables « lois » de la nature humaine sont les lois d'individus associés, et non celles d'êtres dont la condition illusoire les placerait en dehors de toute association. » (DEWEY [ALL], p. 112).

⁷ « Concrètement, être libre signifie être délivré de l'emprise de forces d'oppression *spécifiques*, s'émanciper d'une chose naguère considérée comme faisant normalement partie de la vie humaine et désormais vécue comme un asservissement. Ainsi, à une certaine époque, cela signifiait se libérer de la condition d'esclave, en d'autres temps, abolir le servage pour toute une classe. » (DEWEY [ALL], p. 120).

⁸ DEWEY [ALL], p. 108.

Au premier argument Dewey répond que, justement, « les conséquences qui en découlent sont si intolérables que la seule chose à en déduire, c'est qu'il faut intervenir par un effort social organisé pour empêcher la loi dite « naturelle » d'aller jusqu'au bout de ses effets. »¹ Sur le second, il ne cessera d'en critiquer l'atomisme myope².

Plus généralement, il s'oppose philosophiquement à l'argument du laisser-faire qui postule l'existence de lois naturelles intangibles, là où toute sa philosophie se fonde sur la possibilité/nécessité constante de transformer le monde, par la connaissance comme par l'action directe³. Son regard sur le capitalisme tel qu'il s'est mis en place est tout aussi critique, c'est un gâchis au regard du potentiel humain en collectivité⁴ et la cause en est justement cet atomisme présumé, dans un cadre prédéfini et exogène⁵.

¹ DEWEY [ALL], p. 108.

² « La théorie de l'esprit des premiers libéraux avait dépassé l'idée d'une dépendance à l'égard du passé mais elle n'était pas allée jusqu'à penser une intelligence expérimentale et constructive. » (DEWEY [ALL], p. 114). « Les libéraux n'eurent d'autre solution à lui apporter que l'idée que l'intelligence était un attribut individuel. » (DEWEY [ALL], p. 117).

³ « *Laisser-faire*, voilà quelle était la conclusion logique. Que la société s'organise pour tenter de régler le cours de l'économie, afin de mettre celle-ci au service de fins définies humainement, c'était là une interférence préjudiciable. Cette doctrine est manifestement le rejeton de la conception, héritée de la philosophie newtonienne, des lois universelles conçues comme ce à quoi doivent se soumettre les phénomènes. Mais si l'homme engagé dans l'acte de connaître intervient sur la scène naturelle, un facteur produisant des choses connues, le fait que l'homme soit partie prenante des affaires sociales ne constitue pas un obstacle à la connaissance de ces dernières. Bien au contraire, une certaine méthode de participation dirigée est une précondition pour qu'il parvienne à une quelconque compréhension authentique. L'intervention humaine destinée à la réalisation de fins n'est aucunement une interférence ; c'est un moyen de la connaissance. » (DEWEY [LQDC], p. 228). L'idée libérale, que l'homme serait bien si on lui retirait suffisamment de contraintes et qu'on le laissait en paix, faisait bondir Dewey : « Aucun homme ni aucun esprit n'ont jamais été émancipés par le simple fait d'être laissé en paix. La suppression des limitations formelles n'est qu'une condition négative ; la liberté positive n'est pas un état mais un acte qui implique des méthodes et des moyens instrumentaux pour contrôler les conditions. Parfois, l'expérience montre que la conscience d'une oppression extérieure, comme une censure, agit comme un défi, fait surgir de l'énergie intellectuelle et suscite du courage. Mais la croyance en une liberté intellectuelle là où elle n'existe pas ne fait qu'inciter à se satisfaire d'un esclavage virtuel, de négligence, de superficialité, et d'un recours aux sensations en guise de substitut à des idées » (John DEWEY (1925-1927) : *Le public et ses problèmes*. Gallimard, folio-essais, dorénavant [LPSP]).

⁴ « La servilité et la domination, voilà à quoi aboutit le contrôle exercé par quelques-uns sur l'accès des plus nombreux aux moyens permettant un travail productif. Qui pis est, l'initiative, le dynamisme et l'indépendance ne sont présentés que comme des manifestations triviales, condamnées à ne s'exercer que dans le domaine économique. On n'imagine même pas que ces vertus puissent s'exercer en rapport avec les ressources culturelles de la civilisation dans des domaines comme la sociabilité, les sciences et les arts. C'est à propos de ce dernier point en particulier que la crise du libéralisme et la nécessité de le repenser en termes d'authentique libération des individus se font le plus nettement sentir. La prédominance excessive accordée aujourd'hui à l'économie matérielle et matérialiste au détriment des valeurs culturelles n'est pas elle-même le résultat du premier libéralisme. Mais, comme l'illustre très bien la crise personnelle que traversa Mill, cette prédominance est favorisée, à la fois au plan intellectuel et moral, par la façon dont on a fixé le credo au départ. » (DEWEY [ALL], p. 109).

⁵ « Les droits naturels et les libertés naturelles n'existent qu'au royaume d'une zoologie sociale mythique. Les hommes n'obéissent pas aux lois parce qu'ils pensent que ces lois sont conformes à quelque système de droit naturel. Ils obéissent parce qu'ils croient, à tort ou à raison, que les conséquences de l'obéissance seront dans l'ensemble plus favorables que celles de la désobéissance. Si les conséquences des règles en vigueur deviennent par trop intolérables, ils se révoltent. » (DEWEY [ALL], p. 79).

Compte tenu de ces représentations¹, il n'y a pas de *vérité* sur le plan politique : « l'enquête sociale et historique fait partie du processus social lui-même. »² Et cette enquête est essentielle à la pratique politique dès lors qu'elle a l'ambition de sortir des évidences des seules « tradition ou coutume », et des « intuitions heureuses de quelque esprit isolé. »³

Si l'intelligence collective est requise, Dewey ne la veut pas s'exprimant uniquement dans des discussions. « L'intelligence n'aurait qu'un intérêt insuffisant pour la société tant qu'elle ne serait rapportée qu'à la discussion et à la persuasion, pour nécessaires qu'elles soient au demeurant. Il faut absolument qu'on se rapproche de la méthode de l'enquête scientifique et de l'esprit d'invention pour imaginer et concevoir des projets de grande envergure pour la société. »⁴ La méthode qu'il propose est de dépasser chaque fois les intérêts individuels et de faire un sujet d'enquête des conflits eux-mêmes⁵. Appelons-ça « méta-discussion ». « Dewey n'est pas du côté des délibérativistes ou des consensualistes (Rawls, Habermas), il n'y a pas chez le pragmatiste de recherche du consensus pour le consensus, de l'harmonie pour elle-même. »⁶

Dewey insiste surtout sur le fait qu'il faille mettre « la méthode et les moyens au même niveau d'importance que celui attribué, par le passé, exclusivement aux fins. »⁷ Cette méthode, c'est l'action réfléchie de l'enquête et le fait d'en faire un « bien commun » auquel chacun prend part. Il s'agit en effet de « prendre part », comme le reprennent très bien Garreta⁸ et Zask⁹.

¹ « A la différence de nombreux libéraux classiques et contemporains, Dewey ne fait pas reposer son libéralisme sur des droits naturels, sur une théorie du contrat, sur une théorie de la justice. Au centre de la conception deweyenne se trouve l'idée que la liberté consiste à participer à une vie commune qui permet aux individus de réaliser les capacités qui leur sont propres. L'originalité de Dewey dans la réforme du *libéralisme* qu'il entreprend est de faire appel à des idéaux *républicains* » (GARRETA [PALL], p. 40). « L'idée d'individu, reconstruite, fait l'unité de cet alliage : une individualité qui est celle d'une vie dans laquelle les *capacités* trouvent à se déployer, grâce au soutien, à l'intervention de la communauté (fut-elle à l'échelle d'un Etat) pour donner une vie riche d'expériences et d'accomplissements. Le centrément « libéral » autour de l'individu ne peut masquer le recours aristotélicien à la thématique des vertus et du *bien commun*. Il paraît dès lors que cette fusion n'est pas amorphe, mais structurée : c'est semble-t-il, le républicanisme (jeffersonien) qui donne sa forme au libéralisme deweyen. » (*ibid.*, pp. 42-43).

² DEWEY [ALL], p. 116.

³ DEWEY [ALL], pp. 116-117.

⁴ DEWEY [ALL], p. 149. « L'idée que, grâce au débat public, le conflit entre partis fera ressortir des vérités publiques nécessaires constitue une version politique édulcorée de la dialectique hégélienne, dans laquelle on parvient à la synthèse par l'union d'idées antithétiques. La méthode n'a rien de commun avec celle de l'enquête organisée et collective qui a assuré les plus grands succès scientifiques dans l'étude de la nature. » (*ibid.*, pp. 147-148).

⁵ « Dans la mesure où elle est la méthode de l'intelligence organisée, la méthode démocratique consiste à exposer ces conflits au grand jour afin que les diverses revendications puissent être entendues et évaluées, discutées et jugées à la lumière d'intérêts plus larges que ceux des différentes parties. » (DEWEY [ALL], p. 157).

⁶ GARRETA [PALL], p. 48.

⁷ DEWEY [LQDC], pp. 294-295.

⁸ « Partager un bien ou une valeur qui la rendent qualitativement sociale n'est pas la même chose que de diviser une chose matérielle en parties physiques. Participer, c'est *prendre part*, *jouer* un rôle. Il s'agit là de quelque chose d'actif, qui engage les désirs et les buts de chaque membre. Son analogue pertinent n'est pas l'opération physique de division, mais le fait de prendre part à un jeu, à une conversation, à un drame, à une vie de famille. » (GARRETA [PALL], p. 44).

⁹ Zask cherche dans le « prendre part » une autre forme de lien et de « vivre-ensemble ». Il s'agirait plus d'un « jeu d'interactions réciproques entre des individus qui, soit parce qu'ils poursuivent un but commun, soit parce qu'ils prennent plaisir à la compagnie les uns des autres, soit encore parce qu'ils ont horreur de la solitude », et qui s'assembleraient librement. Elle oppose cette forme d'association au communautarisme,

Quelle reprise possible de la philosophie de Dewey ?

Honneth voit dans l'enquête de Dewey un support à sa propre vision des choses : pour lui, Dewey est très « proche de la conception socialiste initiale de la liberté sociale »¹. Il interprète la pratique de l'enquête comme « la volonté normative d'écarter les obstacles qui s'opposent à la communication non contrainte entre les membres de la société dans la recherche d'une résolution intelligente des problèmes »². Pour Honneth, en effet, « Dewey établit la supériorité normative d'une telle manière de faire, basée sur la coopération et la liberté sociale, à partir de raisonnements qui empruntent largement à une philosophie de la nature, et, par là, nous renseignent sur le genre de force évolutionnaire auquel un socialisme révisé pourrait s'adosser, s'il voulait se comprendre comme l'expression non seulement d'une injonction morale, mais aussi d'une tendance historique »³. Comme nous l'avons souligné, ce n'est pas seulement dans une « communication non contrainte » mais plus dans une méta-communication ou méta-discussion qu'il serait raisonnable d'espérer le meilleur de la vie commune (et d'ailleurs le meilleur en général, car la vie commune dans la vision de Dewey est forcément mieux que la vie solitaire).

Certes, Honneth peut reprendre l'idée que « l'évolution ne s'accomplit que sous la forme d'une libération et d'une réalisation de potentiels présents, par la mise en contact de « choses singulières » d'abord isolées »⁴ et que, dès lors, l'interaction est le moyen de la libération et du progrès : « Ainsi se dessine dans toute réalité une tendance à libérer par l'« interaction » de ses composantes des possibilités inexploitées, et à générer ainsi de nouvelles réalités »⁵. D'où la nécessité de multiplier les interactions – la communication – telle que l'entend Honneth chez Dewey. Honneth immerge ensuite dans la philosophie de Hegel ces idées de Dewey qui incitent à donner voix à ceux que la situation sociale a rendu dépendants et privés de la possibilité de « contribuer à la résolution productive de la difficulté apparue » que l'enquête doit permettre de résoudre⁶.

Au total, Honneth trouve dans « la suppression progressive des barrières communicationnelles et des contraintes limitant les interactions entre individus (...) le point de vue supérieur qui seul permet de mesurer les améliorations sociales ». Grâce à cet « outil théorique (...) l'idée de liberté

au sens où le groupe n'est pas préexistant. Ses membres « valorisent le groupe non parce qu'ils y reconnaissent un aspect essentiel d'eux-mêmes, mais parce qu'ils y voient l'occasion de mener des expériences qui au contraire les font sortir d'eux-mêmes — notamment de leur personnalité telle qu'elle a été modelée par leur groupe d'appartenance originel. » Il y a là innovation et non plus tradition. (ZASK [CIC]).

¹ HONNETH [IDS], pp. 85-86.

² HONNETH [IDS], pp. 85-86.

³ HONNETH [IDS], pp. 85-86.

⁴ HONNETH [IDS], pp. 85-86.

⁵ HONNETH [IDS], pp. 85-86.

⁶ « Si, à des fins d'exemplification, nous retraduisons cette proposition méthodologique dans le langage de la philosophie hégélienne de l'esprit objectif, elle reviendrait à dire que nous ne pouvons mesurer les progrès accomplis au sein de la sphère sociale, qu'au degré où les changements opérés ont permis aux acteurs, c'est-à-dire aux sujets interreliés, de se libérer des liens de dépendance qui leur étaient imposés jusque-là et des déterminations hétéronomes auxquelles ils ne pouvaient souscrire. Si une modification dans la structure institutionnelle d'une société satisfait à cette condition, si elle permet donc aux individus de s'émanciper d'entraves qui limitaient jusque-là l'égalité participation de tous à l'autoconstitution sociale, alors elle peut être considérée selon Hegel comme une étape dans le processus de réalisation générale de la liberté. Pour Hegel aussi, pourrait-on dire, les « améliorations » au sein de la sphère sociale résultent de la suppression progressive des barrières qui bloquent la libre communication entre les membres de la communauté, les empêchant d'examiner et de définir rationnellement les règles de leur vie commune. » (HONNETH [IDS], pp. 87-88).

sociale peut apparaître à la fois comme le fondement historique et le principe directeur d'un socialisme à vocation expérimentale. »¹ Certes, Honneth est obligé ensuite de donner « quelque plausibilité à cette idée qui pourrait à première vue paraître assez arbitraire »², mais il y voit là ce qui aurait permis au socialisme, s'il ne s'était pas historiquement focalisé sur les questions économiques, d'élargir la communication sociale et d'ainsi « dépasser l'opposition, apparue au cours de l'Histoire et désormais considérée comme un obstacle normatif, entre la liberté individuelle et la solidarité. »³

Cette lecture de Dewey reste selon nous discutable. Celle qu'en fait Zask est peut-être plus proche de l'ambition de Dewey. Du fait du naturalisme sous-jacent, l'*enquête sociale*⁴, ou l'*expérimentalisme* de Dewey s'oppose « à l'empirisme, à l'idéalisme et au kantisme à la fois »⁵ : les *données* (en particulier sociales) auxquelles on a accès ne peuvent pas être considérées comme des *faits* et ne sont dès lors que la matière première des *objets* que l'on constitue dans le cadre de l'enquête. Le point est essentiel, car, dès lors, les objets avec lesquels on décrit la réalité permettant de penser une politique sont d'emblée dépendants du contexte dans lequel ils ont été élaborés. On a vu dans la première partie avec Peirce que le pragmatisme n'interdit pas de poser un réel sous-jacent, mais ce dernier ne sera accessible qu'à l'issue de la *Recherche*. Il ne peut y avoir de vérificationnisme dans un tel cadre, mais un *accord* entre les individus partageant la même enquête. « Chez Dewey, le critère épistémologique d'un accord entre les activités englobe la position de Peirce et l'élargit. (...) « une proposition ne gagne aucune validité du fait du nombre de gens qui la partagent ». Une expérience réussie, donc productrice d'un objet doté d'une signification partageable, correspond à une situation d'interaction « unifiée ». »⁶ Pour Dewey, l'expérimentation, transposée au plan politique et éthique, n'est autre que la *participation*.⁷

¹ HONNETH [IDS], p. 88.

² HONNETH [IDS], p. 88.

³ HONNETH [IDS], p. 89.

⁴ « Comme pour Peirce, toute entreprise de connaissance est suscitée par une difficulté, intellectuelle ou pratique, qui est existentiellement éprouvée. L'effort afin de la surmonter est ce qu'on appelle une enquête. Une telle situation engendre un « trouble » (Dewey) ou un « doute sincère » (Peirce). C'est alors que s'engage une série d'efforts pour surmonter le trouble. Pour Peirce, cet effort correspond à l'ensemble des activités qu'on déploie afin de parvenir à la satisfaction que procure l'état de croyance (belief). Pour Dewey, cet effort est plutôt défini dans les termes des opérations destinées à réorganiser en un tout unifié les bribes d'expériences que la rencontre d'une difficulté (un trouble, un doute un obstacle ou un conflit) a séparées les unes des autres. La croissance de la vie individuelle et le progrès de la science sont sous-tendus par une logique identique. » (Joëlle ZASK (2004) : « L'enquête sociale comme inter-objectivation », in B. KARSENTI et L. QUERE (Eds.), *La Croyance et l'Enquête : aux sources du pragmatisme*, Editions de l'EHESS, Coll. Raisons pratiques, dorénavant [ESIO]).

⁵ ZASK [ESIO].

⁶ ZASK [ESIO].

⁷ « Car transposée au plan politique et éthique, l'expérimentation comprise comme la dimension d'enquête que recèle toute expérience consciente n'est autre que le pouvoir des individus à influencer concrètement sur les conditions qui les affectent, donc à les changer. La *participation* est le terme éthique et politique qui équivaut à l'expérimentation. Car si expérimenter suppose que l'individualité et le milieu soient des constructions corrélatives et dans l'idéal « unifiées », la participation est l'action que les individualités exercent sur les traits du milieu qui les affectent. Prendre part, c'est avoir une voix. La loi et le droit démocratiques peuvent être considérés comme des moyens destinés à garantir cette influence tout en la canalisant de sorte que l'environnement soit plus libre. Plus riche et moins opaque pour les opérations des individualités, et qu'il soit en même temps constitué de sorte que chacun puisse en être un membre singulier. La démocratie est ce régime destiné à sauvegarder la possibilité même de l'expérimentation afin que chacun agisse sur les circonstances factuelles des associations auxquelles il est lié, qu'il puisse repérer la marque

La recherche d'un accord devient alors quasiment un synonyme de la démocratie ou, pour le moins, un « auxiliaire » de cette dernière, le critère étant le développement de l'individualité de tous : « sont souhaitables les activités sociales qui permettent au plus grand nombre de gens de s'engager dans un procès continu d'expériences, car telle est la condition de leur individuation, ou de leur accomplissement personnel. »¹ C'est toute une philosophie politique qui se déploie ainsi que Zask articule de la façon suivante : « dans l'idéal, une démocratie suppose de penser le commun dans les termes d'une expérience commune menée par des personnes singulières. Le point de convergence que représente ce commun n'équivaut nullement à un point d'identité. Au contraire, il est constitué de sorte que chacun puisse persévérer dans sa voie sans qu'il en éprouve une perte ou un handicap. » La communication y joue un rôle clef, car il faut que chacun puisse « évaluer les conséquences de ses activités passées, afin d'y ajuster sa conduite à venir » et inscrire sa contribution dans le « commun », assurant in fine « la convergence de conduites personnelles, que celles-ci soient privées ou publiques. »² Comme première conséquence simple d'une telle approche

ancienne de sa contribution et espérer prendre part à la direction future des groupes dont il est membre. C'est la condition à laquelle « *one person one vote* » (et « que chacun compte pour un ») n'est pas seulement un principe, mais devient une réalité. » (Joëlle ZASK (2001) : « Présentation de l'édition française – La Politique comme expérimentation », in J. DEWEY, *Le public et ses problèmes*, Gallimard, Folio-essais, dorénavant [PPSP], p. 37).

¹ ZASK [ESIO]. « Au sens le plus général, la politique démocratique est cette méthode : la finalité d'un l'état démocratique est d'assurer la meilleure répartition des opportunités d'individuation dans une société donnée. Cette répartition est toujours contextuelle, les fins, les valeurs, la conscience de soi, les ressources ou les obstacles étant variables d'une société à l'autre, ou d'une période à l'autre. » (*ibid.*). La lecture que propose Zask de la philosophie de Dewey est ici selon nous un peu trop enthousiaste. L'un des points clefs de l'inquiétude de Dewey vient en effet que le progrès et la taille de nos communautés fait que les questions à résoudre par enquête réclament des experts. Certes, il faut au fur et à mesure informer le public, mais le public comme cœur de l'idée de démocratie de Dewey disparaît du fait d'un manque de réflexivité liée à la technocratie nécessaire à la résolution de nos « problèmes ». On peut citer Dewey pour accréditer notre pondération de l'enthousiasme de Zask ; par exemple : « On peut dire qu'aujourd'hui, les questions les plus préoccupantes sont des problèmes tels que le système sanitaire, la santé publique, un logement hygiénique et adéquat, le transport, l'urbanisme, la réglementation et la répartition des immigrants, la sélection et la gestion du personnel, des méthodes adéquates d'instruction et de formation d'enseignants compétents, l'ajustement scientifique de l'impôt, la gestion efficace des fonds, et ainsi de suite. Toutes ces questions sont aussi techniques que la construction d'un moteur efficace destiné à la traction ou à la locomotion. Comme dans le cas de cette construction, seule une enquête établissant des faits permet de trancher. Une enquête de ce type ne peut être menée que par ceux qui sont spécialement équipés ; de même, les résultats d'une telle enquête ne peuvent être utilisés que par des techniciens diplômés. Qu'est-ce que le compte des voix, la décision à la majorité et tout l'appareil du gouvernement traditionnel ont à voir avec de telles questions ? D'après ces considérations, le public organisé à des fins politiques n'est pas seulement un fantôme, c'est aussi un fantôme qui marche et qui parle, qui obscurcit, rend confuse et dévoie l'action gouvernementale d'une manière désastreuse. (...) le public qui en résulte ne parvient pas à s'identifier et à se discerner lui-même. Or cette découverte de lui-même est évidemment une condition préalable de n'importe quelle organisation effective de sa part. Telle est notre thèse à l'égard de l'éclipse que l'idée et l'intérêt du public ont subie. » (DEWEY [LPSP], pp. 216-217).

² ZASK [ESIO]. Chez Dewey, la distinction privée publique doit être bien comprise : « la distinction entre le privé et le public n'est donc d'aucune manière équivalente à la distinction entre l'individuel et le social, même en supposant que la seconde distinction ait un sens précis. De nombreux actes privés sont sociaux : leurs conséquences contribuent au bien-être de la communauté ou affectent son statut et ses perspectives. Au sens large, toute transaction menée de manière délibérée entre deux personnes ou plusieurs personnes est d'une qualité sociale. Elle est une forme du comportement en association et ses conséquences peuvent influencer des associations ultérieures. Un homme peut en servir d'autres, même dans une large

« d'inter-objectivation », Zask souligne que « mieux vaut une pluralité d'opinions convergentes que le partage d'une même opinion par un nombre indéfini de gens. »¹

Les accords recherchés ne visent pas à une entente intellectuelle sur un ensemble de propositions, fruit d'une téléologie qui viserait un consensus final, mais un « accord dans les activités ».² Le pragmatisme ne voit pas le progrès de l'enquête au travers de la démonstration d'une vérité – ou le consensus qu'elle entraînerait – mais, par la « complémentarité entre les procès de vérification et l'ajustement des conduites les unes aux autres, [il] invite à mener sur le terrain de l'expérimentation politique la discussion concernant les conditions de l'entente mutuelle entre les membres d'une société. »³ Dans cette logique pragmatique un accord n'est pas le fruit d'un consensus fondateur mais le fruit d'une histoire et de pratiques, où les conflits sont la traduction de la compréhension systémique du monde.⁴ Chaque conflit est particulier et, afin de le résoudre, il faut observer les activités et leurs conséquences, sans chercher à appliquer une quelconque maxime transcendante : « fournir les instruments d'intelligibilité des faits sociaux problématiques (la logique de l'enquête sociale), indiquer la fonction de l'enquête sociale pour une communauté politique, et reconstruire les notions concernant les formations politiques afin que la large publication du résultat des enquêtes deviennent un mode de gouvernement démocratique ; tels sont les trois grands axes de la pensée politique propre à Dewey. »⁵

L'enjeu en termes de communication est essentiel, car le *public*⁶ ne sera capable d'organisation que « lorsqu'il disposera de la connaissance des conditions mêmes de son apparition et pourra formuler des plans de réforme sur cette base. » Alors il formera une communauté politique, au sens « d'une association capable d'action sur ses propres déterminations. »⁷ « Pour se former lui-même, le public doit briser les formes politiques existantes. Ceci est difficile parce que ces formes sont elles-mêmes les moyens habituels pour instituer le changement. »⁸ Nous retrouverons cette difficulté

communauté, en menant des affaires privées. (...) En bref. Les actes privés peuvent être socialement précieux à la fois par leurs conséquences indirectes et par l'intention directe qui y a présidé. » (DEWEY [LPSP], pp. 92-93). Certes, pour être précis, Dewey note qu'il est « personnellement bien loin de penser que ces considérations, si pertinentes qu'elles soient concernant les activités administratives, couvrent le champ politique tout entier » (*ibid.*, p. 92), mais sa vision de la société donne selon nous au final une place bien plus grande à la technocratie que ne le met en avant Zask.

¹ ZASK [ESIO].

² Joëlle ZASK (2000) : « De quelle sorte d'accords l'union sociale dépend-elle ? Le point de vue pragmatiste », *Cycnos*, dorénavant [AUS].

³ « Le primat d'un « accord dans les activités » fournit une alternative originale, fort peu explorée, aux prémisses sur lesquelles reposent les débats actuels concernant la vieille question de savoir comment une multitude d'individus peut en venir à constituer une seule et même société. » (Zask [AUS]).

⁴ « Le pragmatisme de Dewey a l'avantage de faire reposer l'arbitrage des conflits sociaux, la convergence des intérêts, la formation de convictions communes et l'acquisition d'habitudes démocratiques sur des bases objectives, sans pourtant faire appel à l'idée d'un consensus final que la clarification de la condition humaine permettrait d'identifier. » (ZASK [AUS]). Ce point de vue de Zask oublie toutefois la téléologie intrinsèque à tout pragmatisme visant soit par la recherche (Peirce) soit par l'enquête (Dewey) à une convergence vers une forme de « vrai ».

⁵ ZASK [AUS].

⁶ Le « public » est l'ensemble des personnes affectées par les conséquences d'activités menées par d'autres. « la tâche essentielle du public est d'assurer un mouvement de passage entre les situations sociales problématiques et les actes de réglementation politique. Elle est donc d'identifier son intérêt, non de surveiller le travail de ceux qui gouvernent. » (ZASK [PPSP], pp. 58-59).

⁷ ZASK [AUS].

⁸ DEWEY [LPSP], p. 112.

chez Castoriadis (*Chapitre 13*) d'un changement incessant et du besoin de s'appuyer sur l'existant pour mieux chaque fois le faire disparaître. Pour Dewey, « par sa nature même, l'Etat est quelque chose qui doit toujours être scruté, examiné, cherché. Presque aussitôt que sa forme est établie, il a besoin d'être refait. »¹ Et, chaque fois, il faut réinventer la « bonne solution » : « notre conception donne un critère pour déterminer à quel point un Etat particulier est bon ; à savoir, le degré d'organisation du public qui est atteint, et le degré auquel ses officiers sont constitués de manière à accomplir leur fonction de protection des intérêts publics. Mais il n'y a pas de règle *a priori* qui pourrait être établie et par laquelle, si elle était suivie, un bon Etat en viendrait à exister. On ne rencontre jamais un même public en deux époques ou en deux lieux différents. »² Et donc, « la formation des Etats doit être un processus expérimental »³.

Cette philosophie de Dewey et l'usage qu'en proposent Zask, Honneth ou Dewey lui-même, est particulièrement séduisante, d'autant qu'elle résonne fortement avec nos analyses de la première partie, qu'elle mise beaucoup sur l'éducation et plus largement sur un apprentissage partagé pour mieux – et le raisonnement est bien celui à conduire au sein d'un système – participer. Il est troublant néanmoins que, partis de la liberté sociale en vue de réconcilier les idées antagonistes de notre devise républicaine, nous parvenions à une quasi définition de la démocratie, une quasi solution pour la mettre en œuvre, et le tout sans avoir à se poser la question ni de la liberté, ni de l'égalité, ni de la fraternité ! C'est sans doute qu'il manque là – et c'est tout notre sujet – une dimension à la perspective offerte par Dewey. L'individu se construit et rien dans le travail d'enquête ne saura jamais pourquoi nous nous sentons frères, ou égaux, et libres de le croire.

Dewey est à la fois celui qui par excès de naturalisme nous propose un monde sans personne pour qui le penser, et à la fois celui qui sert de caution au « capitalisme raisonnable »⁴. La démocratie – au sens où l'entend Dewey – *peut* produire la liberté mais elle peut produire tout autre chose... Les individus qui se construisent *peuvent* devenir des personnes, mais quelles seront ces personnes ? L'idée géniale d'une émergence de l'individu qui conduit à rejeter toute approche contractualiste nécessitant au préalable des interactions ne peut rien nous dire du monde qui se construit. Retenir l'individuation même des individus comme critère n'est en rien justifié dans ces travaux. Certes, retenir l'autonomie serait un critère proche. On y lit malgré tout l'écho à la culture américaine et protestante qu'Emerson a si bien élevée au rang de philosophie, comme nous le verrons plus loin.

Ce qui trouble et ce qui fait que nous ne pouvons nous arrêter là est, selon nous, le manque d'ancrage du pragmatisme – qu'il s'agisse de Peirce ou de Dewey : un naturalisme peut-il être prescriptif ? normatif ? et même descriptif ? A partir de quand l'enquête devient-elle un outil là où elle était une anthropologie ? Le « saut » franchi, la société élaborée par Dewey et ceux qui s'en réclament perd son caractère véritablement écologique pour devenir fonctionnaliste, oubliant là le cœur même de l'anthropologie initiale. Honneth comprend cette dernière comme un holisme articulé là où la pensée de Dewey ne peut conduire qu'à une ontogénèse sans structure exogène. Ainsi, s'il est tentant de suivre Honneth articulant Habermas et l'éthique de la discussion au processus délibératif de la démocratie chez Dewey, ou rapprochant Castoriadis et Dewey car tous

¹ DEWEY [LPSP], p. 113.

² DEWEY [LPSP], p. 114.

³ DEWEY [LPSP], p. 115. « Et comme les conditions d'action, d'enquête et de connaissance sont sans cesse changeantes, l'expérimentation doit toujours être reprise ; l'Etat doit toujours être redécouvert. » (*ibid.*, p. 115).

⁴ Voir Laure BAZZOLI et Véronique DUTRAIVE (2014) : « D'une « démocratie créatrice » à un « capitalisme raisonnable ». Lecture croisée de la philosophie de J. Dewey et de l'économie de J.R. Commons », *Revue économique*, dorénavant [DCCR].

deux pensent nécessaires de voir la démocratie comme un mouvement réflexif de la société sur elle-même et car tous deux combattent autant le marxisme orthodoxe que le libéralisme sauvage, il nous paraît utile de poursuivre encore notre propre approfondissement.

Chapitre 12 : Entre libéralisme et jacobinisme

« Opposer la république à la démocratie, c'est la tuer. Et réduire la république à la démocratie, qui porte en elle l'anéantissement de la chose publique, c'est aussi la tuer. »¹

Le débat entre Républicain et Démocrates

Dans un article faisant suite aux attentats en France et à la radicalisation des positions sur ce que veut dire être républicain, Laugier et Ogien reprennent et critiquent la position emblématique de Debray : « En France, une vieille tradition veut que République et Démocratie soient opposées. Le contenu de cette opposition a été précisé par un texte de Régis Debray, publié dans *Le Nouvel Observateur* en 1989, et intitulé : « Êtes-vous républicain ou démocrate ? » Qu'est-ce donc qui fonde cette opposition selon Debray ? « En république, chacun se définit comme citoyen, et tous les citoyens composent « la nation », ce « corps d'associés vivant sous une loi commune et représenté par le même législateur » (Sieyès). En démocratie, chacun se définit par sa « communauté », et l'ensemble des communautés fait « la société » [...] La république, c'est la liberté, plus la raison. L'État de droit, plus la justice. La tolérance, plus la volonté. La démocratie, dirons-nous, c'est ce qui reste d'une république quand on éteint les Lumières [...] Opposer la république à la démocratie, c'est la tuer. Et réduire la république à la démocratie, qui porte en elle l'anéantissement de la chose publique, c'est aussi la tuer [...] En république, l'État surplombe la société. En démocratie, la société domine l'État. » Ce qui conduit à une affirmation, qui justifie l'existence de gardiens du temple érigés en juges de qui a droit au titre de républicain et qui ne le mérite pas : « Une république se fait d'abord avec des républicains, en esprit. Une démocratie peut fonctionner selon la lettre, dans une relative indifférence, en se confiant à la froide objectivité de textes juridiques [...] Le gouvernement des juges n'est pas républicain. Pas seulement parce qu'il dépoussède le peuple législateur de sa souveraineté : il dispense chaque citoyen de vouloir, en son âme et conscience, ce que les lois lui dictent. » »²

Laugier et Ogien se hérissent : qui peut juger de qui est républicain ? « Comment juge-t-on de la sincérité de ce respect et de l'authenticité de ces manifestations [d'allégeance à la République] ? » Pour eux, l'avantage de la démocratie est justement que ces questions ne se posent pas, que le droit du citoyen inclut une « clause d'égalité », et qu'il n'est pas arrogé, comme l'est « l'entrée dans un club sélect décidée par ses membres. La démocratie n'impose pas d'autre valeur que celle du respect mutuel de la liberté et de l'égalité de chacun. Sur cette base, l'organisation des relations civiles et politiques s'instaure dans une conversation infiniment ouverte dans laquelle tous les arguments avancés par les citoyens – jusqu'aux moins acceptables – possèdent une semblable

¹ Régis DEBRAY (1989) : « Etes-vous démocrate ou républicain ? », *Le Nouvel Observateur* 30 novembre 1989, dorénavant [DoR].

² Sandra LAUGIER et Albert OGIE (2015) : « Une République du XXI^e siècle », *Multitudes*, dorénavant [RXXI].

légitimité. Et, en raison de la clause d'égalité, rien n'autorise, sauf à contrevenir au principe même de la démocratie, à refuser de les laisser s'exprimer. »¹ En bref, « La citoyenneté ne se mérite pas ».

Contre le jacobinisme de Debray, Laugier et Ogien ouvrent la possibilité d'un autre républicanisme, qui est celui de Pettit, celui de la liberté comme non domination, qu'ils présentent comme « une situation dans laquelle personne n'est exposé à l'action arbitraire d'autrui et du gouvernement et dans laquelle il ne viendrait à l'esprit de personne, et surtout pas aux détenteurs du pouvoir, de remettre en cause ce qui fait, pour chaque citoyen, qu'il peut marcher la tête haute (ce qui conduit à faire inconditionnellement droit aux revendications des groupes en situation minoritaire : homosexuels, femmes, pratiques religieuses, minorités ethniques, étrangers, etc.) ». Dans cette lecture, le communautarisme apparaît, même si Laugier et Ogien prennent leur distance avec le thème qui lui est rattaché de « reconnaissance »². Nous avons déjà souligné le fait que la liberté comme non domination, quelle que soit sa prétention à s'abstraire du cadre normatif de l'intérêt général, reste implicitement dépendante d'une telle représentation. Ce qu'expriment Laugier et Ogien est représentatif d'une bonne partie des débats actuels, pour le moins entre les tenants d'une gauche républicaine qui ne veut pas abandonner ses principes de respect des individus et ceux d'une gauche démocrate qui ne veut pas renoncer à une prétention républicaine et pour qui les premiers sont plus des jacobins que des républicains. Les idées néo-républicaines se trouvent tiraillées par ces deux courants de pensée.

La république sans la vertu

Pettit, avec Lowett en particulier, a cherché à conceptualiser plus avant son néo-républicanisme³. L'ambition est d'adapter la tradition classique républicaine au contexte d'aujourd'hui. Les fondements sont d'abord la liberté comme non domination au niveau des individus, ensuite l'idée d'un pays libre respectant et promouvant la liberté individuelle, enfin celle de citoyenneté conçue comme engagement vigilant⁴ à préserver l'Etat notamment dans son rôle de protection de la non domination. Plus qu'un programme de gouvernement, le néo-républicanisme est un programme de recherche sur la légitimité, la démocratie, le bien-être et la justice, ou encore les politiques publiques et l'organisation institutionnelle, dans le cadre des trois idées fondatrices. Là encore, un mécanisme est proposé pour que la démocratie reste *vive*, une forme de démocratie *contestable*, où chacun doit pouvoir remettre en cause toute institution entraînant une situation de domination des uns par d'autres.

¹ LAUGIER et OGIEN [RXXI]. « Tous appartiennent à l'espace public démocratique et ont un même titre à concourir aux échanges qui en constituent la conversation – et tant qu'elle reste une conversation. Accomplir la démocratie, c'est avoir le courage de refuser de n'exclure aucune des multiples voix qui s'expriment – même les plus odieuses. (...) Nous vivons encore un temps où faire le pari de la démocratie comme conversation n'est pas une démarche totalement irénique. Et rien ne devrait nous empêcher de maintenir la confiance dans l'intelligence collective et la capacité de compréhension mutuelle qui naît lorsque des citoyens prennent le temps de pousser au fond les interrogations les plus troublantes. » (*ibid.*)

² « Vouloir la liberté comme non-domination, c'est passer d'une problématique de l'intégration (et son pendant un peu obligé aujourd'hui, mais pas moins contestable : la reconnaissance) à une politique qui favorise l'autonomie des individus, gagée sur l'extension des droits et libertés de tous et garantissant la pleine expression de leur voix. Ce qui est tout autre chose que l'idée dogmatique de mérite républicain. » (LAUGIER et OGIEN [RXXI]).

³ Frank LOVETT et Philip PETTIT (2009): "Neorepublicanism: A normative and institutional research program", *Annual review of political science*, dorénavant [NEOR].

⁴ « the price of liberty is eternal vigilance. » (Philip PETTIT (2012): *On the people's terms: a republican theory and model of democracy*, Cambridge University Press, dorénavant [OTPT]).

Cette approche du républicanisme, par – finalement – la seule idée de liberté, témoigne des contraintes apparues depuis la révolution française pour penser la république. Spitz rappelle que le langage républicain issu du XVIII^{ème} siècle, post-1793 et libéral, se présentait « sous la forme d'un système d'oppositions simples : la primauté du juste sur le bien, le recours à des procédures formelles et neutres et non plus à des valeurs morales substantielles, une vision strictement négative et non pas positive de la liberté, une accentuation de l'importance des personnes individuelles munies de droits et animées d'intérêts égoïstes aux dépens de la communauté, du bien public et des ressorts moraux de l'action. »¹ La naissance de grands Etats et la révolution industrielle² ont mis en place des gouvernements prenant en compte la diversité des intérêts individuels et la demande de protection d'activités privées. L'enrichissement devient alors la clef de la reconnaissance et de l'autorité – du pouvoir. La vision issue de Smith, ni morale ni égoïste, symbolise pour Spitz assez bien le contexte qui s'impose à la pensée républicaine. Pour lui par exemple, la constitution des États-Unis – la liberté et la stabilité, la souveraineté du peuple et le gouvernement par l'élite représentative – vise à montrer que l'idée républicaine « est compatible avec un État pluraliste de grande dimension et qu'elle n'entraîne pas nécessairement – à condition d'être fédérale et représentative – les dérives inhérentes au gouvernement démocratique : l'intolérance et l'oppression des minorités. »³ Il s'agissait de trouver une voie entre le despotisme monarchique et le despotisme démocratique ou jacobin. Le libéralisme (celui de Constant ou de Staël par exemple), naît de cette ambition, visant à donner la possibilité « d'une authentique liberté civile en termes de sécurité individuelle et de protection contre l'arbitraire de l'État et de la majorité, désormais conçu comme le principal danger qui menace la liberté des modernes. »⁴

Spitz cite Constant, Guizot et Tocqueville comme « antidote » à la République de la vertu, et son risque de dérive autoritaire, voire totalitaire⁵. Spitz sépare républicanisme et jacobinisme. Ce dernier serait, lui, porteur d'une république transcendante, « aux vérités abstraites ». Il rappelle que la « république classique ne croit pas aux droits abstraits donnés par la nature mais aux droits concrets et patiemment égalisés à force d'expérience, incarnés et rendus réels par une forme institutionnelle mixte et savamment dosée ; elle ne croit pas à l'égalité naturelle, mais à une égalité

¹ Jean-Fabien SPITZ (2009) : « Républicanisme et libéralisme dans le moment révolutionnaire », *Annales historiques de la Révolution française*, dorénavant [RLMR].

² Plus la diversité religieuse post Réforme.

³ SPITZ [RLMR].

⁴ SPITZ [RLMR].

⁵ De fait, si l'on suit la lecture qu'en fait Chopin, Constant est très proche du néo-républicanisme notamment dans le contrôle qu'il veut voir exercé sur le gouvernement : « La nécessité de juger les lois. (...) le pouvoir politique ne constitue pas la source unique de la loi et ne détient pas la capacité exclusive d'interpréter le droit. (...) la loi édictée par le pouvoir politique n'oblige que si elle est juste. Cette thèse suppose que les individus possèdent un droit de juger de la conformité des lois par rapport aux normes qui les transcendent et qui s'imposent à elles. » (CHOPIN [BC], p. 65). Ou encore : « C'est davantage le respect de ces procédures, les « précautions tutélaires », qui fondent la stabilité de l'ordre politique, « car dans le corps politique, il n'y a que les formes qui soient stables, et qui résistent aux hommes. Le fond, c'est-à-dire, la justice, la vertu, peuvent être défigurées. Leurs noms sont à la merci de qui veut les employer. » » (CHOPIN [BC], p. 76). « Sa thèse consiste à montrer, contre la vulgate libérale selon laquelle l'individu moderne doit se contenter de mener son existence au sein de sa sphère privée, que la réduction de la liberté moderne à son aspect exclusivement « négatif » représente un risque en ce qu'elle implique le rejet de toute dimension civique qui exige que l'homme ne peut se réaliser pleinement qu'en accomplissant son devoir de citoyen. » (CHOPIN [BC], p. 106).

civile fortement tempérée par le rôle des élites incarnant une prudence qui fait nécessairement défaut au peuple (...). »¹

Le chemin qu'emprunte le néo-républicanisme est étroit pour ne pas glisser non plus dans le pur libéralisme et la liberté négative qui vise à construire un Etat dont la seule finalité est de laisser chacun vaquer à ses affaires personnelles. Cette difficulté, Constant l'avait déjà rencontrée. Il ne voulait pas non plus en effet que le refus d'un Etat accaparant les droits individuels se traduise par l'abandon d'une *moralité commune*, quitte pour cela, comme il apparaît dans ses derniers travaux, à restaurer la tradition, la monarchie. Pour lui, cela aurait permis d'enraciner et de construire une telle moralité commune qui solidifierait une société dominée par les intérêts particuliers. Pour Constant, trois principes de légitimité doivent être retenus : « le peuple, les droits, la tradition, le tout étant gouverné par la recherche d'un ordre à la fois libre et stable. »² A lui seul, Constant témoigne de la valse-hésitation des progressistes³, et de l'attraction du néo-républicanisme pour des penseurs plus ou moins libéraux et pour d'autres plus ou moins républicains. Ce dernier est aujourd'hui comme un refuge pour une pensée socio-libérale notamment, sans qu'elle ne mesure précisément, selon nous, ce qu'elle emprunte ce faisant à une pensée républicaine où la vertu reste une ancre profonde.

L'on peut d'ailleurs s'interroger sur le besoin d'argumenter via une idéalisation des républiques romaines et italiennes, comme d'ailleurs l'on peut s'interroger sur celui d'Arendt ou de Castoriadis sur les républiques de la Grèce ancienne. Peut-on sérieusement considérer ces organisations sociales comme des modèles ? Autant il est essentiel d'étudier ces histoires humaines et leurs traces encore présentes dans nos pratiques, nos représentations, et dès lors nos idéaux, autant avoir recours précisément sur tels ou tels points susceptibles de soutenir tel ou tel argument nous semble aussi fallacieux que dangereux, ces républiques passées ne pouvant selon nous constituer des modèles, où l'on oublierait simplement ce qui en est dérangeant – leur élitisme et leur inégalitarisme, notamment. Y trouver des formes stimulantes pour nos propres utopies reste bienvenu, y avoir recours pour *légitimer* une organisation sociale pour aujourd'hui nous paraît incongru.

La piste communautarienne

Dans cet espace entre la République de la vertu et le libéralisme se trouvent les communautariens. Dagger⁴ détaille l'émergence dans les années 80 de cette « école de pensée » très disparate, avec entre autres : McIntyre, Sandel, Walzer, et Taylor⁵, plus réunis du fait de leur opposition critique au

¹ SPITZ [RLMR]. Le cœur de la théorie républicaine classique » serait « l'impératif d'égalité dans l'accès à la liberté ».

² SPITZ [RLMR].

³ « C'est bien l'incapacité du républicanisme classique (qui ne possède ni les droits ni l'appel à la tradition) à supplanter ou à remplacer la monarchie dans la fondation d'un ordre politique à la fois libre et stable qui a déterminé Constant à s'en éloigner et à chercher une autre solution de remplacement à la monarchie : il la trouve dans un libéralisme qui n'est plus républicain mais qui n'est pas non plus intégralement libéral puisqu'il n'est ni utilitariste, ni contractualiste, ni attaché à l'idée que les seuls liens entre les individus sont des liens d'intérêt. » (SPITZ [RLMR]).

⁴ Richard DAGGER (2004): "Communitarianism and Republicanism", in G. F. GAUS & C. KUKATHAS (Eds.), *Handbook of Political Theory*, Thousand Oaks: Sage Publications, dorénavant [C&R].

⁵ Il est quelque peu difficile de regrouper McIntyre avec les autres penseurs cités par Dagger. Certes, comme eux, il met en avant la dimension intersubjective et sociale, la tradition, mais il s'écarte profondément de tout multiculturalisme. Plus profondément, McIntyre reste très centré sur une forme de « biologisme » quand

libéralisme en matière de théorie des droits et de la justice que du fait d'une idéologie commune. Rawls d'abord, mais aussi Nozick, Dworkin et Ackerman sont les cibles principales. Dagger liste quatre principaux reproches : 1/ La morale et la justice reposent sur des concepts abstraits auxquels les libéraux demandent « trop ». 2/ La version libérale des droits individuels laisse peu de place aux devoirs citoyens et au bien commun. 3/ Ces libéraux sont aveugles à tout ce qui nous relie et ce qui nous engage, du fait de leur a priori d'individus trop atomisés. Selon les communautariens, les identités propres à chaque individu sont forgées par l'appartenance à une communauté. 4/ Ces théories abstraites et universalistes ont eu de fait un impact sur la société en développant des comportements individualistes qui dès lors deviennent de véritables menaces pour cette dernière.

L'on peut avec Lacroix et d'autres expliciter le débat entre libéraux et communautariens « sous la forme d'une opposition entre les tenants du « juste » et les tenants du « bien ». »¹ Ricœur, néanmoins, dans le cadre de son travail sur la justice et à la suite de sa définition de sa « petite éthique » dans *Soi-même comme un autre*, n'a eu de cesse de montrer que l'approche déontologique seule (Kant, Rawls) est insuffisante pour approcher l'idée de justice. Pour lui, il est impossible de fonder une telle idée qui contournerait véritablement une compréhension téléologique du *bien*, de ne pas faire référence à un sentiment originaire du *bon*, ce qui rend l'approche rawlsienne du « voile d'ignorance » intenable². Il propose d'encadrer le déontologique par l'éthique, en amont (le sens du *bon*) et en aval, par l'idée aristotélicienne de la *sagacité*, ou *phronèsis* ou encore sagesse pratique en situation³.

Abel explique l'intrication de ce sentiment du bien, de celui de la justice et de la *phronèsis* : « Pour [Ricœur], d'une part, l'individu ne précède pas l'espace public où il déploie ses capacités : il ne peut s'individualiser que parce qu'il prend part à la distribution sociale des rôles, des biens et des charges, des obligations et des droits. Mais, d'autre part, cette distribution est toujours susceptible d'être discutée par des individus raisonnables. L'espace politique résulte de la combinaison d'un schème social de participation et d'un schème individuel de répartition qui constitue toute l'ambivalence de la « juste part ». »⁴ Ricœur refuse de croire à des sujets autonomes avec une Loi qui serait au-dessus « de toute histoire, de tout débat et de toute responsabilité »⁵, critiquant là les prétentions kantiennes de Rawls aussi bien que celles d'Habermas. Il y a pour Ricœur un va et vient entre l'amont et l'aval qui permet d'élaborer le sens du *bon*, de le mettre en évidence, au travers

Taylor accorde un rôle clef à la subjectivité. L'un parle d'une « éthique de l'authenticité » quand l'autre prône une « éthique de la vertu ».

¹ Justine LACROIX (2001) : *Michaël Walzer : le pluralisme et l'universel*, Michalon, dorénavant [MWPU].

² « La thèse que je propose alors à la discussion, et dont je ferais volontiers le second théorème de ma théorie du juste, après le théorème selon lequel le sens de la justice est organiquement lié au souhait de la vie bonne, est que le sens de la justice, élevé au formalisme que requiert la vision contractualiste du point de vue déontologique, ne saurait se rendre entièrement autonome de toute référence au bien (...). » (RICŒUR [LJ1], p. 21). « Toute distribution est éminemment problématique. Dès lors, ce qu'apportent les convictions bien pesées dans l'ordre de la justice distributive, ce sont des préjugés, des préjugements, des modalités de compréhension pratique, concernant non la forme de la procédure, mais l'aspect de biens des choses à répartir (droits et devoirs, bénéfices et charges, avantages et désavantages). » (RICŒUR [LEC1], p. 214).

³ Selon son « troisième théorème », le sens de la justice chez Ricœur « n'accède à la plénitude concrète qu'au stade de l'application de la norme dans l'exercice du jugement en situation. » (RICŒUR [LJ1], p. 26). « Tout se passe comme si le fond de désir raisonné, qui nous fait aspirer au bonheur et cherche à se stabiliser dans un projet de vie bonne, ne pouvait se montrer, s'exposer, se déployer qu'en passant successivement par le crible du jugement moral et l'épreuve de l'application pratique dans des champs d'actions déterminés. » (RICŒUR [LJ2], p. 9).

⁴ ABEL [LPLR], p. 38.

⁵ ABEL [LPLR], p. 39.

des expériences pratiques sollicitant ce sens¹. D'ailleurs, chez Aristote, précise-t-il, « l'Éthique à Nicomaque se déploie à la façon d'un va-et-vient entre la vertu et les vertus. »²

Les libéraux redoutent cette idée d'une définition du *bon* qui serait au cœur de chacun, en amont des règles de justice. L'avantage de la logique *procédurale* de Rawls est justement de n'avoir pas à se mettre au préalable d'accord sur ce qui est *bon*. L'approche contractualiste des libéraux veut remplacer le *bien* par le *juste* au sens d'*équitable*, en imposant la procédure délibérative (par exemple) comme fondement à la bonne décision, inconditionnellement à tout prétendu bien commun, représentatif de nos valeurs, ici et maintenant.

Dans l'approche communautarienne, il n'est pas question de se mettre préalablement d'accord, la tradition, ou la culture commune, suffisent à donner à chacun cette idée du *bon*. Ricœur s'accorde avec Aristote – et Arendt – à souligner cette dimension éthique, considérée comme constituée par le politique qui en assure « l'architecture » : « c'est comme citoyen que nous devenons humains. Le souhait de vivre dans des institutions justes ne signifie pas autre chose. »³ Mais le politique ainsi pensé est *précontractuel*. La dimension éthique de la vie bonne serait non seulement première mais indispensable à tout exercice procédural de la justice.

Cette préexistence d'un sentiment du *bon* va donc avec l'idée d'une communauté préalable. Certains libéraux essaieront de contourner cette difficulté, soit en proposant une version libérale du multiculturalisme (Kymlicka) soit en s'inscrivant dans la logique néo-républicaine qui prétend esquiver la question d'une valeur partagée de ce qu'est la *vie bonne*, comme nous l'avons vu plus haut.

Audard, la traductrice en français de *Théorie de la Justice* propose une autre lecture⁴. Pour elle, la critique communautariste adressée à Rawls « n'a pas de fondement puisque l'importance accordée à la raison publique va dans le sens de la reconnaissance des valeurs de la participation et de l'engagement politiques des citoyens. » Lorsque Rawls insiste sur le rôle central du forum public, il reconnaît de fait « comme un bien fondamental la participation des citoyens à leur destinée ». Pour Audard, l'on « ne peut se contenter d'assimiler libéralisme et « liberté négative » au sens de l'absence d'ingérence du public dans la sphère individuelle privée. Au contraire, la liberté positive y est un des biens premiers sans être le bien par excellence, à la différence des communautaristes ».⁵

En revanche, pour Audard, Rawls échoue à penser un pluralisme adapté aux questions que soulèvent les multiculturalistes, lorsqu'il pense le désaccord comme un pluralisme raisonnable qui

¹ « D'une part, je voudrais montrer que nous avons besoin d'un concept ainsi clivé, éclaté, dispersé de l'éthique, l'éthique antérieure pointant vers l'enracinement des normes dans la vie et le désir, l'éthique postérieure visant à insérer les normes dans des situations concrètes. À cette thèse principale je joindrai une thèse complémentaire, à savoir que la seule façon de prendre possession de l'antérieur des normes que vise l'éthique antérieure, c'est d'en faire paraître les contenus au plan de la sagesse pratique, qui n'est autre que celui de l'éthique postérieure. Ainsi serait justifié l'emploi d'un seul terme – éthique – pour désigner l'amont et l'aval des normes. Ce ne serait donc pas par hasard que nous désignons par éthique quelque chose comme une métamoraie, une réflexion de second degré sur les normes, et d'autre part des dispositifs pratiques invitant à mettre le mot éthique au pluriel et à accompagner le terme d'un complément quand nous parlons d'éthique médicale, d'éthique juridique, d'éthique des affaires, etc. » (RICŒUR [LJ2], p. 56).

² RICŒUR [LJ2], p. 65.

³ RICŒUR [LJ1], p. 17.

⁴ Catherine AUDARD (1997) : « Éthique publique et démocratie », *Archives de philosophie du droit*, dorénavant [EPED].

⁵ AUDARD [EPED].

n'exclut pas le consensus. Il ne peut y avoir toujours « réconciliation par la raison » : « peut-on assimiler à un « pluralisme raisonnable » le pluralisme ethnique, sexuel, culturel, religieux, etc. que désigne le terme plus contemporain de multiculturalisme ? Est-ce même acceptable de réduire ces différences à des désaccords comme le fait Rawls ? Le présupposé discutable, c'est qu'il y aurait assez en commun pour parler de désaccord et de conflit. Or, dans le cas de certains groupes, est-ce encore vrai ? C'est de juxtaposition, pas de pluralisme, qu'il faudrait parler et même d'indifférence, surtout à l'égard de la démocratie ».¹

Sur ce plan, Audard entrevoit ce qui manque à Rawls et ce que peut offrir Dworkin. Ce dernier, « lui, insiste moins sur la radicalité du pluralisme que sur le caractère « compréhensif » du libéralisme. La raison publique, c'est, en définitive, celle de l'interprétation juridique et des juristes. La cité commune, c'est celle du droit. Indifférents ou pas à la démocratie, tous les groupes peuvent parler un langage commun, celui de la loi et de la justice. On a là un moyen de récupérer et d'intégrer dans un espace juridique commun et public des populations qui ont un développement séparé, ghettoïsé. La raison publique serait donc juridique ».² Audard ne le fait pas, mais, tel que décrit, une telle mise en surplomb du Droit prend naturellement la place d'une transcendance morale. Nous verrons que le point de vue de Dworkin en la matière est plus subtil et suggère, par l'endogénéité de la genèse du droit, une logique plus auto-transcendante que transcendante. Néanmoins, donner une telle primauté au discours juridique sur tout autre reste selon nous une hypothèse aussi forte que penser qu'il existe un « bien » commun à tous.

Au total, il y aurait également du « précontractuel » chez les libéraux. Par ailleurs, les néo-républicains, qui inscrivent plutôt la société dans une tradition, refusent malgré tout la République de la vertu et l'évidence d'un accord *ex ante* sur ce qui serait « bon ». Comment s'y retrouver alors ? D'autant que les communautariens présentent des arguments en faveur des versions républicaines les plus jacobines, mais sont également – pour certains, comme Taylor – ceux qui ont historiquement ouvert la question du multiculturalisme, dès lors à l'opposé de cette vision unitaire de la république. L'on a bien ici deux axes d'analyse, d'une part celui qui attache plus ou moins de poids à la tradition, à la préexistence à toute institution formelle de règles de justice, d'autre part l'axe multiculturaliste. Au sein de ce dernier, il faudra de nouveau séparer les versions identitaires et les versions égalitaristes du multiculturel, ce que nous faisons plus loin en fonction de la lecture qu'on donne à l'idée de *reconnaissance*.

Au fond, ce qui devrait selon nous définir les communautariens repose dans la prise en considération de la dimension interactionniste du social et de son impact dans le temps sur ce qui nous constitue. Les options politiques, sur ce qui est bon pour les individus ou pour la communauté, et sur ce qu'il convient de faire pour aller dans ce sens du bon, permettrait ensuite de poursuivre

¹ AUDARD [EPED]. Nous prendrons une position assez opposée sur ce point dans le chapitre 4.

² « Allant plus loin que Rawls, Dworkin pose que la justice est une condition et pas seulement une composante de notre conception du bien représenté par une société démocratique. Sans cette condition, la raison publique n'aurait aucune chance de s'exercer. Les droits imprescriptibles et leur protection représentent le socle d'une société démocratique, non seulement pour garantir les libertés « privées » que l'on associe généralement avec le libéralisme, mais également pour permettre le respect de la pluralité, le développement de la citoyenneté et la formation du point de vue moral », de l'impartialité et de l'équité (« *fairness* »), que j'évoquais plus haut. L'éthique publique et le débat sur la justice ne fondent certes pas la démocratie ! Mais ils sont le signe de la participation des citoyens et de leur allégeance. Le fait que les débats sur les principes de justice ne parviennent pas à une conclusion définitive, seulement à des compromis provisoires, est une bonne chose. Cela veut dire que malgré le peu d'appui officiel qu'elle reçoit de la part des critiques communautaristes comme des penseurs postmodernes, la démocratie libérale et, avec elle la modernité, n'est pas menacée de ce côté-là. » (AUDARD [EPED]).

une catégorisation de ces différents penseurs. A l’opposé, les libéraux au sens strict auraient pour représentation des individus autonomes décidant spontanément de contractualiser ensemble, et de célébrer des règles d’une justice procédurale selon eux a-morale et placée en surplomb. Mais nombreux sont les communautariens qui se réclament du libéralisme, et, de fait, le terme aujourd’hui n’est plus discriminant comme il le fut du temps où il s’opposait au marxisme.

Les sphères de justice de Walzer

Au sein des communautariens, Walzer est un exemple d’une pensée qui se veut libérale, qui s’inscrit pourtant dans une perspective communautarienne et qui échoue finalement à penser le multiculturalisme. Son approche ne manque pourtant ni d’ambition, ni d’intérêt pour conceptualiser la complexité de nos société et l’idée de société juste.¹ Chez Walzer, les règles de justice prennent un tour bien différent de celles de Rawls, même si l’on reste dans ce qu’il est convenu d’appeler la justice distributive. Il décrit en effet la société comme un système de distribution², dans un cadre communautarien où les significations constitutives de la société et son organisation préexistent³, et où ce qui est pertinent est de chercher des règles de justice *pour une société donnée à un moment donné*⁴. mais il souhaite éviter le débat sur la transcendance du *bon*⁵, ce qui l’expose à une forme de « relativisme culturel ». Pour Walzer, la recherche de l’universalisme ne doit pas nier l’inscription historique des choix eux-mêmes.

L’approche originale de Walzer consiste à séparer la société en plusieurs sphères – ce qui va définir ce qu’il appelle une « égalité complexe », car multidimensionnelle – et à ériger comme principe de justice *l’autonomie des distributions au sein de chaque sphère*. Nous suivons Lacroix dans son analyse de *Spheres of justice* : « L’existence sociale consiste, souligne Walzer, à prendre part à des distributions : « Les gens créent et conçoivent des biens qu’ils se répartissent entre eux. » Biens matériels, bien sûr, mais aussi biens symboliques (statut, reconnaissance) qui représentent l’ensemble des rôles, places et valeurs qu’une société peut proposer à ses membres. L’idée maîtresse est que chacun de ces biens, ou ensemble de biens, constitue un ordre, au sens pascalien du terme. A tout bien social correspond une sphère distributive au sein de laquelle certains critères de répartition sont appropriés. Il n’existe aucun critère unique et la domination débute précisément là où les avantages légitimement acquis dans une sphère sont illégitimement convertis en avantages dans une autre sphère ».⁶

L’*égalité complexe* de Walzer prend en compte l’idée que les biens sociaux ont des significations sociales dans leur propre sphère de fonctionnement et produisent des effets de sens. Les différentes sphères peuvent être : la politique, l’économique, la religion, l’éducation, la famille, la santé... au sein desquelles des biens différents peuvent être distribués : l’amour, le savoir, l’argent,

¹ « à suivre l’approche de Walzer, on éviterait ainsi le double écueil du formalisme des libéraux et du conservatisme des communautariens. » (LACROIX [MWPU], p. 17).

² « The idea of distributive justice presupposes a bounded world within which distributions takes place: a group of people committed to dividing, exchanging, and sharing social goods, first of all among themselves ». WALZER [SoJ], p. 31.

³ « Justice is relative to social meanings. » (WALZER [SoJ], p. 312).

⁴ « It will yield not an ideal map or a master plan but, rather, a map and a plan appropriate to the people for whom it is drawn, whose common life it reflects. » (Walzer [SoJ], p. 26).

⁵ « Certainly, justice is better than tyranny; but whether one just society is better than another, I have no way of saying. Is there a particular understanding (and then a particular distribution) of social goods that is *good* simply? That is not a question that I have addressed in this book. As a singular conception, the idea of the good does not control our arguments about justice. » (WALZER [SoJ], p. 312).

⁶ LACROIX [MWPU], p. 20.

le temps, le pouvoir, la reconnaissance... La question de la justice ne va plus être alors en rapport avec le fait d'être bien loti dans telle ou telle sphère – l'égalité complexe vise à mettre côte à côte des positions différentes selon les sphères. L'idée de Walzer est que la justice réclame *l'autonomie des sphères* : que la répartition d'un bien quelconque d'une sphère (par exemple la santé) ne soit pas dépendante de la répartition existant dans une autre sphère (par exemple le politique et l'économique, ou l'économique et le médical).¹ En revanche, pour ce qui est des critères de distribution sphère par sphère, Walzer refuse d'envisager qu'ils puissent valoir en tout temps et en tout lieu : « C'est dans cette quête d'unité que s'est, selon Walzer, fourvoyée la philosophie politique, avec le présupposé implicite qu'il n'existerait, au fond, qu'un seul système que la philosophie puisse justifier. (...) Les droits individuels ne sauraient prescrire positivement les répartitions qui doivent prendre place dans telle ou telle société. « Les individus ont certes des droits qui vont au-delà de leur droit à la vie et à la liberté, mais ces droits ne découlent pas de l'humanité que nous avons en partage ; ils découlent de notre compréhension partagée des biens sociaux, ils ont un caractère local et particulier. »² La justice distributive n'a de sens qu'au sein d'une communauté politique définie, « car celle-ci est, pour Walzer, « ce qui s'approche le plus d'un monde de significations communes. La langue, l'histoire, la culture s'unissent (...) pour produire une conscience collective. »³

Même si la vision de Walzer est très précisément communautarienne, il se présente de son côté comme libéral, car pour lui, « le communautarisme ne sera jamais qu'un trait passager du libéralisme et non une réelle alternative. »⁴ Ce libéralisme n'est pas celui de Dewey, et l'interaction ne joue pas un rôle clef dans la pensée de Walzer, mais, d'une certaine façon, il en postule les conséquences en mettant en avant la dépendance des représentations du bien de l'ensemble des représentations de la société à un moment donné, et en donnant la primauté de ce « bien » sur les règles de justice elles-mêmes.⁵ Il n'y a donc pas un système distributif qui serait le seul justifiable. Néanmoins, en n'explicitant pas l'anthropologie sous-jacente, Walzer manque l'endogénéité de ces

¹ « il n'existe pas de bien susceptible d'imposer sa loi aux autres sphères. (...) Ce qui compte, ce ne sont pas tant les biens considérés les uns après les autres que la prévention des échanges illicites entre eux. Ainsi, l'injustice, dans une société capitaliste, n'est pas principalement liée à une distribution inégale de l'argent, mais au fait que l'argent puisse offrir l'accès à une gamme de biens (éducation, santé) qui devraient obéir à d'autres principes distributifs. A contrario, l'égalité complexe signifie que la position de A au sein d'une sphère particulière ne sera pas réévaluée par sa position à l'intérieur d'une autre sphère. Son statut prééminent dans la sphère politique ne lui donnera pas d'avantages éducatifs ou financiers, car la possession d'un bien ne saurait entraîner les autres dans son sillage. » (LACROIX [MWPU], p. 22).

² LACROIX [MWPU], p. 26.

³ LACROIX [MWPU], p. 34.

⁴ LACROIX [MWPU], p. 70.

⁵ Comme le souligne Lacroix, « Son idée force selon laquelle la justice est toujours relative aux significations partagées par une communauté particulière présuppose, en effet, une double rupture avec la conception libérale. Rupture avec la primauté du juste sur le bon, d'une part, et rupture corrélative avec la conception d'un soi antérieur à ses fins, d'autre part. Le primat conféré, dans sa théorie politique, aux significations partagées d'une communauté donnée conduit Walzer à faire, plus ou moins explicitement, de la justice politique la forme réflexive d'un contexte de vie éthique et donc à donner la primauté au bien sur le juste. Pour lui, on l'a vu, on ne peut définir une conception de la justice sur une base abstraite mais seulement en se référant aux valeurs substantielles véhiculées par la tradition d'une communauté historique particulière. L'idée même de justice ne peut acquérir sa signification que si, et seulement si, on la situe dans un cadre empirique, c'est-à-dire dans une communauté donnée. Elle suppose donc un point de vue interne reposant sur la compréhension la plus congruente avec les aspirations de cette communauté ; elle appelle une appréhension herméneutique des différentes significations des catégories de biens. » (LACROIX [MWPU], p. 77).

représentations¹, ce qui va rendre impossible pour lui d'accueillir le multiculturalisme dans sa pensée, comme le souligne Lacroix, du fait de son souci de définir la communauté politique comme « fermée » et comme s'accordant sur les significations².

Au total, si l'intuition de Walzer renouvelle radicalement la pensée d'une société juste, il n'a pas pu amener à son idée ni les libéraux, ni les républicains, ni les multiculturalistes, laissant le champ aux néo-républicains. Nous avons noté combien démocrates et républicains pouvaient trouver chacun leur compte dans le néo-républicanisme, au moins en apparence. Il nous faut donc aller plus avant sur la façon dont le pluralisme et les débats autour du multiculturalisme trouvent également leur relecture néo-républicaine. De fait, certains auteurs ont spécifiquement avancé sur ce terrain ces dernières années. Nous allons plus particulièrement suivre les analyses de Guérard de Latour et de Bessone dans la suite.

Pluralisme et république

L'impossibilité d'un multiculturalisme libéral

Y-a-t-il une justice autre que relative ? Le fait de vivre une injustice rappelle Bessone « implique toujours une certaine idée de la justice que l'on ne peut définir comme claire et distincte. Si la justice est de l'ordre d'une institution, l'expérience historique ou anthropologique que l'on en a (l'esclavage est-il juste, l'inceste est-il juste ?) nous conduit à ne considérer que des justices relatives, sans parvenir à saisir une justice absolue. (...) La justice absolue n'est qu'une illusion. » Mais elle poursuit : « que la justice absolue soit insaisissable n'invalidé ni l'exigence d'universalité qui dépasse tout système juridique et moral, ni le caractère normatif qu'elle revêt à l'égard du comportement de chaque individu, le mettant au contraire à chaque instant face à la lourde responsabilité d'être juste sans y être obligé. »³

Le relativisme communautarien pose donc des difficultés. Celles-ci s'accroissent lorsque l'on constate que la culture initiale, susceptible de fonder l'idée préalable du « bon », est plurielle. Guérard de Latour a étudié en détail la possibilité du multiculturalisme dans une logique républicaine.⁴ Elle souligne au passage la gêne du néo-républicanisme à se démarquer des penseurs

¹ Au sens où il n'y a pas d'évolution envisagée de la communauté légale à laquelle doit rester congruente la communauté morale, et donc pas d'accueil véritable de l'altérité possible, qui ferait évoluer les deux communautés. Dworkin, pour sa part, s'interroge sur la définition ex ante des sphères de justice en nombre fini et fixé.

² « A ce titre, l'exposé de Walzer constitue un exemple privilégié des ressemblances surprenantes qui peuvent surgir entre la mouvance communautarienne et la pensée des « nationaux-républicains. » (LACROIX [MWPU], p. 91). Notons par ailleurs la critique de Ricœur, accueillant pourtant avec un grand intérêt les travaux de Walzer : « une philosophie politique entièrement construite sur le thème de l'hétérogénéité des biens sociaux est mal armée pour poser le problème de l'autoconstitution du corps politique et les problèmes annexes de son autolimitation. » (RICŒUR [LJ1], p. 138).

³ BESSONE [LJ], p. 13.

⁴ Sophie GUERARD DE LATOUR (2009) : « Le multiculturalisme, un projet républicain ? », *Les ateliers de l'éthique/The Ethics Forum*, dorénavant [LMPR] ; Sophie GUERARD DE LATOUR (2009) : *Vers la République des différences*, Presses Universitaires du Mirail, dorénavant [VLRD] ; Sophie GUERARD DE LATOUR (2010) : « Reworking the neo-republican sense of belonging », *DIACRÍTICA*, dorénavant [RNRB] ; Sophie GUERARD DE LATOUR (2010) : « Forces et faiblesses de la citoyenneté multiculturelle », in H. BENTHOUMI et C. MIQUEU (Eds.), *Conflits et démocratie. Quel nouvel espace public ?*, L'Harmattan, 2010, Collection Pouvoirs comparés, dorénavant [FFCM] ; Sophie GUERARD DE LATOUR (2013) : « Ambivalence du concept de « communauté » dans

libéraux, alors qu'elle relève que, d'une façon générale, « le républicanisme se nourrit d'une ontologie communautarienne ou holiste selon laquelle la liberté individuelle serait *constituée* par les institutions, mêlant indistinctement la *dimension publique* et la *dimension privée* de l'autonomie. » Il lui paraît néanmoins plus naturel d'aborder la question du pluralisme sur cette base que sur celle de l'atomisme libéral. Pour certains, précise-t-elle toutefois, cette différence d'approche d'avec les libéraux est insuffisante, car nombreux sont les libéraux pour qui les individus « découvrent » en eux la « valeur des appartenances communautaires », ce qui leur permet de conjuguer l'approche libérale et le multiculturalisme¹. Dans ce cas, néanmoins, cette valeur des appartenances communautaires reste confinée à la sphère privée et ne relève pas du politique : « la valeur de ces appartenances est alors défendue comme un bien moral que le pouvoir politique doit respecter : un Etat juste doit garantir à chacun la liberté de perpétuer les liens communautaires qui correspondent à sa « conception de la vie bonne ». » La logique républicaine à l'inverse met la communauté comme première, devant la liberté elle-même qui en dépend. Comment doit-elle procéder vis-à-vis du multiculturalisme ?

En particulier, peut-on pacifier le droit à la différence ? demande Guérard de Latour. « Pour commencer, nous indiquerons les limites du plaidoyer libéral en faveur du droit à la différence, en montrant qu'en cherchant à pacifier le droit à la différence il renforce paradoxalement, dans ses propositions concrètes, les conditions des conflits interculturels. »²

La cible est Kymlicka, ce philosophe canadien qui a développé un « libéralisme multiculturaliste », où la mise en œuvre de droits culturels permet « l'achèvement de l'universalisme civique » sous la forme d'une « citoyenneté multiculturelle ».³ L'analyse de Kymlicka débute par le constat que le

le multiculturalisme libéral », *Droit et philosophie, Annuaire de l'Institut Michel Villey*, dorénavant [ACC] ; Sophie GUERARD DE LATOUR (2016) : « Tolérer l'intolérable : l'éclairage du multiculturalisme libéral sur le problème de l'excision », in M. KOUASSI, J. BINDEDOU et T. KARAMOKO (Eds.), *Bioéthique et excision en Afrique*, Connaissances et Savoirs, dorénavant [TIPE].

¹ « Il est vrai de plus que l'approche prudente des néo-républicains, qui, comme nous avons vu, veulent se garder de toute tendance jacobine, les confond parfois avec les libéraux. Ainsi, si Pettit admet l'importance de la *civilité* pour rendre les institutions efficaces, il s'en tient à l'idée que les citoyens doivent plus ou moins spontanément respecter les lois de leur pays et ne va pas jusqu'à promouvoir activement le *civisme*. [Ce qui fait que] Pettit tend à réduire l'originalité du républicanisme moderne. Comme l'a montré Alan Patten, en effet, le républicanisme, à partir du moment où il affirme le caractère instrumental des vertus civiques, ne se distingue plus essentiellement du libéralisme politique. » (Guérard de LATOUR [LMPR]). Toutefois, « le prétendu manque d'originalité du républicanisme ne provient pas tant de la théorie elle-même que de l'incapacité des libéraux à admettre l'ontologie sociale qui la fonde. Il est abusif en effet de suggérer que toute théorie politique qui respecte la liberté individuelle est vouée à n'être qu'une variante du libéralisme rawlsien. Il reste une différence notable entre ceux qui estiment que la liberté est naturellement donnée et ceux qui considèrent qu'elle est institutionnellement produite. » (Guérard de LATOUR [VLRD], p. 169).

² GUERARD DE LATOUR [FFCM], p. 145. Sur le thème de l'excision par exemple, Guérard de Latour montre combien le « quiétisme culturel » de la plupart des libéraux multiculturalistes est critiquable, au péril s'il le faut de l'arrogance d'une « culture des droits de l'homme ». Elle suit en cela la critique de la philosophe canadienne Eisenberg qui reproche à Kymlicka l'hypothèse « qui consiste à croire que les revendications identitaires légitimes se distinguent de façon évidente des revendications identitaires illégitimes » (GUERARD DE LATOUR [TIPE], p. 278) mais elle souligne le risque de projeter notre représentation sexiste dominante de la femme dominée non libre de ses choix. Elle s'accorde avec Eisenberg pour suivre son « approche par l'identité » qui nécessite une forme de justification publique des « raisons » de certaines pratiques minoritaires (*ibid.*, p. 284).

³ GUERARD DE LATOUR [VLRD], p. 16. « Dans *La Citoyenneté multiculturelle*, Kymlicka se propose de justifier les politiques multiculturalistes en les fondant sur une « théorie libérale des droits culturels ». À ses yeux, ces mesures ne sont pas seulement le fait d'aménagements historiques et de négociations politiques mais

modèle libéral de la tolérance religieuse s'avère inopérant lorsqu'on cherche à l'élargir à la question culturelle : « il est tout à fait possible pour un État de ne pas reconnaître une Église officielle, mais [où] il ne peut pas, en revanche, éviter d'institutionnaliser au moins partiellement une culture lorsqu'il décide quelle sera la langue utilisée dans les écoles et les services publics. L'État peut (et doit) remplacer les serments religieux par des serments laïques, mais il est obligé de choisir une langue dans laquelle se dérouleront les procès »¹. Sur le plan théorique, Kymlicka propose d'introduire « l'appartenance culturelle » dans l'ensemble des *biens premiers* rawlsiens², sur le plan pratique, il va prôner la discrimination positive (droit à la représentation, à l'autonomie partielle et dérogations). Il va également distinguer la situation des groupes minoritaires déjà présents sur le territoire (au Canada : les Amérindiens et les Québécois), pour lesquelles de telles mesures sont pertinentes selon lui, et les nouveaux entrants qui, eux, doivent faire l'effort de rejoindre la culture nationale.

Guérard de Latour critique de nombreux points de cette approche, soulignant en particulier que chez Kymlicka « la tolérance culturelle continue d'être pensée dans les termes de la tolérance religieuse et qu'il en résulte une profonde ambivalence sur le type de respect qu'il convient d'accorder aux minorités ethnoculturelles »³ : dès lors que l'objectif de l'État n'est pas d'imposer une culture commune – comme il se refuse à le faire dans le cas d'une foi commune – « l'assimilationnisme culturel est mis sur le même plan que le prosélytisme religieux, et l'intolérance culturelle envisagée comme une extension de l'intolérance religieuse »⁴. En bref, « la valeur morale de l'appartenance culturelle » est de même nature que celle de la croyance religieuse, i.e. quelque chose qui relève de l'autonomie individuelle⁵, ce qui est assez logique pour quelqu'un qui se réclame libéral. Or, pour Guérard de Latour, « les liens communautaires que tisse la culture commune engagent manifestement des éléments qui relèvent du « bien » et non du « juste », ce qui invite à douter de la possibilité même de fonder une justice interculturelle. »⁶ De plus, il ne lui paraît pas possible de négliger l'endogénéité du sentiment d'appartenance dans le cas des minorités et donc il ne serait pas possible d'intégrer l'appartenance culturelle dans les *biens premiers*. Ce point est aussi important que le premier car, « en négligeant cet aspect dynamique dans la constitution sociale des groupes ethniques et culturels, sous prétexte de fonder les droits

répondent à des exigences normatives fondamentales encore implicites. Or, étant donné que les minorités ethniques sont généralement desservies par les procédures de décision démocratiques, il convient de formuler ces droits culturels afin de ne pas livrer le respect de la différence au hasard des majorités électorales. » (GUERARD DE LATOUR [FFCM], p. 145).

¹ Guérard de Latour [ACC] cite Kymlicka.

² « L'analyse de Kymlicka a permis de souligner que les libéraux peuvent être communautariens sur le plan de l'ontologie sociale (au sens où nos attachements communautaires nous constituent en tant que sujet pratique) sans être communautariens sur le plan axiologique (au sens où notre contexte culturel déterminerait notre jugement pratique tant personnel que politique). » (GUERARD DE LATOUR [ACC]).

³ GUERARD DE LATOUR [ACC].

⁴ GUERARD DE LATOUR [ACC].

⁵ Guérard de Latour revient par ailleurs à Locke pour qui la liberté de conscience ne relève pas du choix des individus, mais que leur foi s'impose à eux, et que, de même, l'appartenance culturelle n'est pas totalement choisie. Elle en conclut que contrairement à ses affirmations, Kymlicka accorde un sens fort à l'idée de communauté culturelle.

⁶ GUERARD DE LATOUR [ACC]. Elle conclut ailleurs : « le concept d'appartenance culturelle constitue donc, à nos yeux, le point faible de la citoyenneté multiculturelle. Parce qu'il repose sur une représentation ambiguë de la « nation » et qu'il construit une opposition contre-productive entre les types de diversité ethnique, il mérite d'être repris et examiné à la lumière d'autres perspectives sur l'intégration nationale. » (GUERARD DE LATOUR [VLRD], p. 80).

culturels sur une norme pré-politique, la théorie de la citoyenneté multiculturelle risque de verser dans un paternalisme juridique dont les effets vont à l'encontre de l'objectif visé. »¹

Guérard de Latour préfère retenir une approche où l'on accepte l'idée d'une forme de lutte pour la reconnaissance, forcément conflictuelle. Comme « ces luttes prennent sens dans le cadre d'une même communauté de justification, à savoir dans le refus commun de la domination arbitraire »², Guérard de Latour va trouver dans le néo-républicanisme un cadre pour penser le multiculturalisme.

L'analyse multiculturaliste des néo-républicains

Guérard de Latour analyse ensuite « diverses tentatives menées par les néo-républicains pour établir que la communauté nationale peut et doit être hospitalière à la diversité culturelle »³ : « la voie néo-romaine de Pettit, la voie délibérative de John Maynor et la voie critique de Cécile Laborde. »⁴ S'ajoute ailleurs l'analyse des positions de Miller, voire d'Habermas. Pour cela, elle sépare la tolérance sur le plan des valeurs (*pluralisme axiologique*) et l'ouverture sur le plan des identités collectives (*pluralisme culturel*). Le souci initial est qu'à « partir du moment où le bien commun de la non-domination, malgré son caractère neutre ou sa « finesse » (*thinness*), a besoin d'une identité collective forte pour rassembler les citoyens, la tendance à « épaissir » cette dernière

¹ GUERARD DE LATOUR [FFCM], p. 149. « Le problème ici n'est pas tant que la protection des libertés individuelles passe par la reconnaissance de certaines garanties collectives que le fait de justifier ces droits culturels à partir d'une norme pré-politique. En intégrant l'appartenance culturelle à la procédure de la position originelle, Kymlicka la présente en effet comme un contexte de signification dont on pourrait reconnaître la valeur a priori, de façon rationnelle, indépendamment des rapports de force sociaux et politiques dans lesquels les individus sont engagés. Or si les membres des minorités veulent défendre leur identité culturelle, n'est-ce pas parce que cette dernière est négligée, voire méprisée par les autres ? Comment peuvent-ils, dès lors, percevoir cette identité sans être influencé par le mépris social qu'ils subissent ? À cet égard, nous reprenons à notre compte la critique adressée par la philosophe canadienne Melissa Williams à Kymlicka. Elle admet avec lui que « l'appartenance culturelle affecte le sens même de notre identité et de nos capacités personnelles », mais souligne que ce sens change de nature si le groupe en question est marginalisé ou non. S'il ne l'est pas, la signification de l'appartenance est définie par le groupe lui-même ; elle procède de sa propre histoire et de ses valeurs distinctives. Mais s'il est marginalisé, cette signification « est aussi (et parfois seulement) définie depuis l'extérieur du groupe ». (...) L'objection de Williams consiste donc à souligner que la valeur de l'appartenance culturelle est loin d'être une production endogène quand il s'agit de groupes marginalisés. Cette valeur est indissociable des processus de différenciation symbolique et de stigmatisation sociale qui accompagnent généralement la confrontation entre majorité et minorités culturelles. (...) L'identité qu'il s'agit de défendre n'est pas une donnée qu'il faudrait rétablir dans son intégrité mais une référence nouvelle qu'il s'agit de renégocier. » (*ibid.*, pp. 148-149).

² GUERARD DE LATOUR [FFCM], p. 151. « Le conflit entre minorités et majorité culturelles ne relève pas seulement, comme le pense Kymlicka, d'une lutte politique que le droit doit dépasser, en vertu de principes rationnels et stables. Il procède aussi de normes collectives qui, lorsqu'elles ne sont pas respectées, poussent les membres d'une société à s'affronter. À ce titre, le conflit ne compromet pas en tant que tel l'existence d'une communauté de justification. On peut même dire qu'il en prouve paradoxalement l'existence, puisque ceux qui s'insurgent ont bel et bien intériorisé les normes qui les amènent à contester la légitimité de la situation présente. Et il nous semble important de souligner que cette intériorisation est culturellement située. Car c'est dans le cadre d'une certaine communauté de justification, historiquement établie, que les minorités s'opposent à la majorité. » (*ibid.*, p. 160).

³ « Pettit considère la défense des minorités culturelles comme une cause légitime que le néo-républicanisme est à même de justifier et de promouvoir. » (GUERARD DE LATOUR [VLRD], p. 25).

⁴ GUERARD DE LATOUR [LMPR].

en l'associant à des références culturelles exclusives, apparaît comme un risque structurel du républicanisme moderne. »¹

Certains néo-républicains se sont déjà attelés à résoudre une telle difficulté, essayant de retravailler la tradition républicaine et le sentiment d'appartenance pour inclure dans la communauté les citoyens de cultures différentes de celle de la majorité. Le travail n'est pas, selon Guérard de Latour, abouti. Les néo-républicains, et notamment Pettit et Maynor, insistent dans leur ensemble sur des solutions ayant recours à des politiques délibératives, permettant selon eux d'intégrer via la discussion les cultures « étrangères », qu'elles le soient pour des raisons juridiques ou symboliques. La co-émergence de l'autonomie au plan individuel et au plan collectif qui caractérise l'hypothèse néo-républicaine permettrait selon eux une telle inclusion de l'altérité. La délibération politique serait ainsi la voie privilégiée pour rendre le patriotisme plus inclusif. On peut s'accorder à Guérard de Latour pour trouver cette solution quelque peu irénique.

Guérard de Latour concède que « les situations de discrimination ethnique, raciste ou sexiste qui les motivent révèlent clairement la nature spécifique de la domination »² et que se défend l'analyse de Pettit en termes de *classes de vulnérabilités* qui « lient intimement les destins de leurs membres et qui justifient un combat collectif »³. En particulier, les politiques que requiert la cause communautaire (au niveau de la communauté dans son ensemble) doivent donc, selon Pettit, être conduites non seulement au niveau des individus mais également au niveau de la classe⁴.

Cette vision de la république accepte ainsi la constitution de groupes intermédiaires entre le citoyen et l'Etat. L'approche qu'en a Pettit est particulièrement subtile, puisque, comme le note Guérard

¹ GUERARD DE LATOUR [LMPR].

² GUERARD DE LATOUR [VLRD], p. 200.

³ L'analyse de la vulnérabilité de Garrau et Le Goff dans le cadre d'une théorie du *care* offre une critique de l'estime sociale proposée Pettit pour donner corps aux *classes de vulnérabilité*. Pour ce dernier, les mécanismes de distribution de l'estime reposent sur des normes qui récompensent les comportements « pro-sociaux », favorisant ainsi l'intégration sociale. « La main intangible » (« que Pettit définit comme une « pression douce mais constante qu'exerce le désir d'obtenir la considération d'autrui »), « opérateur de civilité », serait alors le stabilisateur social en évitant l'apparition de facteurs de vulnérabilité. Dans l'idée de main intangible Pettit et Brennan supposent « que les individus recherchent activement l'estime, qui est une ressource rare, d'un genre spécifique dans la mesure où elle n'est pas un bien associé à une action mais à une attitude. À ce titre l'estime présente une triple caractéristique : elle est évaluative, ce qui la distingue de l'amour et de l'affection ; comparative, ce qui la différencie de la reconnaissance ; et surtout directive, contrairement à l'admiration. C'est sans doute cette troisième propriété qui est la plus déterminante dans la mesure où elle donne lieu à la possibilité d'un usage normatif de l'économie de l'estime : la directivité renvoie à la dimension proactive de l'estime, au fait que les agents ajustent leur comportement dans le but d'accroître le degré d'estime dont ils bénéficient ou, au contraire, dans celui de diminuer la mésestime dont ils peuvent faire l'objet. Le second postulat de l'économie de l'estime est que cette dernière peut faire l'objet d'un échange réel : l'estime n'est pas simplement désirée, elle peut faire l'objet d'une demande et d'une distribution. » Les auteurs s'interrogent sur la tension entre le *conformisme normatif* impliqué par cette approche et l'idéal d'une démocratie de contestation. Surtout, pour elles, « il se pourrait que ce qui fasse défaut dans l'édifice néorépublicain, et rende compte de l'insuffisance des réponses institutionnelles au problème de la vulnérabilité, ce soit une réflexion sociologiquement moins pauvre sur les processus sociaux de vulnérabilisation et les formes concrètes que peut revêtir la domination. » (GARRAU et LE GOFF [VND]).

⁴ Guérard de Latour cite Pettit (dans *Républicanisme*) : « Dans une démocratie de contestation, il est absolument indispensable que les gens puissent former des coalitions autour d'identités collectives qui faisaient auparavant l'objet d'un refoulement, ou bien qu'ils puissent se mobiliser pour des causes qui auparavant n'avaient guère de visibilité ; il est donc indispensable qu'ils aient la possibilité d'amener l'opinion publique et la vie politique à se focaliser sur leur propre point de vue. » (GUERARD DE LATOUR [VLRD], p. 203).

de Latour, « la force normative de la solidarité morale que crée au sein d'un groupe vulnérable le refus de la domination » va venir conforter l'idéal de non domination au niveau global.¹ Une telle analyse semble là encore quelque peu relever d'un vœu pieu, mais Guérard de Latour reformule de manière crédible l'analyse : « La légitimité du multiculturalisme ne procède donc pas tant de droits culturels, censés rétablir l'égalité entre groupes, que de la lutte politique contre la domination. Elle requiert une « politique de la différence » qui encourage institutionnellement la mobilisation des groupes minoritaires, par exemple en mettant en place des formes de représentation politique spécifique. Le rôle crucial que joue la contestation dans la conceptualisation de la légitimité politique offre l'avantage d'actualiser la tradition républicaine. Elle suggère que la vertu civique ne dépend plus de la participation permanente des citoyens à la vie politique mais qu'elle se confond désormais avec la possibilité de dénoncer les situations de domination inédite à chaque fois que cela s'avère nécessaire. »² Néanmoins, cette approche ne remet pas en cause selon elle les principes néo-républicains qui, en matière de « sentiment d'appartenance »³, sont condamnés à favoriser la formation d'identités nationales exclusives, même lorsque celles-ci se veulent favorables au pluralisme des valeurs⁴.

Les autres néo-républicains sont d'ailleurs moins à l'aise que Pettit. Miller est plus ambigu – à la fois plus positif sur la détermination continue de ce que serait une société ouverte, au gré de nouvelles arrivées prenant part, à part égale, à la délibération collective, mais se demandant également ce que deviendrait ce collectif et s'il s'y reconnaîtrait lui-même⁵. Le « patriotisme civique » de Laborde de son côté identifie la culture politique d'une communauté à sa pratique délibérative (« We value our country because we value the particular character of its public debate »⁶). Dès lors, c'est au travers de la *culture politique* d'une communauté définie par sa pratique toujours en construction que l'inclusion se produit. Or, avec Laborde, Guérard de Latour constate qu'il ne suffit pas de jouir *formellement* des droits civiques, car cela n'interdit en rien d'être *de fait* exclu de la « représentation imaginaire de la patrie ». Dès lors, « le statut civique des gens peut pâtir de la façon dont les discours construisent l'identité collective ». La question du pluralisme

¹ « Cette solidarité, bien qu'elle naisse au sein des groupes dominés, est susceptible de s'étendre à l'ensemble de la communauté politique. En effet, plus les hiérarchies de classes, de sexes et de races tendront à s'effacer, plus la communauté « s'approchera du point de vue qui la verra ne plus constituer qu'une seule classe de vulnérabilité », où chaque citoyen sentira que son destin est lié à celui des autres. » (GUÉRARD DE LATOUR [VLRD], p. 201).

² GUÉRARD DE LATOUR [VLRD], pp. 204-205.

³ GUÉRARD DE LATOUR [RNRB].

⁴ « It is not enough to say that the ideal of non-domination is the common value upon which all citizens can and should agree, because shared identities are somehow independent from shared political values. So if political values cannot be confused with political identities, the "shared value neutralism" is not enough to solve the problem of ethnocultural pluralism in democratic nations. To put it differently, just as republicans should worry about the intolerant shift of any public discourse about the common good, they ought to be cautious about the exclusive cultural shape that the political sense of belonging might take. » (GUÉRARD DE LATOUR [RNRB]).

⁵ GUÉRARD DE LATOUR le cite : « Ideally, the process of change should consist in a collective conversation in which many voices can join. No voice has a privileged status: those who seek to defend traditional interpretations enter the conversation on an equal footing with those who want to propose changes. The conversation will usually be about specific issues: which language or languages should be given official status; which version of national history should be taught in schools; what changes, if any, should be made to the constitutional arrangements; and so forth. But behind these lies the wider question: what kind of people are we? » (GUÉRARD DE LATOUR [RNRB]).

⁶ Laborde s'appuie sur les analyses de Jeremy Webber (Cécile LABORDE (2002): "From constitutional to civic patriotism", *British journal of political science*, dorénavant [C2CP]).

culturel se pose donc à nouveau, notamment du fait que les nations se forment le plus souvent par un processus d'homogénéisation culturelle, ce qui ne peut que stigmatiser ceux qui en sont exclus.

Guérard de Latour trouve donc l'optimisme de Pettit quelque peu fragile. Elle met en avant le fait que les personnes au statut juridique incertain ne prendront pas part – ni formellement ni de fait – aux délibérations¹. Elle souligne également que les « étrangers » au plan symbolique vivront la même exclusion du débat, ou pour le moins qu'ils ne seront pas pris au sérieux. Les minorités étrangères, de langue étrangère, seront mécaniquement moins bien représentées. Enfin, elle souligne que rien n'est dit sur l'articulation entre délibération et contestation – le principe démocratique des néo-républicains, comme nous avons vu plus haut. Comment Pettit peut-il espérer selon elle que la dynamique universaliste de la discussion donne automatiquement accès au point de vue des groupes contestataires ? Ne serait-ce que parce que, ce faisant, le groupe à inclure cristallise son identité, car il ne s'agit plus de défendre ses intérêts mais son identité, et réduit d'autant les chances de succès². Au total, Guérard de Latour reste avec sa question adressée aux néo-républicains : « how does a political deliberation centred on the value of non-domination allow for an inclusive conception of political identity? »³

Selon elle, « les théories qui mettent l'accent sur la reconnaissance des minorités tendent en effet à être contre-productives : en accordant une valeur positive aux identités stigmatisées, elles contribuent malgré elles à les réifier et confortent de la sorte le processus d'ethnisation des différences. »⁴ Il faut élargir notre conception du *nous*, et envisager autrement notre *identité collective*. La « stratégie de désethnicisation de la république doit contribuer à la banaliser (*mainstreaming*) » sans pour autant revenir au modèle « indifférencié » ou « aveugle » de la citoyenneté que sacralisent les républicains français. » Elle reprend en effet à son compte la critique

¹ L'on peut reprendre sa critique adressée à Walzer à propos de la gestion du multiculturel par la discussion : « Walzer reconnaît que la communauté politique et les communautés culturelles ne coïncident pas toujours, mais il estime que leurs tensions doivent être réglées par un accommodement politique plutôt que par des protections juridiques. Or, une telle solution n'en est pas une puisque le caractère multinational d'une population la prive précisément de la base culturelle commune à partir de laquelle discuter. S'en remettre à la délibération politique revient donc à avaliser le rapport de forces, puisqu'en l'absence de représentations partagées, seul le vote permettra de trancher, favorisant automatiquement la majorité culturelle. » (GUÉRARD DE LATOUR [VLRD], p. 63).

² « That politics have an agonistic dimension is not a real problem as long as citizens fight about divergent interests but still identify with each other as members of the same political community. However, when contestation concerns cultural minorities, and more particularly ethnic minorities, oppositions are not about interests but about identities. Therefore, one can ask how a common political identity can arise if the contestation follows ethnic lines. » (GUÉRARD DE LATOUR [RNRB]).

³ GUÉRARD DE LATOUR [RNRB].

⁴ GUÉRARD DE LATOUR [LMPR]. « Or, si la justice politique se fonde sur l'institutionnalisation de la mésestime sociale, on peut douter de sa capacité à forger une société stable. Comment les membres d'une société donnée peuvent-ils être encouragés à se respecter les uns les autres par des principes de justice qui les incitent à se représenter leurs devoirs publics en termes de compensation d'intérêts privés ? Comment un tel respect peut-il être sincère à partir du moment où la logique compensatrice qui le motive instaure des hiérarchies sociales dévalorisantes ? Un tel problème devient particulièrement aigu quand on étend cette logique aux enjeux de la justice interculturelle, à la manière de Kymlicka. Les revendications des minorités culturelles, en effet, ne portent pas seulement sur le problème des inégalités économiques mais aussi sur celui des inégalités statutaires. Elles contestent plus que la répartition des ressources matérielles dans une société donnée, dans la mesure où elles s'attaquent aux hiérarchies symboliques et aux rôles sociaux qui motivent cette répartition. Dans ce cas, justifier les droits culturels en vertu du handicap subi et en insistant sur l'infériorité du groupe minoritaire risque de conforter le préjugé même qu'il s'agit de combattre. » (*ibid.*, pp. 184-185).

de Laborde faite aux républicains français¹. Il peut s'agir notamment de renforcer la visibilité sans tomber dans la reconnaissance.² Pour elle, interdire le port du voile dans les écoles publiques, symbole de l'institution « qui joue un rôle crucial dans la formation des futurs citoyens », c'est se priver « du moyen de sensibiliser les jeunes générations à la diversité religieuse de leur pays » et faire « obstacle à la banalisation d'une identité française et musulmane à laquelle aspirent nombre de descendants d'immigrés. Ils ont ainsi freiné l'élargissement de l'imaginaire national que leurs principes politiques auraient dû les amener à encourager. »³

Guérard de Latour veut donc construire un « multiculturalisme républicain »⁴ qui se distingue de ses variantes, en ce qu'il considère « la politique comme le moyen de résister à l'identification particulariste, et non pas de la reconnaître ». Elle cherche les « conditions d'émergence d'un nationalisme ethniquement diversifié » qui assume d'emblée la non-neutralité de l'espace social. Pour cela, elle va suivre la piste explorée par Cladis « qui considère l'œuvre de Durkheim comme une « défense communautarienne du libéralisme ».⁵

La reprise durkheimienne de Guérard de Latour

Guérard de Latour va approfondir la pensée de Durkheim, chez qui l'individualisme moral est à la source de l'ordre social, créant une forme de « solidarité organique », mais pour qui l'idée même d'individualisme est une construction sociale endogène⁶. Ainsi, « la thèse du « culte de l'individu » permet de mesurer la distance qui sépare le holisme durkheimien de l'atomisme rawlsien. Alors que Rawls fonde le respect dû à l'individu sur le point de vue de la raison individuelle, Durkheim le déduit des représentations collectives qui unissent une société donnée. Pour reprendre la

¹ « Chez les républicains français aussi, l'opposition du public et du privé joue un rôle clé dans la perception des revendications culturelles, quoique leur logique diffère sensiblement de celle des libéraux. L'insistance des républicains sur la nécessité de privatiser les revendications culturelles ne repose pas tant sur le souhait de protéger les individus des abus de pouvoir de l'Etat-nation que sur le souhait de préserver les liens civiques. Ils accusent en effet les politiques multiculturalistes de conforter l'obsession des individus pour leurs différences au lieu de cultiver chez eux le sentiment de ce qu'ils ont en commun et de ruiner à terme les bases de la solidarité politique. » (GUERARD DE LATOUR [VLRD], p. 21).

² « Quand les relations sociales, en effet, sont corrompues par des préjugés qui stigmatisent certaines catégories d'individus, le meilleur moyen de banaliser les identités discriminées consiste paradoxalement à les mettre en avant : c'est en renforçant la *visibilité* des minorités dans les lieux ou aux postes-clés dont elles étaient traditionnellement exclues qu'on favorise leur *invisibilité* en tant que groupe social discriminé. » (GUERARD DE LATOUR [LMPR]).

³ GUERARD DE LATOUR [LMPR].

⁴ « Il s'agit aussi d'envisager la capacité de la pensée républicaine à révéler les limites de la perspective libérale et à offrir sa propre voie pour relever le défi du multiculturalisme. » (GUERARD DE LATOUR [VLRD], p. 24).

⁵ GUERARD DE LATOUR [FFCM], p. 153. « L'originalité de Durkheim est donc d'avoir suggéré, dans *La Division du travail*, puis soutenu, dans son article sur les intellectuels, que le besoin de justice devient une sorte de « foi commune » pour les membres des sociétés modernes où elle prend la forme inédite du « culte de l'individu ». Dans ces sociétés où les individus diffèrent de plus en plus, « il ne reste plus rien que les hommes puissent aimer et honorer en commun si ce n'est l'homme lui-même ». En termes durkheimiens, la conscience collective, qui est au fondement du sentiment de solidarité, puisqu'elle définit les contours de ce qui est commun aux membres d'une société, ne disparaît pas avec la modernisation des rapports sociaux mais change de nature : loin d'imprégner l'ensemble de vie sociale et d'encadrer la plupart des comportements individuels par des traditions, elle se limite au respect de leur dignité et concentre sa force de coercition morale sur leurs droits fondamentaux. » (*ibid.*, p. 155).

⁶ « « L'individualisme » affirme Durkheim « est un produit social comme toutes les morales et toutes les religions. L'individu reçoit de la société même les croyances morales qui le divinisent ». (GUERARD DE LATOUR [VLRD], p. 188).

distinction proposée par Charles Taylor, le holisme de Durkheim concerne le « problème ontologique » et non le « problème des prises de position » (...). Une ontologie holiste n'est donc pas incompatible avec une prise de position libérale, comme l'indique la position durkheimienne qui cherche précisément à déduire la valorisation des libertés individuelles de l'évolution des liens communautaires. »¹ Cette ontologie issue de Durkheim est compatible selon Guérard de Latour avec les hypothèses de la théorie néo-républicaine. Dès lors, elle va articuler les deux.

Chez Durkheim, il n'y a du social, ou de groupes au sein de la société, que s'il y a à des règles qui contraignent les individus. En échange du respect de la règle, l'individu a un droit virtuel d'appartenance. La société ou le groupe *régule* ainsi sa communauté. En particulier « les conflits sociaux ne reflètent pas la concurrence d'intérêts individuels mais participent de l'émergence de nouvelles représentations collectives qui leur donnent sens. »² Ainsi, « la théorie durkheimienne des groupes secondaires invalide donc l'idée selon laquelle l'accomplissement du projet républicain requiert la « privatisation » des identités ethniques. Elle suggère au contraire que leur reconnaissance publique, loin de représenter une menace pour la démocratie, peut aider leurs membres à s'intégrer à la communauté des citoyens, non seulement en favorisant la lutte contre les préjugés de la population d'accueil à leur rencontre, mais aussi en leur offrant le milieu grâce auquel l'intériorisation démocratiques des normes peut être relayée. »³

En conclusion, Guérard de Latour récapitule : « premièrement, si le républicanisme que nous avons examiné est lui aussi libéral, il s'agit, à nos yeux, d'un libéralisme mieux fondé et cette démarche fondationnelle n'a rien de superflu. Proposer d'envisager la sphère publique démocratique à la lumière du modèle religieux élaboré par Durkheim permet en effet de dépasser les insuffisances de la conception libérale de la justice⁴. Le respect des droits individuels qui unit les citoyens des démocraties modernes ne repose pas exclusivement sur des principes procéduraux mais engage aussi le partage d'un bien commun qui a une portée culturelle dans la mesure où il implique l'intériorisation collective de certains symboles identitaires. Il ne suffit donc pas que le droit démocratique protège les cultures minoritaires pour instaurer une société multiculturelle. Sans s'assurer que le respect de la différence s'ancre aussi dans l'attachement à une même communauté politique, on risque au contraire de jeter les bases d'une société multicommunautaire. Le multiculturalisme républicain adopte à cet égard une position réellement originale sur la question de l'identité nationale. Tout en admettant la part d'ethnicité qui caractérise la nation démocratique, il ne se contente pas de l'analyser comme une forme de domination culturelle, à la manière de Kymlicka, et la considère plutôt comme l'espace commun d'un dialogue et d'une

¹ GUERARD DE LATOUR [VLRD], p. 194. « De plus, en pensant l'autorité des règles sociales à la lumière du modèle religieux, Durkheim suggère le caractère constitutif de cette dimension identitaire. Contrairement aux libéraux qui reconnaissent la valeur des appartenances communautaires, pour autant qu'elles puissent être révisées ou rejetées, il insiste sur le caractère sacré des règles sociales et ne considère donc pas comme « optionnelles » les identités collectives qu'elles contribuent à forger. » (*ibid.*, p. 196).

² GUERARD DE LATOUR [VLRD], p. 208.

³ GUERARD DE LATOUR [VLRD], p. 232. « La sociologie durkheimienne renforce la position néo-républicaine : non seulement elle confirme l'idée que la lutte des minorités procède d'« une seule et unique cause, solidaire, et non pas [de] la somme de causes individuelles », mais elle suggère en outre que l'individualisme moral est la norme qui les inspire, puisque ces mobilisations sont précisément motivées par les états pathologiques de la solidarité organique. » (*ibid.*, p. 201). « Loin d'être un signe de régression vers une solidarité de type mécanique, les revendications ethniques participent de la solidarité organique : c'est d'elle qu'elles tirent leur autorité morale et c'est elle qu'elles visent à renforcer. » (*ibid.*, p. 215).

⁴ « Le caractère sacré du fait moral permet de mettre en évidence sa dualité : de même que l'objet sacré est à la fois craint et aimé, les règles morales sont à la fois contraignantes et désirables : elles relèvent à la fois du devoir et du bien. » (GUERARD DE LATOUR [VLRD], p. 190).

identification évolutive. »¹ Ce faisant, Guérard de Latour inverse la hiérarchie du juridique et du politique. Contre Kymlicka qui formule de nouveaux droits pour régler devant la loi les rapports de force entre groupes culturels, sa vision de la république « part de la solidarité politique et ne dissocie pas la valeur des droits individuels du type de relation que les citoyens instaurent au sein d'un espace identitaire commun. »²

L'analyse de Guérard de Latour conteste en particulier l'interprétation culturelle et ethnique des violences urbaines dans les banlieues. « Loin d'exprimer une allégeance pour les communautés d'origine, elles participent de l'individualisme moderne et traduisent une demande de respect compromise par les dysfonctionnements de la solidarité nationale. L'ethnicité vient « remplir le vide laissé par une citoyenneté purement formelle lorsqu'elle est vécue dans une situation de marginalité. Elle constitue une sorte d'envers de la citoyenneté ». »³ Il n'y a là précise-t-elle, aucun angélisme, mais au contraire une vigilance dans l'analyse, en particulier « la réflexion sur le multiculturalisme favorise à tort une essentialisation des identités culturelles qui mène à des diagnostics et à des solutions erronées. Il est ainsi extrêmement dangereux d'analyser le terrorisme islamique en termes de distance culturelle. »⁴

Bessone : une compréhension politique de la tolérance

Autre voix insistante dans le débat récent sur le multiculturalisme, Bessone présente une discussion encore moins tendre que Guérard de Latour avec les idées de Kymlicka, soulignant l'essentialisme implicite et le manque de cohérence de l'idée de tolérance multiculturelle à laquelle ce dernier a recours⁵. Elle propose à la place de considérer la tolérance comme une question politique et non

¹ GUERARD DE LATOUR [VLRD], p. 298. « Il ne suffit pas en effet d'inciter les minorités à se mobiliser politiquement pour faire valoir leur point de vue, puisqu'elles sont précisément désavantagées par les mécanismes de la démocratie majoritaire. En outre, compléter le modèle électoral de la démocratie par une « position contestataire » (*contestatory standing*), comme le propose Pettit, n'est pas une garantie suffisante. Il semble injuste en effet de faire dépendre le respect dû aux minorités de leur capacité à défendre leur point de vue dans les termes que leur imposent les institutions mises en place par la majorité. » (*ibid.*, p. 205).

² GUERARD DE LATOUR [VLRD], p. 299. « Le multiculturalisme républicain cherche à modifier le processus lui-même, en créant les conditions d'émergence d'un nationalisme ethniquement diversifié. » (*ibid.*, p. 240).

³ GUERARD DE LATOUR [VLRD], pp. 216-217. « Bien sûr, quand les néo-républicains placent la contestation au cœur de la légitimité politique, ils pensent avant tout aux formes légales de cette dernière et cherchent à préciser la nature des institutions capables de la promouvoir. Les émeutes urbaines constituent de ce point de vue un cas limite de contestation sociale. Toutefois, la perspective sociologique nous permet d'élargir leurs réflexions à ce sujet, en privilégiant une approche non-atomiste des revendications sociales. Les analyses qui précèdent, parce qu'elles déduisent la contestation du type de la solidarité sociale plutôt que des droits de l'individu, ou encore parce qu'elles les associent à des représentations collectives plutôt qu'à des conflits d'intérêts, invitent à les envisager avec moins de suspicion. Elles suggèrent fortement que les revendications identitaires ne sont pas une menace pour la solidarité nationale, car elles en procèdent à leur manière. En exprimant la lutte de certaines catégories d'individus contre la domination qu'ils subissent, elles contribuent à réactiver les liens moraux de la nation démocratique. Loin d'écarter la communauté des citoyens en clans rivaux, elles peuvent donc participer à l'élargissement de ses frontières, à condition toutefois que ces formes inédites de contestation trouvent des relais institutionnels susceptibles de leur donner une portée politique. » (*ibid.*, 219).

⁴ GUÉRARD DE LATOUR [VLRD], p. 219.

⁵ « The article will argue that, despite Will Kymlicka's claims to the contrary, the concept of 'multicultural toleration' implicitly entails an essentialist concept of groups, which amounts to holding a negative 'permission', power-loaded conception of toleration and not a positive liberal 'respect' conception. » (Magali BESSONE (2013): "Beyond liberal multicultural toleration: A critical approach to groups' essentialism", *European Journal of Political Theory*, dorénavant [BLMT]).

pas culturelle. Ici encore, la non-domination de Pettit est convoquée, même si Bessone en revendique plutôt l'usage qui est celui de l'école critique de Francfort. Bessone positionne la tolérance chez Kymlicka comme s'opposant au modèle où la tolérance concerne les relations entre le gouvernement et les individus (le modèle « assimilationniste républicain »), celui où elle concerne les relations entre l'Etat et les groupes, celui où elle concerne les groupes entre eux et enfin celui où elle concerne les individus entre eux. « Unlike these, liberal multicultural societies promote a two-level toleration mechanism according to which state institutions tolerate groups, which in turn tolerate individuals. »¹ Cette approche pose au moins deux difficultés selon Bessone : d'une part, elle présuppose l'existence des groupes ; d'autre part, en pratique, la nécessité de dire au plan juridique qui appartient à un tel groupe en définit les contours et l'essentialise². Pour Bessone, le *quoi* définissant le groupe et le *qui* des membres du groupe sont les deux questions inévitables dans le multiculturalisme de Kymlicka qui engendrent les difficultés, d'autant qu'elles entraînent celle de savoir *qui* va dire ce *quoi* et ce *qui* : l'Etat ? Le groupe ? Les individus ?

Bessone part d'une définition de la tolérance sur laquelle la plupart des analystes s'accorde : il y a tolérance lorsqu'on a un désaccord profond *et* la possibilité d'intervenir *et* qu'on se retient de le faire³. Elle remarque que la seconde condition d'une telle définition nécessite qu'il existe effectivement un contexte dans lequel le pouvoir d'intervenir du « tolérant » pourrait s'exercer et que la troisième et dernière condition réclame de plus l'existence de « raisons » pour lesquelles il est décidé à se retenir d'intervenir. Elle reprend également la distinction de Forst entre une conception de type « permission » (une autorité ou la majorité donne permission à une minorité ou à ses membres de vivre selon ses propres croyances sous la condition que la minorité accepte la position dominante de la majorité), et une conception de type « respect » (« in which tolerating and tolerated parties recognize each other as political and moral equals, despite their profound cultural and ethical differences »⁴). Dans sa version « respectueuse », la tolérance est profondément reliée à une théorie étendue de la justice⁵. La version permissive en revanche va avec la perpétuation d'inégalités de statuts et doit donc être considérée également comme « répressive ». Les raisons de cette tolérance-là sont le plus souvent « pragmatiques et instrumentales » ; elles peuvent également reposer sur des principes (si la majorité juge *mal* de faire disparaître les croyances de la minorité). Elle contribue à produire l'identité minoritaire, et donc à la stigmatiser. Pour Bessone, la tolérance chez Kymlicka est de cette nature-là : elle essentialise les minorités et renforce la situation de domination.

Bessone suggère de ne pas construire l'idée de groupe sur la dimension culturelle, mais de la porter d'emblée sur le terrain politique, ne serait-ce que parce qu'ainsi l'on « dé-essentialise » ces groupes. Il ne serait plus question de chercher à donner un sens à des groupes « culturels ». Il s'agirait plutôt de s'intéresser directement à leur représentation politique (les églises, les organisations ou associations, etc.) qui sont d'emblée des agents politiques et de donner ainsi aux

¹ BESSONE [BLMT].

² « Even if the multicultural conception can admit a (relatively) fluid notion of groups, it is difficult for empirical multicultural politics to avoid essentializing groups. » (BESSONE [BLMT]).

³ « Toleration arises when a subject (individual or collective) who (1) strongly disapproves of the beliefs, attitudes or behaviours of the person/group tolerated, and (2) has the power to interfere with (prevent or repress) these beliefs, attitudes or behaviors, (3) refrains from such interference. » (BESSONE [BLMT]).

⁴ BESSONE [BLMT].

⁵ « since at its core lie the claims for a mutual toleration among citizens and for individual rights to one's sets of beliefs and practices. » (BESSONE [BLMT]).

groupes un statut d'agent impliqué de manière égalitaire dans une logique participative et narrative.¹

Bessone donne une dimension discursive à la demande de tolérance qui permet de l'inscrire dans le mécanisme délibératif propre à l'école de Francfort (voir plus loin). Les groupes, considérés comme agents politiques, participent à l'élaboration de la décision politique. Pour cela, il est nécessaire que leur discours soit compréhensible et donc qu'ils partagent a minima la même grammaire de la discussion politique que les autres participants². Dans une telle approche, les relations de domination ont vocation à disparaître et rendre obsolète la question même de la tolérance.

Bessone accentue l'approche constructiviste du social de Guérard de Latour³. Les questions ethniques en particulier sont pour elles à envisager sous cet angle. Le racisme doit être combattu en acceptant l'idée de race, bien sûr comprise comme une construction sociale et non comme un concept biologique⁴. Car ici aussi l'approche culturelle de la question n'est pas le bon chemin à retenir : « il est illusoire de croire que le glissement ou la traduction de la race en culture pourra à elle seule fournir une positivité au concept et créer un monde post-raciste où règnerait l'égalité raciale dans la reconnaissance partagée de la « diversité culturelle ». »⁵ Elle propose donc d'explicitier les catégorisations raciales « souvent masquées dans les esprits et les institutions », ce qui selon elle aurait des effets égalisateurs et émancipateurs. Sa démarche de déconstruction de ces catégories via leur visibilisation s'écarte des multiculturalistes, républicains comme libéraux égalitaristes, mais fait écho à Guérard de Latour.

Son approche dépoussière certaines bien-pensances et permet également d'aborder la question actuelle des migrants en Europe. Pour cela, elle s'attaque à l'idée d'hospitalité, métaphore particulièrement reprise sur ce sujet, pour en montrer les sous-jacents peu avouables⁶. Pour elle,

¹ « Groups should be envisaged as political participatory subjects and equal narrative partners, not mere conditions of choice or coherent collective entities represented by a single spokesperson claiming special rights or exemptions and enclosing and silencing various minority branches. In this manner, groups are conceived of as parts of the pre-reflection and elaboration of the norms and procedures of the general structure of a tolerant qua respectful society. This conception is distinctively not multicultural, because it insists on the difference between a cultural and a political setting and also insists that the issue of toleration fundamentally concerns the political dimension, as opposed to the 'merely cultural'. » (BESSONE [BLMT]).

² « What the article suggests is that toleration can be a very efficient conceptual instrument in a critical theory of justice, if, and only if, it is understood as a claim made by political groups, or groups conceived of as, primarily, political agents. This claim decisively concerns equality – i.e. it is a claim for an equal participation of all members of a political community to political decisions. » (BESSONE [BLMT]).

³ Voir le numéro thématique de *Terrains/Théories* qu'elle coédite : Magali BESSONE, Alexis CUKIER, Christian LAZZERI et Marie-Claire WILLEMS (Eds.) (2015) : « Identités et catégorisations sociales », *Terrains/Théories*, dorénavant [I&CS]. « Toute revendication de reconnaissance des identités qui prétendrait se fonder sur des substrats naturels viserait seulement la restauration d'identités socialement constituées dans lesquelles la demande de reconnaissance contribuerait à s'enfermer, renforçant ainsi les processus dominants de codification sociale. En ce sens, les stratégies efficaces de conflit ne peuvent consister que dans la « déconstruction » des identités assignées afin de déjouer les processus de catégorisation. » (*ibid.*)

⁴ Magali BESSONE (2013) : « Précis de Sans distinction de race? Une analyse critique du concept de race et de ses effets pratiques », *Philosophiques*, dorénavant [SDDR]. Voir également son analyse de du Bois : Magali BESSONE (2006) : « Le « peuple noir » comme « test concret des principes de la grande république » : W. E. B. Du Bois et la réélaboration de l'idéal américain de sympathie », *Raisons politiques*, dorénavant [LPN].

⁵ BESSONE [SDDR].

⁶ Magali BESSONE (2015) : « Le vocabulaire de l'hospitalité est-il républicain ? », *Éthique publique - Revue internationale d'éthique sociétale et gouvernementale*, dorénavant [LVHR]. « Le vocabulaire de l'hospitalité

la logique de « l'hospitalité » découple le politique et l'éthique, de façon à laisser fermée la sphère politique aux « étrangers » : « si les citoyens français sont gouvernés au nom d'exigences politiques de *justice*, les étrangers, eux, relèvent uniquement d'obligations éthiques d'*hospitalité*. »¹ Bessone suggère de renoncer à ce paradigme et à l'inverse de « déséthiquer » et de re-politiser le statut de la citoyenneté républicaine indépendamment de la question de l'appartenance territoriale originelle. »² Pour elle, la participation est le critère d'appartenance politique à la république et non le territoire³. « Ainsi, le « nous » du « chez nous » doit pouvoir être révisé en permanence par la manière dont les droits politiques du citoyen sont informés par des expériences inédites, qui ne pouvaient être traduites dans la formulation initiale des droits. »⁴

La reconnaissance et l'estime

Pour clore ce chapitre, il nous faut approfondir l'idée de reconnaissance, qui a été depuis les années 1980 l'un des thèmes les plus progressistes en philosophie politique. Taylor, Honneth, Fraser, mais aussi Ricœur et Abel ont apporté chacun une lecture différente du terme, du fait notamment d'anthologies sous-jacentes différentes. Il paraît dès lors important de clarifier son usage et sa potentialité politique. Au long de ce bref parcours, comme en creux, apparaîtra le thème de l'estime.

Taylor

Pour Taylor, même si sa vision a évolué dans le temps concernant l'accueil qu'une société doit offrir à la différence, la pluralité et la reconnaissance de cette dernière est inscrite dans l'idée même du vivre-ensemble. Elle est dans ses écrits les plus récents proche de la pluralité libérale qui réclame une neutralité de l'Etat face à ces différences là où son communautarisme initial réclamait un socle commun de valeurs pour permettre une intégration.

Taylor explique « la préoccupation moderne d'identité et de reconnaissance » par « l'effondrement des hiérarchies sociales qui avaient pour fondement l'honneur ». Son acception du terme « honneur » (« au sens de l'Ancien Régime ») renvoie à l'existence d'inégalités (tout le monde ne peut en être doté). La notion moderne de dignité présente l'avantage d'être « universaliste et égalitaire ». Pour Taylor, « les formes de reconnaissance égalitaire ont été essentielles à la culture démocratique. »⁵ L'identité individuelle, « individualiste », qui apparaît à la fin du XVIII^e siècle fait apparaître un « idéal d'authenticité » qui met chacun en situation d'être humain à sa manière

est massivement employé dans la « philosophie publique » française républicaine (Laborde, 2008) pour penser les questions d'immigration, au point qu'on a pu considérer qu'il s'est constitué en « nouveau paradigme » au cours des années 1990. (...) Mon hypothèse est que son usage est un symptôme de la conversion, systématiquement accomplie par le républicanisme, des principes politiques de justice en obligations éthiques lorsqu'il est question de migrations. » (*ibid.*).

¹ BESSONE [LVHR].

² BESSONE [LVHR].

³ « Il s'agit de déconstruire l'essentialisme ou le naturalisme de l'appartenance, du « chez soi » comme circonstance territoriale objective de justice, en proposant une approche de la citoyenneté comme engagement politique actif, comme volonté exprimée de participer à la définition même de la citoyenneté, qu'on soit d'ici ou d'ailleurs. » (BESSONE [LVHR]).

⁴ BESSONE [LVHR].

⁵ Charles TAYLOR (1992) : *Multiculturalisme - Différence et démocratie*, Champs/Flammarion, dorénavant [MDD], pp. 43-44.

propre (« chacune de nos voix a quelque chose d'unique à dire »¹). Pour Taylor, cette identité propre à chacun ne s'élabore pas dans « l'isolement », bien au contraire : « je la négocie par le dialogue, partiellement extérieur, partiellement intérieur, avec d'autres »².

Taylor à partir de ce constat met en exergue la difficulté qu'apporte « l'ensemble prétendument neutre de principes de dignité politique aveugles aux différences » et qui est de fait « le reflet d'une culture hégémonique » au détriment des minorités³. La réponse républicaine et le principe rousseauiste « d'égale dignité » est pour Taylor « défectueux » car il réclame « une unité de dessein très serrée qui semble incompatible avec toute différenciation »⁴. Le libéralisme suggéré est alors tel qu'il « ne peut ni ne doit revendiquer une neutralité culturelle complète ».⁵ Dans la perspective taylorienne, toute revendication communautariste devrait être entendue et entraîner une « étude réelle de la culture » et de ses contributions potentielles, avec la difficulté de la distance qui peut nous en séparer et le nécessaire « mélange des horizons » que son acceptation impliquera. La question chez lui n'est pas tant celle du « respect » des différences que de l'appréciation des particularités. Il ne s'agit pas pour chacun seulement d'être reconnu comme un citoyen à part égale mais d'être reconnu en tant que ce qu'il est avec et pour ses différences.

A partir de 1995 toutefois, Taylor opte pour une vision plus en ligne avec l'idée de neutralité de l'Etat, comme le montre Gagnon⁶. « Selon la politique de la reconnaissance, énoncée en 1992, les identités demeuraient tributaires des délibérations démocratiques d'une communauté singulière ». Ces délibérations étaient fondées chaque fois par une vision du bien commun culturellement et historiquement situé. « La diversité devait donc être l'objet d'une reconnaissance publique pour avoir des effets structurants dans la société ». Après 1995, Taylor reconsidère cette vision statique de la tradition : « c'est dorénavant la diversité qui structure les contours des délibérations collectives. »⁷ Le libéralisme procédural est, « comme l'écrit Taylor, le modèle qui, sans être sans forme d'exclusion, s'est néanmoins montré le plus inclusif des modèles politiques connus à ce jour. (...) le consensus par recoupement est devenu pour le philosophe le fondement de la cohésion politique à l'intérieur même de l'État démocratique libéral »⁸.

Honneth

Assez loin de ce libéralisme là, Honneth avait théorisé la reconnaissance de son côté à partir de l'approche de Hegel, où une conscience n'est pleinement réalisée que lorsqu'elle se reconnaît dans une autre conscience. Honneth souhaitait dépasser l'idée de vulnérabilité d'Habermas qu'il jugeait trop contrainte par la médiation du langage. Pour Habermas, le développement de l'autonomie, multidimensionnelle, passe par le social et fait apparaître en retour la vulnérabilité (« Les êtres humains sont vulnérables en ce qu'ils sont individués par la seule voie de la socialisation »).⁹ Honneth voulait inscrire dans l'élaboration même du social des facteurs relevant

¹ TAYLOR [MDD], p. 47.

² TAYLOR [MDD], p. 52.

³ TAYLOR [MDD], pp. 62-63.

⁴ TAYLOR [MDD], p. 71.

⁵ TAYLOR [MDD], pp. 85-86.

⁶ Bernard GAGNON (2012) : « Du communautarisme à la neutralité libérale : Un tournant radical dans la pensée politique de Charles Taylor », *Politique et Sociétés*, dorénavant [DCNL].

⁷ GAGNON [DCNL].

⁸ GAGNON [DCNL].

⁹ Garrau et Le Goff citent Habermas « La personne ne forme un centre intérieur que dans la mesure où elle s'aliène en même temps à des relations interpersonnelles mises sur pied communicationnellement », ce qui

de cette fragilité. Plutôt donc qu'une théorie de la discussion, c'est une théorie de la reconnaissance qui doit servir de cadre au concept de vulnérabilité. Il a construit alors l'essentiel de son cadre d'analyse sur l'idée de reconnaissance¹ et a conservé cette grille de lecture jusqu'à aujourd'hui. D'inspiration hégélienne, sa pensée est celle d'une société conflictuelle animée par une lutte pour la reconnaissance. Celle-ci opère en trois lieux : l'individu, la personne et le sujet du droit, et prend trois formes : l'amour, le droit et la solidarité, ou ce qu'Honneth avec Hegel nomme la confiance, le respect et l'estime et, dans ses écrits plus récents : l'amour, l'égalité et le mérite².

Dans le Hegel de la période Iéna, l'intersubjectivité est explicite et la reconnaissance prend un caractère d'emblée pratique et social. La « lutte » pour la reconnaissance est considérée comme première dans l'établissement de ce social, avant même que puisse être développée toute question de contractualisation et même avant la lutte pour la survie que décrit Hobbes.³ Cette lutte pour la reconnaissance se développe à trois niveaux, considérés comme successifs, et qui conduisent à l'amour, le droit et la solidarité. Cette dernière est définie comme une sympathie pour les différences, les particularités individuelles, des autres. Chez Honneth la dimension sociale prime⁴ et la visée de voir reconnaître ses capacités par les autres est médiatisée par les institutions et les normes qui sont susceptibles d'évoluer dans le temps, ce qui confère aux luttes pour la reconnaissance le rôle stratégique de moteur de ces évolutions, c'est la « thèse selon laquelle le changement structurel dans une société déterminée ne peut s'expliquer que par l'impulsion donnée par telle ou telle lutte pour la reconnaissance »⁵. Honneth en « tire la conclusion que nous devrions orienter aujourd'hui une éthique politique ou une morale sociale en fonction des trois principes de la reconnaissance qui indiquent, dans nos sociétés, quelles attentes légitimes peuvent constituer l'exigence de reconnaissance de soi de la part des autres membres de la société. »⁶

« explique une mise en péril presque constitutionnelle et une faiblesse chronique de l'identité qui préexiste même à l'intégrité manifeste de l'intégrité du corps et de la vie » (GARRAU et LE GOFF [VNDA]).

¹ Axel HONNETH (1992) : *La lutte pour la reconnaissance*. Éditions du Cerf, dorénavant [LLPR].

² « Rappelons brièvement le contenu de ces trois sphères : le premier domaine est celui de l'intimité, où le sujet trouve la satisfaction de ses besoins affectifs. La satisfaction de ses premiers besoins physiques et affectifs donne au sujet la confiance en soi qui constitue la condition d'une autonomisation sociale réussie. D'un point de vue normatif, cette première sphère définit un premier ensemble de prescriptions relatives au respect du corps et de l'affectivité des personnes. La deuxième sphère est celle de la reconnaissance juridique de l'égale dignité des personnes. Quand elle est obtenue, elle fournit à l'individu le respect de soi par lequel il se perçoit comme un sujet moral pleinement compétent. Lorsque cette reconnaissance est refusée, surgit la revendication classique d'un élargissement de la sphère des droits à des populations et des individus qui en restent jusqu'à présent exclus. Enfin, la troisième sphère est celle de la reconnaissance de la contribution individuelle à la division sociale du travail. Si une telle reconnaissance est obtenue, elle confère à la personne les conditions intersubjectives de l'estime de soi. » (Jean-Philippe DERANTI et Emmanuel RENAULT (2010) : « Éthique ou politique de la reconnaissance ? », in H. BENTHOUMAMI et C. MIQUEU (Eds.), *Conflits et démocratie. Quel nouvel espace public ?*, L'Harmattan, Collection Pouvoirs comparés, dorénavant [EOPR], pp. 183-184).

³ Axel HONNETH (2004) : *La théorie de la reconnaissance : une esquisse*, Revue du MAUSS, dorénavant [LTDR].

⁴ « Ainsi chaque sujet humain est-il fondamentalement dépendant du contexte de l'échange social organisé selon les principes normatifs de la reconnaissance réciproque. (...) Ce qu'il y a de juste ou de bon dans une société se mesure à sa capacité à assurer les conditions de la reconnaissance réciproque qui permettent à la formation de l'identité personnelle – et donc à la réalisation de soi de l'individu – de s'accomplir de façon satisfaisante. » (HONNETH [LTDR]).

⁵ HONNETH [LDTR].

⁶ « Il s'agit selon [lui] des trois principes institutionnalisés de l'amour, de l'égalité et du mérite qui, pris ensemble, déterminent ce qu'aujourd'hui, nous devons comprendre sous le terme de justice sociale. » (HONNETH [LDTR]).

L'individu doit être considéré dans ses trois formes (du plus individuel au plus socialisé) pour la formation même de son identité, qui passe par des relations intersubjectives¹. Le Hegel d'Iéna est ici mobilisé mais surtout le pragmatisme de (George Herbert) Mead² qui avait proposé une psychosociologie intégrant la reconnaissance tant dans la constitution du soi que dans celle du social. Chez Mead, l'essentiel est dans la dynamique qui permet aux individus de s'estimer au travers de la reconnaissance par la collectivité de leur rôle au sein de cette collectivité (sous condition que la singularité de celui qui tient le rôle est identifiée et non « masquée » par le rôle). Honneth ne reprend pas toute l'endogénéité de la dynamique décrite par Mead : il ne développe pas celle qui concerne la constitution du soi et se concentre sur celle propre au social, ne considérant surtout comme impact en retour du social que la part vulnérable de chacun³. Honneth garde l'idée que chaque individu accède à la reconnaissance quand son rôle social – et sa singularité – sont reconnus par les autres acteurs sociaux ; il conserve également celle que les interactions pratiques recouvrent un enchevêtrement permanent et étroit de l'individuel et du social. Mais « la » reconnaissance est désormais celle de Hegel, qui constitue une cible normative. La lutte pour la reconnaissance ne vise plus seulement tel ou telle marque de manque de respect, mais plus globalement un ordre social « juste ». De fait ce n'est pas exactement l'individu qui est motivé ainsi, mais le fait que cette lutte-là, si de fait elle met en jeu le combat pour une injustice qui conduit à une société plus juste, soit alors porteuse de cette visée. L'on comprend ici que l'individu cède la place à l'Histoire comme acteur.

La reconnaissance n'a lieu chez Honneth qu'au travers de valeurs qui sont exogènes aux rôles et fonctions au sein de la collectivité qui, chez Mead suffisaient, dès lors qu'elles étaient remplies ou tenus, à susciter le respect des autres et donc de soi. Le système de valeur étant celui de la classe dominante, l'aspiration à la reconnaissance entraîne une « lutte pour la reconnaissance ». Cette lutte devient alors un véritable moteur de la construction sociale, un principe dynamique⁴, redonnant un sens à l'Histoire « après Marx ».

Dual de cette lutte pour la reconnaissance, l'estime permet à Honneth de définir l'idée de solidarité dès lors qu'elle est réciproque, en faisant de celle-ci autre chose qu'une simple tolérance passive. Dès lors, Honneth peut se donner un critère pour l'action politique, qui doit viser à instaurer une société sans mépris et développant l'estime mutuelle entre ses membres. Les principes de justice sont clairs : « Ce qu'il y a de juste ou de bon dans une société se mesure à sa capacité à assurer les

¹ « J'ai défendu la thèse selon laquelle l'attente normative que les sujets adressent à la société s'oriente en fonction de la visée de voir reconnaître leurs capacités par l'autrui généralisé » ; « la formation de l'identité individuelle s'accomplit au rythme de l'intériorisation des réactions adéquates, socialement standardisées, à l'exigence de reconnaissance auxquelles le sujet est exposé : l'individu apprend à s'appréhender lui-même à la fois comme possédant une valeur propre et comme étant un membre particulier de la communauté sociale dans la mesure où il s'assure progressivement des capacités et des besoins spécifiques qui le constituent en tant que personne grâce aux réactions positives que ceux-ci rencontrent chez le partenaire généralisé de l'interaction. » (HONNETH [LLPR]).

² Grand ami et collègue de Dewey au tournant du XX^{ème} siècle, avec lequel il partageait l'idée du pragmatisme dans le réformisme social et de l'expérimentation sociale (Jean-François COTE (2015) : Du pragmatisme de George Herbert Mead à la sociologie de Chicago : « les prolongements d'une vision kaléidoscopique de la société », *SociologieS*, dorénavant [PGHM]).

³ Voir l'analyse de Santarelli par exemple (Matteo SANTARELLI (2016) : « L'estime de soi : un cas particulier d'estime sociale ? », *Terrains/Théories*, dorénavant [EdS]).

⁴ « la thèse selon laquelle le changement structurel dans une société déterminée ne peut s'expliquer que par l'impulsion donnée par telle ou telle lutte pour la reconnaissance. » (HONNETH [LTDR]).

conditions de la reconnaissance réciproque qui permettent à la formation de l'identité personnelle – et donc à la réalisation de soi de l'individu – de s'accomplir de façon satisfaisante. »¹

Comme le soulignent Deranti et Renault, les valeurs qui sont celles de la classe dominante et qui conditionnent la reconnaissance en un lieu et à un moment donné n'ont comme seule méta-évaluation que ce que les luttes futures en diront². Il ne faut plus, nous semble-t-il, interpréter cet aspect comme une dynamique endogène comme le suggéraient les travaux de Mead, mais plutôt comme un dévoilement de ce qui serait, dès lors, « bon ». Dans la logique d'Honneth, « la définition de la justice sera ainsi cherchée dans une analyse de l'expérience de l'injustice plutôt que par une reconstruction de nos intuitions en matière de justice ou par une explicitation des règles des discours de justification. »³

Pour Deranti et Renault, Honneth s'écarte comme Foucault de la phénoménologie et de l'herméneutique, des médiations symboliques et d'une théorie de l'action, pour aller vers une « pragmatique transcendantale », correspondant à « un tournant systémique dans la théorie critique ». « Selon une inspiration habermassienne, [Honneth] réinterprète cette conflictualité dans une perspective normative, de sorte que les intérêts des individus et des groupes impliqués dans le conflit sont appréhendés comme des revendications d'ordre moral. »⁴ Au total, que son point de départ soit Mead ou Dewey, deux pensées proches du cadre qui est le nôtre, l'aboutissement théorique d'Honneth est loin de notre approche, la dynamique du « système » social ayant perdu toute endogénéité.

Ricœur

Ricœur présente son analyse de la reconnaissance pour partie en opposition à Honneth, sur d'autres arguments que les nôtres : il veut voir l'aspect heureux de la reconnaissance et l'oppose « à ce jeu de dupes, à cette demande infinie qui fait le malheur des hommes » qui constitue la reconnaissance chez Hegel⁵. Des trois grands champs de signification du terme : 1/ la

¹ « J'en tire la conclusion que nous devrions orienter aujourd'hui une éthique politique ou une morale sociale en fonction des trois principes de la reconnaissance qui indiquent, dans nos sociétés, quelles attentes légitimes peuvent constituer l'exigence de reconnaissance de soi de la part des autres membres de la société. Il s'agit selon moi des trois principes institutionnalisés de l'amour, de l'égalité et du mérite qui, pris ensemble, déterminent ce qu'aujourd'hui, nous devons comprendre sous le terme de justice sociale. » (Honneth [LTDR]).

² « Dans le dernier chapitre de son ouvrage majeur, *La Lutte pour la reconnaissance*, Honneth définit la dimension formelle de sa « conception de l'éthicité » en un sens très précis : il souligne l'incapacité du théoricien à offrir une interprétation substantielle du critère structurel de la reconnaissance. La formalité du modèle de vie éthique est synonyme d'une sorte d'agnosticisme politique qui renvoie aux « luttes sociales à venir » le soin de trancher. » (DERANTI et RENAULT [EOPR], p. 177).

³ DERANTI et RENAULT [EOPR], p. 180.

⁴ DERANTI et RENAULT [EOPR], p. 182 et p.183.

⁵ On peut être surpris qu'à ce titre il s'attarde sur la cérémonie du don et de la dynamique don/contre don, qui n'apparaît heureux selon nous qu'en le détournant via la logique paulinienne de l'abondance ouvrant à la gratitude. Certes, on peut s'accorder avec Ricœur à refuser la lecture de Levi-Strauss, et considérer que la séquence don/contre don ne renvoie à aucune grandeur autre que la simple symbolisation d'une relation instituée et pérenne. Elle n'en reste pas moins une mécanique implacable soustrayant toute possibilité de variation. Comme l'indique Loute : « Le don cérémoniel réciproque semble difficilement pouvoir être rapproché des états de paix que Ricœur définit à travers le concept d'agapè, don sans attente de retour. Le don cérémoniel réciproque entre groupes dans les sociétés traditionnelles, s'il est généreux, reste agonistique. » (Alain LOUTE (2010) : « Paul Ricœur et Marcel Hénaff: don, réciprocité et mutualité », *Teoria e Critica della Regolazione Sociale*, dorénavant [PRMH]).

reconnaissance-identification – Identifier, distinguer, ... 2/ *la reconnaissance de soi* – Assumer ses actes, sa responsabilité, reconnaître ses fautes et ses dettes, ... 3/ *la reconnaissance mutuelle* – Remercier, gratitude et réciprocité, ... Ricœur n'en écarte aucun, ce qui va justifier la divergence d'avec Honneth. Chez Ricœur en effet, il faut d'abord reconnaître pour, peut-être, être reconnu¹. Bien sûr, Ricœur fait de ce point une composante éthique, mais pas seulement, car la nécessité de se reconnaître passe par la reconnaissance des autres.

A suivre Ricœur, la reconnaissance est d'une certaine façon l'autre mot pour le jeu réflexif du soi et de l'autre². Tout le travail de *Soi-même comme un autre* est repris dans le *Parcours de la reconnaissance* sur lequel Ricœur nous entraîne. Parfois Ricœur s'en écarte, pas forcément pour le meilleur selon nous, que ce soit dans la volonté d'intégrer les capacités de Sen ou l'analyse du don de Mauss. En revanche, son analyse des « ordres de reconnaissance » de Ferry et des « cités » de Boltanski et Thévenot³ (à comprendre dans la même logique que les « sphères » de Walzer) ouvre à un pluralisme des ordres de justification propres à chaque cité que n'explicite pas Honneth. La reconnaissance de l'autre et la propre demande de reconnaissance de chacun doit accepter ces distances incommensurables entre les systèmes de justification propres à chaque cité.

Dans la perspective éthique qu'il se donne (« visée de la vie bonne, avec et pour les autres, dans des institutions justes »), Ricœur, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, souligne l'importance de l'institution comme lieu de passage du proche au lointain, du toi au chacun⁴. Ces différentes catégories pourraient suggérer une proximité du triptyque d'Honneth, mais, contrairement à ce dernier, il ne sépare pas aussi nettement ce qui relève du droit et ce qui relève de la collectivité. L'estime de soi chez Ricœur est nécessairement en regard des autres, au sein d'une collectivité, sachant que la réflexivité chez Ricœur est forcément intermédiée par les autres et les institutions, symboliques ou non (la médiation continue de formes interpersonnelles d'altérité et de formes institutionnelles d'association).⁵ D'une certaine manière, l'estime de soi comprend la visée morale de nos actions⁶. Ici, cette visée morale est la nôtre, non celle de la classe

¹ C'est notamment l'analyse qu'en propose Marcelo (Gonçalo MARCELO (2011) : « Paul Ricœur and the utopia of mutual recognition », *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies*, dorénavant [TUMR]).

² Par certains aspects, l'on retrouve les idées du premier Taylor, lorsque Ricœur remarque qu'on ne désire pas une reconnaissance vide mais la reconnaissance de nos aptitudes, de notre utilité, de notre spécificité.

³ Luc BOLTANSKI et Laurent THEVENOT, *De la justification : les économies de la grandeur*, Gallimard, dorénavant [EDLG].

⁴ « Que l'organisation des systèmes sociaux soit la médiation obligée de la reconnaissance, cela doit être affirmé à l'encontre d'un communautarisme personnaliste qui rêverait de reconstruire le lien politique sur le modèle du lien interpersonnel illustré par l'amitié et l'amour. » (RICŒUR [LJ1], p. 36).

⁵ « Estime de soi et sollicitude ne peuvent se vivre et se penser l'une sans l'autre. Dire soi n'est pas dire moi. Soi implique l'autre que soi, afin que l'on puisse dire de quelqu'un qu'il s'estime soi-même comme un autre. » (Ricœur [LEC1], p. 260). Selon lui, le souci de soi fait implicitement référence à un « toi aussi ». « Mais le souci de soi est-il un bon point de départ ? Si j'insiste, (...) c'est précisément pour souligner que le terme « soi » que j'aimerais associer à celui d'« estime » au plan éthique fondamental, (...) ne se confond aucunement avec le moi, donc avec une position égologique que la rencontre d'autrui viendrait nécessairement subvertir. Ce qui est fondamentalement estimable en soi-même, ce sont deux choses : d'abord la capacité d'agir intentionnellement ; c'est ensuite la capacité d'introduire des changements dans le cours des choses, de commencer quelque chose dans le monde, bref, la capacité d'initiative. En ce sens, l'estime de soi est le moment réflexif de la praxis : c'est en appréciant nos actions que nous nous apprécions nous-mêmes comme en étant l'auteur, et donc comme étant autre chose que de simples forces de la nature ou de simples instruments. » (RICŒUR [LJ1], p. 259).

⁶ « Il y a un lien d'implication mutuelle entre l'estime de soi et l'évaluation éthique de nos actions qui visent à « la vie bonne » (au sens d'Aristote), comme il y a un lien entre le respect de soi et l'évaluation morale de

dominante comme chez Honneth. Bien sûr, elle ne peut en faire abstraction¹. Mais elle oblige à faire ce détour à partir de soi, non dans une compréhension « passive » de la reconnaissance d'autrui. « Nous nous estimons nous-mêmes comme capables d'estimer nos propres actions, nous nous respectons en ce que nous sommes capables de juger impartialement nos propres actions. Estime de soi et respect de soi s'adressent ainsi réflexivement à un sujet capable. »² L'estime de soi et le respect, la reconnaissance de soi comme sujet du Droit passent par la médiatisation des autres, ce qui, implicitement, entraîne leur reconnaissance comme autres sujets du Droit, et de fait leur estime et leur respect.

La dynamique de la constitution du social ne se limite pas chez Ricœur à la grille de lecture de la reconnaissance. L'enjeu est l'inscription de soi dans une identité collective – à ce stade, on peut effectivement redéployer Mead ou Honneth – mais dans une perspective de soupçon qui pèse toujours sur ce « nous » qui se constitue. Bien sûr, nous sommes dupes de ces identités collectives, mais pour partie seulement. Et « cette dynamique d'idéologisation de l'identité collective » qui, comme l'analyse Loute, « conduit à l'occultation de toute autre histoire possible : « Raconter un drame, c'est en oublier un autre »³ »⁴, si elle est nécessaire pour pouvoir y inscrire sa propre histoire, n'en est pas moins aussi fragile. Il faut demeurer critique de la « pensée critique » elle-même (celle de l'Ecole de Francfort notamment), ce à quoi s'emploie Ricœur, même si cette critique n'est pas aussi explicite que ce que Loute demanderait⁵.

Ainsi, l'outil de l'identité narrative permet à Ricœur de penser différents niveaux d'enchevêtrement, notamment dans le cas simple d'une personne, dans un groupe comme au sein d'une communauté. « Simple », car l'appartenance est multiple et c'est pour chacun des groupes concernés que le travail réflexif et nécessairement partagé d'inscription par cette personne de son histoire, elle-même constitutive en partie du groupe, dans l'histoire du groupe et dans l'histoire de la communauté, et de l'histoire du groupe dans et avec celle de la communauté, est chaque jour à élaborer. Comme l'indique Loute, ce travail individuel se traduit aussi en retour par des « comportements » du *nous* de résistance à des modifications. Cette vision « interactionniste » nous paraît plus riche pour penser la reconnaissance que celle proposée par Honneth. D'autant qu'elle n'exclut en aucune manière les « luttes pour la reconnaissance » ni la nécessité de penser

ces mêmes actions soumises à l'épreuve de l'universalisation des maximes de l'action (au sens de Kant). Ensemble, estime de soi et respect de soi définissent la dimension éthique et morale du soi, dans la mesure où ils caractérisent l'homme comme sujet d'imputation éthico-juridique. » (RICŒUR [LJ1], pp. 32 et 33).

¹ Il y a bien sûr une revendication de singularité dans cette estime de soi ricœurienne, celle de pouvoir être entendu et reconnu lorsque je dis « me voici ». Cette revendication passe par un « conflit ouvert entre réflexivité et altérité. » qui fragilise l'estime de soi. Ricœur fait notamment référence aux identifications nécessaires à des figures qui relèvent d'un champ qui est externe au soi, de l'imaginaire social, par exemple. Il fera le lien avec le surmoi de la théorie freudienne. (RICŒUR [LJ2], p. 95).

² RICŒUR [LJ1], p. 33.

³ RICŒUR [MHO], p. 109.

⁴ Alain LOUTE (2012) : « Identité narrative collective et critique sociale », *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies*, dorénavant [INCS].

⁵ « Comment s'assurer que l'intervention critique n'est pas motivée par une volonté de puissance ? Quelle forme d'autolimitation permettrait-elle au critique théorique de s'assurer que son discours critique ne se mue pas en discours idéologique qui prétend dire le tout de la réalité sociale ? Garder et maintenir « vivante » la querelle des historiens ou des critiques théoriques suffit-il à lutter contre ce risque d'exercice d'une forme de violence symbolique ? » (LOUTE [INCS]).

la vulnérabilité de ceux dont l'histoire se retrouve à la marge du groupe ou de la collectivité¹. Nous y reviendrons.

Fraser

Chez Fraser, la reconnaissance doit s'accompagner d'un souci de l'égalité matérielle : la domination culturelle doit être mise au même plan que l'injustice sociale de l'exploitation, il y a besoin de reconnaissance *et* de redistribution. Fraser ne reprend donc pas elle non plus la dimension hégélienne de la lutte pour la reconnaissance. Elle a d'emblée une posture politique et sociale où l'injustice n'est plus dans la seule exploitation, mais aussi dans la domination culturelle². Fraser livre donc combat pour que la justice sociale, quelle que soit la façon dont on l'aborde dit-elle (Marx, Rawls, Sen, Dworkin...), considère les deux dimensions socio-économique et symbolique, redistribution et reconnaissance, sans les séparer, car elles sont pour elles enchevêtrées³. Le déni de reconnaissance s'enracine en effet dans les formes sociales de représentations, d'interprétation, et de communication. Il peut être compris comme l'invisibilisation qu'imposent les pratiques d'une culture à une autre aussi bien que par le manque de respect dont elle fait preuve à son égard. En enfermant quelqu'un dans des stéréotypes, on lui interdit d'être ce qu'il est. Pour Fraser, il y a une tension entre la redistribution et la reconnaissance, ne serait-ce que parce que le motif de redistribution peut s'accompagner d'un enfermement dominateur de la culture au pouvoir vis-à-vis d'une catégorie « assistée ». Les thèmes du genre, de la race, sont les catégories les plus sensibles à cette question, mais pour Fraser, il convient d'étendre à de nombreuses autres dimensions culturelles, d'autant que chacun d'entre nous est « multidimensionnel » en la matière.

Fraser s'est imposée entre les libéraux, limitant leur ambition à la justice redistributive, et les communautariens, privilégiant l'éthique et la reconnaissance, en visant une politique de la reconnaissance de nature déontologique plus qu'éthique.⁴ « Ma thèse générale est que la justice

¹ Voir également à ce sujet le travail de Moyaert, pour qui « Honneth sous-estime le pouvoir violent du discours idéologique dans la marginalisation et l'exclusion de membres de la société, par exemple, les minorités culturelles ». Elle préfère l'approche ricœurienne qui permet de penser « la force subversive [vis-à-vis de l'ordre symbolique de la société] et transformatrice de l'utopie des contre-récits ». Honneth ne voit selon elle que les minorités sociales au sein d'une communauté partageant les mêmes représentations, ce qui ne lui permet pas de penser les difficultés du multiculturalisme. Elle voit à l'inverse dans la dialectique de l'utopie et de l'idéologie que propose Ricœur l'outil qui permet de telles analyses. L'enjeu est alors d'être capable d'écrire ces contre-récits minoritaires sous une forme d'utopies. (Marianne MOYAERT (2011): "Between ideology and utopia: Honneth and Ricœur on symbolic violence, marginalization and recognition", *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies*, dorénavant [BI&U]).

² Par exemple : Nancy FRASER (1995): "From redistribution to recognition? Dilemmas of justice in a 'post-socialist' age", *New left review*, dorénavant [FR2R]

³ « distribution and recognition are not neatly separated from each other in capitalist societies. For the status model, the two dimensions are interimbricated and interact causally with each other. Economic issues such as income distribution have recognition subtexts: value patterns institutionalized in labour markets may privilege activities coded 'masculine', 'white' and so on over those coded 'feminine' and 'black'. Conversely, recognition issues—judgements of aesthetic value, for instance—have distributive subtexts: diminished access to economic resources may impede equal participation in the making of art. The result can be a vicious circle of subordination, as the status order and the economic structure interpenetrate and reinforce each other. » (Nancy FRASER (2000): "Rethinking recognition", *New left review*, dorénavant [RR]).

⁴ « Distribution evidently belongs on the morality side of the divide. Recognition, however, seems at first sight to belong to ethics, as it seems to require judgments about the value of various practices, traits and identities. It is not surprising, therefore, that many deontological theorists simply reject claims for the recognition of difference as violations of liberal neutrality, while concluding that distributive justice exhausts the whole of

aujourd'hui requiert à la fois la redistribution et la reconnaissance. Aucune des deux ne suffit à elle seule »¹. La lutte pour la reconnaissance culturelle, trop identitaire, risque de rater la dimension redistributive, économique et sociale, et de cristalliser les situations de domination². Afin de mieux saisir cette double dimension de l'injustice, Fraser propose de raisonner en termes de « statut » et non au travers de politiques de reconnaissance identitaires. Elle interprète ainsi le déni de reconnaissance comme une relation de subordination statutaire, qui rappelle l'idée de domination.

Elle dote son « *perspectival dualism* »³ d'un principe normatif de « parité de participation » qui va se décliner à différents niveaux. Le niveau « objectif » (les ressources matérielles doivent être distribuées de manière à assurer aux participants l'indépendance et la possibilité de s'exprimer) et le niveau « intersubjectif » (les modèles institutionnalisés d'interprétation et d'évaluation doivent exprimer « un égal respect pour tous les participants et assure[r] l'égalité des chances dans la recherche de l'estime sociale »⁴). Les modèles qui déniaient cette reconnaissance peuvent soit attribuer à certains une différence excessive par rapport aux autres, soit ne pas reconnaître leurs caractères distinctifs. Ici toutefois, Fraser retombe sur la question identitaire, qu'elle avait évacuée à l'aide de l'idée de statut. « La justice requiert-elle de placer la reconnaissance des caractères distinctifs des individus et des groupes au-dessus de la reconnaissance de leur commune humanité ? » questionne-t-elle. L'universalisme moral de la parité égale laisse ouverte cette question au plan abstrait. En revanche, pragmatiquement, tout dépend des formes « de déni de reconnaissance qui doivent être combattues. (...) Lorsque c'est la particularité de certains participants qui est niée, le remède, c'est la reconnaissance de la différence. Dans chaque cas, le remède doit être adapté au tort subi. »⁵ Toutes les particularités n'ont pas selon elles à être reconnues, seules celles qui entraînent une injustice dans la parité de participation.

Fraser s'oppose à Taylor et Honneth à qui elle reproche de comprendre la reconnaissance comme « une affaire de réalisation de soi »⁶. Toutes ces approches sont inévitablement « sectaires » et

political morality. It is also unsurprising, conversely, that many theorists of recognition align themselves with ethics against morality; following the same reasoning as their liberal counterparts, they conclude that recognition requires qualitative value judgments that exceed the capacities of distributive models. In these standard alignments, both sides agree that distribution belongs to morality, recognition belongs to ethics, and never the twain shall meet. (...) whoever wishes to endorse claims of both types courts the risk of philosophical schizophrenia. It is precisely this presumption of incompatibility that I aim to dispel. » (Nancy FRASER (2001): "Recognition without ethics?", *Theory, culture & society*, dorénavant [RWE]).

¹ Nancy Fraser (2004) : « Justice sociale, redistribution et reconnaissance », *Revue du MAUSS*, dorénavant [JSRR].

² « in many cases, struggles for recognition simultaneously displace struggles for economic justice and promote repressive forms of communitarianism. » (FRASER [RR]).

³ « It must make visible, and criticizable, both the cultural subtexts of nominally economic processes and the economic subtexts of nominally cultural practices. Treating every practice as simultaneously economic and cultural, albeit not necessarily in equal proportions, it must assess each of them from two different perspectives. It must assume both the standpoint of distribution and the standpoint of recognition, without reducing either one of these perspectives to the other. Such an approach I call "perspectival dualism." » (Nancy FRASER (1998): "Social justice in the age of identity politics: Redistribution, recognition, participation", *WZB Discussion Paper*, dorénavant [RRP]).

⁴ FRASER [JSRR].

⁵ FRASER [JSRR].

⁶ De même qu'elle retravaille des visions plus économistes et sociales, comme celle de Polanyi, en complétant la distinction entre marchés encastrés et désencastrés de la catégorie d'émancipation. Une telle analyse lui permet de mieux inscrire les luttes féministes et leur rôle dans la crise du capitalisme. (Nancy FRASER (2010) : « Marchandisation, protection sociale et émancipation. Les ambivalences du féminisme dans la crise du

n'ont aucune portée au-delà de ceux qui partagent « la conception éthique du théoricien ». Pour elle, « la reconnaissance relève de la justice ». Ce qui est injuste c'est « le fait que des individus et des groupes se voient déniés le statut de partenaires à part entière dans l'interaction sociale en conséquence de modèles institutionnalisés de valeurs culturelles à la construction desquels ils n'ont pas participé sur un pied d'égalité et qui déprécient leurs caractéristiques distinctives ou les caractéristiques distinctives qui leur sont attribuées »¹.

L'approche de Fraser ne réclame donc pas une définition commune du « bien », simplement une parité de participation à la vie politique et donc à l'élaboration des normes. En faisant de la reconnaissance une question de justice, Fraser pose le déni de reconnaissance comme un tort « relevant de l'ordre du statut, situé dans les relations sociales et non dans la psychologie ». En être victime, c'est « être empêché de participer en tant que pair à la vie sociale, en conséquence de modèles institutionnalisés de valeurs culturelles qui constituent certaines personnes en êtres ne méritant pas, comparativement, le respect ou l'estime. Dans la mesure où ces modèles de mépris et de mésestime sont institutionnalisés, ils entravent la parité de participation tout aussi sûrement que les inégalités de type distributif »². Fraser va plus loin et révèle ainsi certains de ses présupposés libéraux. En particulier, cela n'aurait pas de sens pour elle de supposer un droit à l'estime sociale égal pour tous, car alors l'idée d'estime perdrait tout intérêt. Ce qu'il faut selon elle, c'est que chacun ait « un droit égal à rechercher l'estime sociale dans des conditions équitables d'égalité des chances »³.

Fraser construit donc son idéal démocratique (la « démocratie radicale », sans référence explicite à Dewey) sur la lutte contre l'inégalité sociale, et la non-reconnaissance de la différence et donc sur « la redistribution économique et la reconnaissance multiculturelle »⁴. Pour se débarrasser de l'approche identitaire, il faut « resituer le culturel dans sa relation avec le social et de lier les exigences de reconnaissance aux revendications de redistribution. » Dans sa compréhension du féminisme, elle décrit l'histoire de ce dernier comme d'abord polarisé sur la « différence de genre » avant de se focaliser sur les « différences entre femmes », l'enjeu étant à « l'intersection de multiples différences ». Elle critique autant la perspective anti-essentialiste « « sceptique et

capitalisme », *Revue de l'OFCE*, dorénavant [MPSE]). Pour elle, l'émancipation, dans son combat contre la domination, peut « aussi détruire les bases de l'éthique solidaire de la protection sociale, et encourager ainsi la marchandisation. C'est une raison supplémentaire pour elle pour allier l'émancipation et l'engagement en faveur de la protection sociale.

¹ FRASER [JSRR].

² FRASER [JSRR].

³ FRASER [JSRR]. Fraser depuis le début reste marquée par l'idée de citoyenneté et se bat contre les libéraux contractualistes : « « Citizen » and « citizenship » are powerful words. They speak of respect, of rights, of dignity. » (Nancy FRASER and Linda GORDON (1992): "Contract versus charity", *Socialist Review*, dorénavant [CvsC]). « « Social citizenship » is a conceptual resource for developing such a vision. It assumes there can be relations among members of society that are neither contractual nor charitable. » « What would it take to revivify social citizenship in the face of the new contractarianism? One beginning is to re-imagine civil citizenship in a less property-centered, more solidaristic form. This would permit us to reclaim some of the moral and conceptual ground for social rights that has been colonized by property and contract. We might try to reconceive personal liberties in terms that nurture rather than choke-off social solidarity. Certainly we need to contest conservative and liberal claims that the preservation of civil and political rights requires jettisoning rights to social support. Today, when rhetoric about the "triumph of democracy" accompanies social and economic devastation, it is time to insist there can be no democratic citizenship without social rights. » (*ibid.*).

⁴ Nancy FRASER et Marie PLOUX (2004) : « Multiculturalisme, anti-essentialisme et démocratie radicale. Genèse de l'impasse actuelle de la théorie féministe », *Cahiers du Genre*, dorénavant [MEDR].

négative, (...) [qui] voit toutes les identités comme répressives en soi et toutes les différences comme étant, intrinsèquement, excluantes¹ [autant que la] perspective multiculturelle, [qui] à l'inverse, a une attitude trop positive et enthousiaste². Pour elle, toutes les identités méritent d'être reconnues, toutes les différences valent d'être affirmées. »³ Ces deux approches resteraient exclusivement « culturelles ». Fraser et Ploux les contestent donc toutes deux, car pour elles aucune « ne fournit la base qui permettrait de distinguer les revendications identitaires démocratiques de celles qui ne le sont pas, les différences qui peuvent être justes de celles qui ne le sont pas. Aucune de ces approches n'est donc capable de soutenir une ligne politique viable ou une conception crédible de la démocratie radicale. »⁴

Abel

Pour conclure ce tour d'horizon des pensées de la reconnaissance, signalons également l'approche d'Abel, toujours plus sensible et plus dialectique que la plupart. Comme dual à ce questionnement sur la reconnaissance, Abel s'interroge à partir des travaux de Margalit sur l'humiliation⁵, « une interrogation pressante » : « nos institutions permettent-elles à chacun de trouver sa place ? »⁶ L'humiliation⁷ est un déni de reconnaissance outré et aux formes perverses : « Les forts, même s'ils sont gentils, et peut-être d'autant plus, écrasent les trop faibles. La seule issue n'est pas de croire que nous sommes civilisés et que nos « ennemis » sont des barbares, mais de reconnaître d'abord que nous sommes tous barbares, de mille manières. Et l'humiliation fait le fond de la barbarie. »⁸

L'humiliation « atteint en même temps les deux racines de la dignité humaine : celle de l'estime de soi et celle du respect d'autrui. » Elle concerne le sentiment du « bon » qui est inextricablement lié

¹ « L'anti-essentialisme fait un grand pas en avant en conceptualisant les identités et les différences comme étant construites de manière discursive et non données de manière objective. Mais la ligne politique avancée par la version déconstructionniste est simpliste. Elles/ils ne s'interrogent pas sur ce qui lie une identité ou une différence donnée aux structures sociales de domination ou aux rapports sociaux inégalitaires. Elles/ils ne s'interrogent pas non plus sur le type de politique économique qui pourrait soutenir durablement des identités non excluantes et des conceptions antiessentialistes de la différence. » (FRASER et PLOUX [MEDR]).

² Du côté multiculturaliste, « la perception dominante de la différence comme déviance céderait la place à une appréciation positive de la diversité. Tous les citoyens y jouiraient officiellement des mêmes droits légaux en vertu de leur commune humanité, mais ils seraient également reconnus pour ce qui les différencie les uns des autres, leur particularité culturelle. Tout ceci devrait alarmer les féministes qui se réclament de la démocratie radicale. Nous devrions savoir reconnaître dans cette perspective une parente de l'ancien « féminisme différentialiste ». » (FRASER et PLOUX [MEDR]).

³ FRASER et PLOUX [MEDR].

⁴ FRASER et PLOUX [MEDR].

⁵ Avishai MARGALIT (1999) : *La société décente*, Climats, Paris 1999, cité par Abel dans Olivier ABEL (2007) : « Se montrer, s'effacer. Réflexions sur une société non-humiliante », in A.-M. DILLENS et B. VAN MEENEN (Eds.), *La dignité aujourd'hui, perspectives philosophiques et théologiques*, Editions des Facultés Universitaires Saint-Louis, dorénavant [SMSE]. « Qu'est-ce qu'une société décente ? [Margalit] propose d'y répondre par l'idée que dans une société décente les institutions n'humilient pas les gens, et établit une différence entre une société décente et une société civilisée, dont les membres ne s'humilient pas les uns les autres. » (*ibid.*)

⁶ Olivier ABEL (2016) : « Arrêtons l'humiliation ! », *Revue Projet*, dorénavant [ALH].

⁷ Voir également les travaux de Lindner sur l'humiliation, notamment pour un état de l'art (Evelin Gerda LINDNER (2001) : "The Concept of Humiliation: Its Universal Core and Culture Dependent Periphery", *University of Oslo, unpublished manuscript*, dorénavant [TCOH], ou Evelin Gerda LINDNER (2000) : "Humiliation in the Flesh: Honour Is 'Face,' Arrogance Is 'Nose Up,' and Humiliation Is 'To Be Put Down'", *Humiliation Studies*, dorénavant [HITF]).

⁸ ABEL [ALH].

à notre propre identité, et la violation du propre, de là où l'on réclame le droit de se retirer, lorsque le droit d'apparaître est devenu exténuante obligation.¹

Abel tire de son analyse d'une part une règle de bienveillance à inscrire dans nos institutions, le « faire crédit » qu'il oppose aux logiques de l'humiliation. Il nous faut selon lui multiplier les lieux où chacun peut trouver sa chance d'apparaître, pour dire qui il est, dans une perspective très arendtienne. Enfin, il préconise une logique protectrice des institutions, de façon à ce qu'il n'y ait pas de propagation d'une sphère de la vie sociale à une autre.²

Conclusion : antinomies constitutives

Cette brève étude de la reconnaissance explique la motivation de notre travail : Cinq philosophies différentes renvoyant chacune à des représentations sous-jacentes a priori peu compatibles, ont recours au même mot et en tirent chacune des propositions d'ordre politique et morales. Bien sûr, chacune, à sa manière et sans exception, ouvre des champs entiers de réflexion et apporte des mises en perspectives radicalement nouvelles. Nous devons nous nourrir des cinq, et pour cela en vérifier la compatibilité axiomatique avec nos propres hypothèses. Lorsque ce n'est pas le cas, il nous faut comprendre ce qu'il reste de pertinent une fois soustraites les incompatibilités et enrichir ainsi notre propre projet, ne serait-ce que d'une discussion challengeant nos convictions. Ce sera l'objet notamment du *Chapitre 14*. Pour conclure celui-ci, nous avons choisi d'aborder un autre thème, qui nous sera également utile par la suite, et qui n'est pas sans lien avec les constats précédents : le conflit et son rôle dans la démocratie.

Même chez Ricoeur pour qui la reconnaissance ne relève pas de la lutte, le conflit est un élément clef de la dynamique sociale. Ces conflits et ces luttes ne doivent pas être pensées comme des freins

¹ L'humiliation « touche à la fois à l'estime de quelqu'un à ses propres yeux et au respect que les autres ont de lui. L'humiliation est une atteinte à l'estime de soi. Car ce qui fait le cœur de l'estime de soi, c'est bien l'orientation vers ce que nous estimons bon, vers une « vie bonne ». Cette orientation est une visée éthique mais elle est aussi simplement de l'ordre du désir. C'est aussi tout cela qui me rend capable de ce « bon », le sentiment de porter en moi les capacités qui tissent la confiance que j'ai en moi-même. Le plus grave, dans l'humiliation, c'est la manière dont on peut amener quelqu'un à se défaire lui-même de sa dignité, de son estime de soi, pour survivre, pour rester inclus dans le groupe, etc. Ce premier mécanisme est fondamental. Le second ne l'est pas moins. L'humiliation est ici plutôt une atteinte au respect de soi, à la décence, à la vie privée. Cela se produit chaque fois que quelque chose qui nous est intime est dévoilé dans l'espace public. La société civilisée a érigé des espaces d'intimité à l'abri des médisances et des rumeurs. D'où l'importance de la ville comme lieu où la médisance disparaît grâce à l'anonymat. Il y a là une libération de la pression de devoir sans cesse s'expliquer, se justifier. » (ABEL [ALH]).

² « Des institutions respectueuses ont pour fonction de remettre des écrans, des séparations, de telle sorte que l'humiliation sur un tableau ne se propage pas sur les autres tableaux – or l'humiliation est difficile à contenir. Il faut instituer des procédures qui donnent à chacun toutes ses chances de pouvoir montrer « qui » il est. Les institutions, l'école, la santé publique, les prisons mêmes, doivent à la fois rompre les logiques humiliantes et redonner place, faire crédit. (...) Des institutions non humiliantes et favorables à l'estime de soi doivent ensuite manifester leur refus que qui que ce soit puisse être considéré comme superflu. Le sens des institutions est ici de permettre à chacun d'interpréter et de réinterpréter devant les autres qui il est et de devenir ainsi acteur et auteur de sa propre vie. Ce serait une société dont les institutions seraient les plus ouvertes à un « droit de paraître », comme un théâtre où nous nous essayons tour à tour. Une société d'estime devrait pluraliser les espaces d'apparition, inventer une multiplicité de lieux pour que chacun ait la chance de trouver sa plus propre expression. C'est ce sens profond des institutions que nous avons perdu. » (ABEL [ALH]).

au fonctionnement démocratique. D'une certaine manière, ils sont au cœur même de la démocratie, peut-être même avons-nous vu avec Bessone, lorsqu'ils se produisent aux limites de l'institution. Car le cadre institutionnel lui-même doit rester vivant – ce que dit Balibar lorsqu'il insiste pour qu'« insurrection et constitution [soient] sans cesse être en jeu justement parce que la démocratie doit sans cesse « s'inventer »¹. C'est ce que Benthouhami et Miqueu appellent des « antinomies constitutives » ou « principes de socialisation démocratique » : « Peut-on envisager que le conflit soit paradoxalement constitutif du processus démocratique, dans un mouvement entendu d'un point de vue immanent plus que dialectique ? »² Pour eux, l'enjeu est de ne pas réduire la démocratie au modèle contractualiste aujourd'hui dominant de démocratie délibérative. Il s'agit d'en trouver une autre caractérisation. Ils reprennent l'idée de la reconnaissance pour mieux séparer ceux qui y voient le lieu d'une lutte incessante, « moteur du processus démocratique » et ceux qui l'articulent plus volontiers « au paradigme de la redistribution. »³

Benthouhami et Miqueu font notamment référence aux « théories de la multitude », développées à partir de Spinoza, où l'on renonce à la recherche unitaire de l'État-nation, pour assumer « une ontologie privilégiant l'immanence du multiple à la transcendance de l'un ». Dans un tel cadre, les lieux de conflits seront multiples et multiples seront les sources de transformation sociale. La multitude affirmerait « son existence par la résistance aux multiples formes de domination sociale, économique et politique dans lesquelles s'incarne le capitalisme mondialisé ».⁴ Matheron⁵, puis Lordon⁶ notamment présentent la dynamique endogène de constitution de société à partir des concepts spinozistes de multitude et de puissance. Le poids donné à la mécanique mimétique dans cette endogénéité, ainsi que celui donné au conflit (« l'ontologie du conatus débouche nécessairement sur une agonistique générale et pose la question de la coexistence des puissances »⁷ comme le note Lordon), limitent selon nous leur capacité explicative, mais nous retrouverons ces thèmes dans les chapitres suivants.

Moins centrés sur le conflit, mais néanmoins ouverts à cette dimension, les néo-républicains sont également sollicités, eux pour qui le « principe de régulation de tout gouvernement démocratique est le principe de « contestabilité ». »⁸

Parmi les contributions à cet ouvrage collectif de Benthouhami et Miqueu, celle de Gargarella rappelle un point d'histoire particulièrement intéressant pour notre recherche⁹. Pour Gargarella, « la pauvreté constitue une violation des droits de l'homme ». Dès lors, s'interroge-t-il, les victimes de la pauvreté extrême et systématique ont-ils « un devoir d'obéissance au droit ». Pour ceux-là

¹ Voir chapitre précédent.

² Hourya BENTHOUHAMI et Christophe MIQUEU (Eds.) (2010) : *Conflits et démocratie. Quel nouvel espace public ?* L'Harmattan, dorénavant [C&D], p. 13.

³ BENTHOUHAMI et MIQUEU [C&D], pp. 17-18.

⁴ BENTHOUHAMI et MIQUEU [C&D], p. 18.

⁵ Par exemple : Alexandre MATHERON (1969) : *Individu et communauté chez Spinoza*, Les Editions de Minuit, 1988, dorénavant [ICCS].

⁶ Par exemple : Frédéric LORDON (2006) : « Derrière l'idéologie de la légitimité, la puissance de la multitude », in C. JAQUET, P. SEVERAC and A. SUHAMY (Eds.), *La multitude libre. Nouvelles lectures du Traité Politique*, Paris, Éditions Amsterdam, dorénavant [ILPM].

⁷ Frédéric LORDON (2006) : « Métaphysique des luttes », *Working paper Recherche et régulation*, dorénavant [MDL].

⁸ BENTHOUHAMI et MIQUEU [C&D], p. 18.

⁹ Roberto GARGARELLA (2010) : « Le droit de résistance en situation d'extrême pauvreté », in H. BENTHOUHAMI et C. MIQUEU (Eds.), *Conflits et démocratie. Quel nouvel espace public ?*, L'Harmattan, 2010, Collection Pouvoirs comparés, dorénavant [DREP]

n'est-il « pas justifié de défier et même de résister à certaines lois » ?¹ Gargarella explique que « le droit de résistance » a été historiquement un des principaux droits et il s'interroge sur son absence dans les débats constitutionnalistes contemporains². Au XVIII^e siècle, « on affirmait que le peuple pouvait légitimement résister et finalement renverser le gouvernement en place si celui-ci n'était pas capable de faire respecter les droits fondamentaux du peuple. »³ Il indique que Jefferson dans la Déclaration d'Indépendance, reprend Locke et rédige que « lorsqu'un régime ne respecte pas ces fins [garantir les droits parmi lesquels ceux à la vie, à la liberté et à la poursuite du bonheur], le peuple a le droit de le modifier ou de l'abolir pour en instituer un nouveau qui fonde ses principes et organise ses pouvoirs de telle sorte qu'il puisse rendre effectives sa sécurité et sa liberté. » De même, en 1789, la Déclaration des Droits de l'homme donne droit à « la résistance à l'oppression »⁴. Nous avons déjà noté que ce sera un « devoir » en 1793.

Pour Gargarella, « la dispersion actuelle du pouvoir rend l'oppression invisible car elle empêche de distinguer qui est responsable de quoi. », contrairement aux configurations historiques, moins démocratiques.⁵ La fragmentation sociale exerce une résistance aux vellétés de résistance, car l'oppression ne concerne chaque fois qu'une partie de la communauté, dès lors l'autre partie essaie « d'empêcher la déstabilisation d'une situation qui les favorise. »⁶ De plus, « la mise en place d'élections périodiques devient décisive en marquant un « avant » et un « après » dans les réflexions sur la justification de la résistance. »⁷

Les situations de pauvreté extrême constituent néanmoins un réel motif aujourd'hui de résistance : « Dans la mesure où la loi se trouve moralement et causalement impliquée dans la souffrance de ces groupes sociaux, nous devons convenir que certaines formes de résistance à l'autorité sont moralement légitimes. »⁸ Gargarella identifie deux formes de résistance : la *résistance passive* ou non-coopération, et la *résistance active* ou confrontation⁹.

Le citoyen est de fait de plus en plus mis en situation de contester ou pour le moins de contrôler le gouvernement. Ou, pour le plus, comme le souligne Colliot-Thélène, de lutter, ces luttes étant alors constitutives de la dynamique de gouvernement : « Ce sont les luttes que les exclus du pouvoir, quels qu'ils soient (ouvriers, femmes, noirs américains, immigrés, etc.), mènent, au nom de

¹ GARGARELLA [DREP], p. 78.

² « A l'époque de la Réforme et des confrontations successives entre les catholiques romains et les protestants réformistes, de telles réflexions autour de la résistance prirent une importance toute spéciale surtout en ce qui concernait la possibilité inquiétante de voir les devoirs religieux entrer en conflit avec les devoirs d'obéissance au pouvoir politique. Notamment, dans un souci de cohérence, nombre de ces auteurs, formés par le conservatisme le plus rigide, se virent obligés de questionner les prémisses incluses dans leurs propres convictions personnelles : à qui doit-on obéissance si l'autorité politique cesse de coïncider avec l'autorité religieuse ? » (GARGARELLA [DREP], pp. 78-79).

³ GARGARELLA [DREP], p. 79.

⁴ GARGARELLA [DREP], p. 80.

⁵ GARGARELLA [DREP], pp. 85-86.

⁶ GARGARELLA [DREP], p. 86.

⁷ GARGARELLA [DREP], p. 87.

⁸ GARGARELLA [DREP], p. 91.

⁹ Ces thèmes renvoient à la remise au goût du jour d'Emerson et de Thoreau, notamment dans les travaux concernant le perfectionnisme moral. Ici encore, nous y revenons dans les chapitres qui suivent. Voir par exemple Sandra LAUGIER (Ed.) (2010) : *La voix et la vertu, variétés du perfectionnisme moral*, PUF, dorénavant [LVLV].

l'égalité, contre les pouvoirs institués, qui sont le moteur de la démocratie. »¹ La reconnaissance, dans cette perspective, ne serait-elle plus finalement que celle de la victime ?

Si l'explicitation – la reconnaissance – du caractère conflictuel d'une part importantes des relations humaines, est une bonne chose pour éviter le caractère irénique de certaines analyses, ne faudrait-il pas non plus accepter l'idée que la démocratie, dans ses différentes acceptions, dès lors qu'elle réclame une logique de vote, est une structuration forte de notre imaginaire autour du conflit ?² Ne serait-ce que pour cela, l'approche néo-républicaine, malgré son attrait aujourd'hui aux yeux d'un grand nombre, doit être considérée avec autant de circonspection que l'éthique de la discussion habermassienne.

¹ Catherine COLLIOT-THELENE (2009) : « L'interprétation des droits de l'homme : enjeux politiques et théoriques au prisme du débat français », *Trivium - Revue franco-allemande de sciences humaines et sociales*, dorénavant [IDDH].

² Comme le souligne Graeber, l'idée démocratique en Occident se construit sur l'explicitation du conflit, faisant chaque fois apparaître des gagnants et des perdants, alors que l'anthropologie regorge d'exemples de société délibératives décidant en esquivant le conflit (GRAEBER [PUAA]).

Chapitre 13 : Dynamiques plurielles

« La voix du « je » et les mots de tous »¹

« C'est ce qui rend difficile l'autonomie : elle n'est jamais pure coïncidence de soi à soi. Elle doit tenir compte de l'altération. »²

La république ne peut être pensée sans articulation de l'individu au collectif. Nous ne souhaitons pas retenir l'hypothèse *atomiste* des libéraux les plus purs. L'hypothèse *interactionniste* semble d'ailleurs de plus en plus répandue. Néanmoins, elle laisse encore beaucoup de possibilités comme il est apparu au cours des deux précédents chapitres. Il faut aller plus loin et mieux comprendre ce qui peut *de fait* faire lien entre l'individu et le collectif. En particulier, peut-on parler d'autonomie collective ? De société réfléchie ? Quelles sont ces entités à qui les philosophes politiques n'hésitent pas à conférer une forme d'*agency* ?

Vivre ensemble en effet ne suffit pas, il faut étudier les conditions du *gouverner ensemble*. C'est le premier temps de ce chapitre. La démocratie est-elle l'organisation incontournable ? Et de quelle démocratie parle-t-on ? Celle de Dewey ne peut se limiter à un parlement, élu et votant à la majorité. Nombreux sont ceux qui déduisent de la logique de l'*enquête* le bien-fondé d'une démocratie délibérative et/ou participative. D'autres y voient l'application directe de l'*éthique de la communication* d'Apel et d'Habermas. Il nous faut détailler ce que signifient ces qualificatifs relatifs à la *participation*, clef d'une liberté positive. Avec une question préalable : quelles formes d'organisations collectives permettent-elles un gouvernement ? Pettit a abordé de front cette question. Il propose une quasi-ontologie d'entités collectives douées d'*agency*. Dans cette approche, il s'agit de trouver un mode de fonctionnement – jugement, décision – de ces entités collectives qui respecte quelques règles minimales exigées pour toute *agency*. Dans une perspective assez opposée, Landemore se pose en amont la question du *vrai* dans une démocratie délibérative, pour mieux ensuite défendre l'idée d'une *sagesse de la foule*. Elle s'appuie sur des concepts et modèles qui font écho à nos préoccupations systémiques d'une façon radicalement différente de celle de Dewey.

Le second temps de ce chapitre consiste à aller chercher plus profondément des arguments pour penser la pluralité, en étudiant la pensée de trois philosophes du pluriel et de la dynamique collective : Arendt, Castoriadis et Lyotard.

Arendt est pour certains *la* penseuse de la pluralité. Il est vrai qu'elle ne peut penser le politique qu'en termes de pluralité et la liberté d'un peuple qu'au travers de l'organisation de sa *polis*. Sa philosophie politique marquée par sa réflexion sur le totalitarisme ne peut qu'être à distance du marxisme et la fait apparaître comme une penseuse libérale par excellence. La lecture de ses

¹ Sylvie SERVOISE (2013) : « Langage et vérité chez Camus. Les voix du roman », *Revue d'histoire littéraire de la France*, dorénavant [LVCC]

² Olivier ABEL (2008) : « Ethique minimale ou éthique plurielle », *Revue de théologie et de philosophie*, dorénavant [EMEP].

travaux souligne malgré tout la dimension très « passive » de l'homme subissant les transformations d'une histoire dont il est certes le héros mais dont il ne pourra jamais être pensé comme l'auteur. Cette ambiguïté précisée, Arendt est celle pour qui la liberté est *commencement*, et nous nous attacherons beaucoup à cette façon de souligner ce qui fait de chacun un homme libre, cette capacité d'initier un cours nouveau dans l'histoire.

Castoriadis propose une ontologie sous-jacente à l'autonomie tant des individus que du collectif. Il s'agit plus d'une ontogénèse, où se constituent le monde et le soi de façon endogène, sous l'impulsion d'un *nouveau* qu'engendre l'imaginaire. L'autonomie est la mise en œuvre d'une action consciente et réfléchie d'un refus du monde de significations tel qu'il est institué ; elle est le désir d'autre chose, qui suscite ce nouveau. Elle peut prendre place au niveau de chacun comme de la société dans son ensemble. « L'imaginaire – comme imaginaire social et comme imagination de la *psyché* – est condition logique et ontologique du « réel ». »¹

Enfin, nous prendrons le temps d'étudier une vision d'emblée en dehors du champ républicain – une vision libertaire, anarchiste pourrait-on dire, celle de Lyotard. A la fin des années 1970, Lyotard élabore une pensée politique – qu'il appelle le *paganisme*, une pensée des *confins* – qui est d'abord une ontologie, une ontologie de phrases. Ces phrases qui s'enchaînent et qui mobilisent destinataires et destinataires, décrivent et redécrivent leur(s) monde(s), sans cesse. Par certains aspects, cette ontologie fait écho à notre travail de la première partie. Par d'autres, comme nous le verrons, bien moins. Lyotard en revanche partage certainement avec nous cette tension pour trouver à vivre avec une forme de relativisme et de désengagement qu'appellent nos ontologies, le besoin de justice qui s'impose viscéralement, et l'acceptation du conflit comme une des modalités d'être au monde et du vivre-ensemble.

Le Collectif et l'individu

L'individu

Si l'on suit Rey, « c'est à partir du XVII^e siècle que le mot « individu » commença à être employé pour désigner spécialement un membre de l'espèce humaine. Et cet emploi fut solidaire d'un retournement : l'individu, de *terme* d'une division, se mit à être envisagé comme *point de départ*, extérieur et antérieur au monde partagé, à partir duquel les réalités collectives se constituent. Pour le résumer en une formule : « Je » était le singulier de « nous », « nous » devint le pluriel de « je ». »²

Les individus vont désormais « constituer » la société, sous-entendu qu'ils « préexisteraient » à cette dernière et qu'un « contrat » constitutif va être noué entre eux. Certains, comme Hume, considéreront d'emblée cette idée de contrat comme une « chimère ». La Révolution française va pourtant chercher initialement à soustraire tout intermédiaire entre le centre décisionnel et

¹ Cornelius CASTORIADIS (1975) : *L'institution imaginaire de la société*, Seuil, désormais [LIIS], p. 488.

² REY [QMFN], p. 62. « Ce retournement alla de pair avec un changement dans la forme générale de la pensée. Le monde antique et médiéval était formé d'éléments foncièrement hétérogènes. Pour autant, cette coexistence d'éléments hétérogènes n'était pas chaos, ou simple entassement, elle formait au contraire un cosmos, c'est-à-dire, au sens premier du terme, un ensemble bien ordonné, une harmonie. La clé pour pénétrer cet ordre était l'analogie, qui faisait se correspondre les différentes strates de l'être sans les confondre, les mettait en résonance les unes avec les autres. (...) . Quant à l'homme, il trouvait sa place dans le cosmos en s'insérant comme il convenait dans le gigantesque réseau analogique dont il était tissé. » (*ibid.*, p. 62).

l'individu dans la société : « il n'y a plus que l'intérêt particulier de chaque individu, et l'intérêt général »¹. Sieyès parlait « d'adunation » pour décrire ce travail de constitution, à partir de la multiplicité, de l'unité de la « chose publique. »² Celle-ci historiquement passera par l'opposition au reste du monde, dans la lutte contre les ennemis de la Révolution, et par l'incarnation de cette opposition – on peut remarquer avec Rey que Napoléon 1^{er} fut Empereur *des français* là où les souverains étaient rois *de leurs pays*³. Peut-il en être autrement ? Peut-on se constituer sans opposition à un extérieur ?

S'il convient d'accepter l'*individu* comme catégorie, doit-il pour autant être l'élément de base de notre ontologie ? Certains refusent cette hypothèse, d'autres la critique pour sa caricature, comme Abel : « Il ne s'agira pas ici de discuter directement l'étrange paradoxe que dans un âge où l'individualisme est à ce point affiché, il est probable qu'il n'y ait jamais eu si peu d'individus. Des individus, je veux dire des êtres capables de se rassembler, des « êtres non divisés », non éparpillés dans des bouts de vie jetés à la suite les uns des autres, à la va-comme-je-te-pousse. Nous croyons à l'existence des individus comme nous croyons à l'existence des microbes et de l'inconscient, et comme jadis on croyait à celle des anges ! La société occidentale et libérale en a fait l'un de ses dogmes, de ses présupposés indiscutés, puisqu'ensuite les diverses figures de la politique, de la conjugalité, de l'échange marchand, de la morale, n'en sont que des compositions diverses : les individus, qui forment à la fois les sujets et les entités irréductibles de la société, se composent entre eux plus ou moins librement. »⁴

De fait, l'individu – pris dans un sens suffisamment large pour ne pas le limiter à la vision utilitariste, telle que l'*homo economicus* le caractérise – est toujours présent dans les discussions sur la liberté, l'égalité ou la fraternité. Quelles que soient les visions en la matière, le présupposé commun reste presque chaque fois l'individu et les « philosophies de l'histoire » qui dominaient la pensée il y a cinquante ans ont toutes fait place à ce concept, sans toujours il est vrai aller au bout de leur ontologie implicite, de peur de retrouver le déterminisme ou d'avoir à expliquer une transcendance pas beaucoup plus à la mode que le marxisme. D'une certaine façon, la catégorie de l'individu est aujourd'hui présente chez tous et penser la politique sans s'y référer serait dès lors une erreur de méthode. Cela ne doit pas nous interdire de penser également en amont, en aval, ou indépendamment de cette catégorie. Surtout, de mieux la définir. Dans notre approche, penser l'individu hors du monde n'a pas de sens et notre thème de recherche reste les conditions de possibilité d'un monde partagé. Ce que nous entrevoyons dans le terme de « monde partagé » est bien plus consistant que ce que les libéraux envisagent : à la suite de Constant, ceux-ci ne voient « l'intérêt général » que comme « la transaction qui s'opère entre tous les intérêts particuliers (...) les intérêts partiels, écrit encore Constant, doivent transiger sur les objets qui leurs

¹ « C'est à ce principe que se réfère Isaac Le Chapelier pour faire adopter, en 1791, la loi qui interdit les organisations ouvrières· corporations, compagnonnage, rassemblements. A la séance de l'Assemblée nationale du 14 juin 1791 il déclare : « Il n'y a plus de corporation dans l'Etat ; il n'y a plus que l'intérêt particulier de chaque individu, et l'intérêt général. Il n'est permis à personne d'inspirer aux citoyens un intérêt intermédiaire, de les séparer de la chose publique par un esprit de corporations. » Qu'est-ce que le peuple ? Non plus un corps aux organes différenciés, mais une somme d'individus libres et égaux en droit. » (REY [QMFN], p. 72).

² REY [QMFN], p. 73.

³ Foucault opposera ainsi le *territoire* et la *population* et fera la généalogie du « gouvernement pastoral », qui se soucie plus de la multitude des individus que du territoire lui-même (dans Michel FOUCAULT (1978) : *Sécurité, territoire, population*, Cours au Collège de France (1977-1978), Éditions de l'École des Hautes Etudes, Gallimard, Seuil, dorénavant [STP]).

⁴ ABEL [DADE], p. 36.

sont communs ». »¹ L'individu dans notre cadre ne prend sens que dans le monde au sein duquel il se trouve. Il est la façon simple de décrire ce monde et d'incarner son histoire. Il serait sans doute poétique d'essayer d'en faire l'histoire à partir de la dynamique jointe d'ondes gravitationnelles ou électromagnétiques, mais *qui* la raconterait ? et *à qui* ? En considérant les individus comme les supports endogènes à un monde qui se constitue lui-même au travers de leurs interactions, nous laissons ouvertes un grand nombre de possibilités ontologiques.

La différence entre les philosophies politiques se fait plus sur le statut attribué aux entités collectives ou aux universaux que sur la remise en cause de l'individu : le peuple, l'Homme, le Citoyen, la nation, la classe ouvrière, le patronat, le capital, l'intérêt général, la volonté générale, la république... la liberté... Il est pourtant essentiel d'imaginer en retour ce que ces statuts impliquent de ce que sont les individus.

Le souverain et autres entités collectives

Face à l'anarchie que peut entraîner la coexistence libre de volontés multiples, la notion de souverain apporterait la solution.² C'est le point de vue de Hobbes, Bodin, Constant qui, pour sa part, n'aura toutefois de cesse que de limiter les conséquences de cette nécessaire présence d'un souverain. Qui est souverain ?³ *Le peuple* ? quel est-il ? *Nous*⁴ ? Peut-on définir ce que sont ces entités collectives ? Et quelle autonomie, quelle raison, doit-on attribuer à de telles entités collectives ? La Constitution de 1789 faisait référence à « l'utilité commune »⁵, la Déclaration des droits de l'homme de 1793 parle de « bonheur commun ».⁶

Balibar souligne cette « innovation révolutionnaire » qui subvertit le concept traditionnel de souverain en conférant au peuple une volonté.⁷ Pettit fait remonter à la St Barthelemy et à Bodin

¹ CHOPIN [BC], p. 58.

² « Le concept de souveraineté a été élaboré afin de répondre à l'interrogation sur les moyens à mettre en œuvre pour mettre un point d'arrêt à l'anarchie. Pour les théoriciens de la souveraineté, Bodin et Hobbes en particulier, une société ne peut exister durablement sans l'institution d'un pouvoir suprême qui bénéficie du monopole de la puissance publique et qui est en charge de trancher les conflits. Dans cette perspective, l'existence même de l'Etat est liée à celle de la souveraineté. » (CHOPIN [BC], p. 22). « En détenant le pouvoir de faire la loi et de tracer la ligne de partage entre ce qui est autorisé et ce qui ne l'est pas dans tous les domaines, le souverain produit l'identité et l'unité de la société, au-delà de la dispersion et de la multiplicité anarchiques des volontés individuelles. » (*ibid.*, pp. 22-23).

³ La Déclaration de 1793 donne explicitement la souveraineté au peuple, lorsque celle de 1789 parlait de souveraineté nationale. La formule de Lincoln d'*un gouvernement du peuple, par le peuple et pour le peuple* est reprise en 1958 dans la Constitution de la Cinquième République française.

⁴ « Nous, le Peuple des États-Unis, en vue de former une Union plus parfaite, d'établir la justice, de faire régner la paix intérieure, de pourvoir à la défense commune, de développer le bien-être général et d'assurer les bienfaits de la liberté à nous-mêmes et à notre postérité, nous décrétons et établissons cette Constitution pour les États-Unis d'Amérique. » (*Préambule de la Constitution des États-Unis de 1787*).

⁵ « Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits. Les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune. »

⁶ « Le but de la société est le bonheur commun. Le gouvernement est institué pour garantir à l'homme la jouissance de ses droits naturels et imprescriptibles. »

⁷ « Pour ce qui est de la souveraineté, (...) l'innovation révolutionnaire consiste précisément à en subvertir le concept traditionnel en posant la thèse hautement paradoxale d'une souveraineté égalitaire – pratiquement une contradiction dans les termes, mais seule façon de congédier radicalement toute transcendance et d'inscrire l'ordre politique et social dans l'élément de l'immanence, de l'autoconstitution du peuple. » (BALIBAR [LPEL]).

cette logique qu'il considère très française.¹ De fait, Hobbes reconnaissait également la possibilité d'une assemblée représentant le peuple, susceptible de parler d'une voix. Rousseau, on le sait, a conceptualisé cette *volonté* propre au peuple considéré alors comme entité à part entière.

Les *agents* collectifs peuvent poser question, en tant que tels et plus encore peut-être lorsqu'on parle en leurs noms. C'est le risque de l'*imputation d'intérêts* que souligne Honneth, reprenant le concept de Weber, à propos du marxisme, et la critique qu'en fit la première Ecole de Francfort, qui a « pour la première fois opposé à cette fiction sociologique d'une classe ouvrière révolutionnaire des doutes empiriquement fondés. »² Cette imputation d'intérêts n'est toutefois pas le seul fait du marxisme et l'argument de Pettit pour justifier de l'*agency* d'entités collectives prend forme également au niveau du discours.

Dans l'analyse du livre de Pettit et de List sur la possibilité de groupes disposant d'*agency*, Paskalev parle de *Léviathans* pour souligner le chemin glissant sur lequel s'engagent les auteurs³. Pettit et List étudient et défendent en effet la possibilité pour un collectif d'être à part entière un *agent* au sens de l'*agency* et des capacités associées. L'argument que Pettit avance est que *de fait* nous vivons entourés de collectifs auxquels on attribue des capacités d'agent et que, dès lors, – argument du rasoir d'Occam – il est plus simple de les considérer comme des agents que de ne pas le faire⁴. Nous avons déjà rencontré cet argument ontologique qui passe par la présence catégorielle au sein du discours, à propos des *événements* dans la théorie de Davidson. Nous avons alors préféré nous appuyer sur Whitehead qui posait plus explicitement l'existence d'entités comme les événements en tant qu'hypothèse au sein d'un corpus cohérent. De même ici, nous considérons les analyses de Pettit avec circonspection. L'existence de propriétés différentes d'un groupe par rapport à ses parties est une évidence qui ne justifie pas une existence ontologique en tant qu'agent au sens où l'élément réflexif et surtout l'ipséité ne les caractérisent pas spontanément. D'une certaine façon,

¹ « This movement drew on medieval legal theory to argue that, provided it was represented by authorized spokespersons, a people, like a guild or a university or any corporate body, could be a legal agent with a will of its own: a *persona ficta* or artificial person. The Huguenot monarchomachs drew on that theory to argue that the people they constituted, with their own local representatives, were a single, consolidated entity that must be presumed to have made a contract with the French king to be governed on certain terms. But they maintained that the king's campaign of religious persecution had surely violated the terms of any presumptive contract. And thus they had the right, as a corporate people, to rise up and reject that king. It was because of this claim that they came to be known as 'monarchomachs' or 'king-killers'. The monarchomachian claims caused consternation in a France that was already riven by civil and religious dissension and, famously, they prompted Jean Bodin in *Six livres de la république* (1576) to argue that in every régime there had to be a single, sovereign power, with supreme authority over every aspect of life. It might have appeared to many contemporaries that Bodin, in taking this line, was rejecting the traditional republican view that there need not be any one sovereign — that sovereignty, if we are to speak of sovereignty, can be divided out among different individuals and bodies, as under the mixed constitution. But Bodin, making use of the notion of a corporate agent, maintained that even in the Roman republic there was an ultimate sovereign — the *populus Romanus* itself. Thus from outside the republican tradition he offered a radical rereading of republican claims, casting the doctrine as one in which the corporate, collective people are the last court of political authority and power. » (Philip PETTIT (2005): "The Tree of Liberty: Republicanism: American, French, and Irish", *Field Day Review*, dorénavant [TTOL]).

² HONNETH [IDS], p. 62. « Cette méthode de l'imputation d'intérêts, comme Max Weber allait plus tard l'établir, ouvrait naturellement tout grand la porte à l'arbitraire théorique. » (*ibid.*, p. 60).

³ Vesselin PASKALEV (2011): "Leviathans Welcome (Review of C. List and P. Pettit, *Group Agency-The Possibility, Design and Status of Group Agents*, 2011)", *European Journal of Legal Studies*, dorénavant [PPLW].

⁴ Dans le registre juridique, les agents collectifs – les personnes morales comme les entreprises – ont droit de cité et leur sont assignées ou, pour le moins, se voient attribuer des responsabilités et des compétences ; sur le plan de la propriété, elles possèdent des actifs en face de certains engagements.

c'est justement ce que nous cherchons à construire – en différenciant précisément ce qui est existence de communautés de fait et ce qui est communautés instituées. Nous reprendrons ce débat dans le *Chapitre 18*, où nous verrons que nos hypothèses, sans prudence spécifique, pourraient suggérer une vision de la société gouvernée par une logique structuraliste et totalitaire.

Afin d'échapper à toute proximité hégélienne, Pettit et List insistent pour dire qu'il n'y a en jeu aucune force sociale mystérieuse dans ce qui justifie ces entités collectives animées d'agentivité. Pour eux, ces agents collectifs ne réclament pour exister et fonctionner ni un but commun ou une culture commune, ni une mentalité ou une solidarité particulière. Leur approche se veut « fully consistent with the methodological individualism that dominates contemporary social sciences » et ces agents collectifs ne *doivent* exister que parce qu'ils « sont en relation avec leurs membres d'une manière si complexe que parler d'eux n'est pas réductible à parler de leurs membres. » Au total, ils se replient prudemment sur un argument épistémologique plutôt que d'assumer leur ontologie, tout en maintenant néanmoins « qu'il leur faut bien reconnaître l'existence de ces agents collectifs s'ils font un inventaire du monde social ».

Pettit et List émettent trois conditions nécessaires et suffisantes pour qu'un *agent* soit responsable de ses choix et montrent ensuite que de nombreux agents collectifs peuvent les remplir : a) qu'il y ait une signification normative au choix que l'agent fait ; b) que l'agent ait une réelle capacité à évaluer et juger les options disponibles ; c) que l'agent puisse contrôler son choix.

Le résultat n'est pas immédiat toutefois, car la pluralité entraîne nombre de paradoxes lorsqu'il s'agit d'agréger les individus. Pettit et List en tirent profit pour mieux étudier ce qui pourrait être un fonctionnement démocratique correct. Dans plusieurs articles, Pettit et List ont en effet affronté cette question de la décision et du jugement collectifs.¹ On sait depuis longtemps que l'agrégation des préférences pose des difficultés (théorème d'impossibilité d'Arrow²) et que la *théorie du choix public* recommande la forme dictatoriale à des fins d'efficacité. Pettit et List font apparaître un théorème d'impossibilité du même type pour la prise de position dans un jugement (le « *discursive paradox* »). Par exemple, un groupe peut être constitué de personnes cohérentes entre deux jugements entraînant logiquement une décision et pourtant la majorité prise à chacun des jugements ne correspondra pas à la conséquence finale majoritaire³.

Pettit et List cherchent alors à définir une *supervenience*⁴ du groupe sur ses membres ; ils suggèrent de raisonner sur des ensembles de jugements (concernant un ensemble de propositions) et non sur

¹ Par exemple: Christian LIST and Philip PETTIT (2002): "Aggregating sets of judgments: An impossibility result", *Economics & Philosophy*, dorénavant [ASOJ] ; ou (2005): "On the many as one : a reply to Kornhauser and Sager", *Philosophy and public affairs*, dorénavant [OMAO] ; ou encore (2006): "Group agency and supervenience", *The Southern journal of philosophy*, dorénavant [GAAS]. List s'est commis sur ces thèmes sans Pettit comme dans Christian LIST (2005): "Group knowledge and group rationality: a judgment aggregation perspective", in A. I. GOLDMAN and D. WHITCOMB (Eds.), *Social Epistemology: Essential Readings*, Oxford University press, dorénavant [GKGR] ; et Pettit sans List : Pettit [3A4T] ; Pettit (2010): "Groups with minds of their own", in A. I. GOLDMAN and D. WHITCOMB (Eds.), *Social Epistemology: Essential Readings*, Oxford University Press, dorénavant [GWMO]. Pour bonne part, ces textes reformulent tous la même idée.

² Kenneth J. ARROW (1951): *Social Choice and Individual Values*, Wiley, dorénavant [SCIV].

³ Soit par exemple la règle : si p alors q. Imaginons 3 individus ; le premier individu dit oui à p, non à q et donc non en conclusion ; le second dit non et oui et donc non en conclusion ; le troisième dit oui et oui et donc oui en conclusion. Le groupe sur une décision majoritaire dit oui à p, oui à q et pourtant dira non en conclusion.

⁴ La *supervenience* (nous l'avons croisé dans l'analyse de Davidson des états mentaux relativement aux états neuronaux) est un concept qui lie les propriétés d'un niveau « supérieur » à celles d'un niveau inférieur, d'une façon inconditionnée, sans pour autant se réduire à une relation causale réductrice. Tout objet présentant les mêmes propriétés au niveau inférieur présentera les mêmes propriétés au niveau supérieur sans que

de simple jugements ponctuels (concernant une seule proposition). La relation de *supervenience* peut alors être définie vis-à-vis des ensembles de jugements des membres du collectif¹. List et Pettit décrivent également différentes procédures permettant au groupe de gérer des incohérences manifestes dans ses jugements (comme le « *discursive paradox* »). Clairement, un collectif peut se donner de telles règles. Est-ce que cela est nécessaire et mieux (sur quel critère ?), nous ne le savons toutefois pas car les auteurs trouvent évidemment « naturel » de se prémunir de telles situations. C'est-à-dire qu'il serait naturel de s'en remettre à la « rationalité » d'un groupe.

Plus fondamentalement, les trois critères retenus pour définir l'*agency* sont discutables – il suffit de penser aux questions que pose la reconnaissance du *soi* au plan individuel pour saisir l'étendue des variations imaginables ! Surtout, la démarche qui consiste à définir l'*agency* d'un groupe indépendamment de ses membres puis à en suggérer la *supervenience*, très défendable au plan logique, traduit malgré tout un biais dans les représentations de List et de Pettit, biais que nous ne partageons pas au sens où ce qui nous intéresse est justement l'élaboration des collectifs par les individus, et la façon dont ils les incarnent ensuite – ce que nous appellerons les *institutions*.

Se constituer

Qu'est-ce qui justifierait une organisation visant à l'élaboration d'un collectif capable d'*agency* ? Reprenant un thème de Benveniste, Balibar nous rappelle que l'on n'est pas citoyen seul et que « des citoyens comme tels sont toujours des con-citoyens (ou des co-citoyens, se conférant mutuellement les droits dont ils jouissent) : la dimension de réciprocité est constitutive. » L'on serait alors d'emblée dans une stratégie coopérative. Au point que l'on pourrait parler de *contrat* même si ce dernier n'est qu'une fiction politique ou une *Idée* régulatrice. Qu'est-ce alors qu'un tel contrat ? institue-t-il l'ensemble des droits ? De fait, la révolution française n'est pas contractualiste, malgré Rousseau et malgré l'influence en partie indirecte des penseurs anglais².

Le contrat social, mythe fondateur, servirait donc plutôt d'*Idée* régulatrice. Ou, dit autrement, l'idée universaliste – l'impératif catégorique – dès lors qu'elle est réfléchie et donc spéculaire (si je me dis que la raison donne cet impératif à tous), serait la version *informulée* du contrat. Il manquerait néanmoins celles d'engagement, de promesse, à une telle lecture. Comme le dit Abel, « le contrat est une sorte de promesse oubliée et sans cesse redécouverte. Cette promesse, qui n'est jamais totalement accomplie, est à la fois une fondation qui nous précède toujours, et la possibilité d'une innovation qui fasse bifurquer autrement notre histoire et notre monde. Elle ressemble – comme on pourra le lire dans *Lecture 1*, p. 31 – à un rêve partagé d'équité et de fraternité qui sommeille dans nos institutions et que des circonstances exaltantes ravivent dans l'histoire. Cela suppose en nous une idée de ce que nous croyons être le bien commun. C'est cela que nous pouvons appeler l'espérance politique du bonheur. »³

l'inverse soit nécessaire et sans qu'on puisse déduire les propriétés du niveau inférieur à partir des propriétés du niveau supérieur.

¹ LIST et PETTIT [GAAS].

² « Il est remarquable, notamment, que la notion du « contrat » en soit absente (l'éclipse du contrat dans la rédaction finale de la Déclaration, indice majeur de son détachement des origines jurnaturalistes, est étroitement liée à l'abandon (provisoire) de l'idée d'une déclaration des droits et des devoirs. En effet les « devoirs » sont la contrepartie des « droits » si on imagine qu'il y a « engagement réciproque » entre des parties prenantes : ou bien entre les individus et « eux-mêmes », ou bien entre les individus et la « communauté », la « société » ou « l'Etat »). » (Etienne BALIBAR (1989) : « La proposition de l'égaliberté », Version développée (2006) des *Conférences du Perroquet*, dorénavant [LPE]).

³ ABEL [LPLR], p. 54.

Constant pensait que des droits individuels sont inaliénables et préexistent à toute association¹, ce qui ne l'empêchait pas de faire du législatif une affaire collective. Pour se sortir de ce paradoxe, il faut avec Constant penser les lois comme émergeant des relations entre individus, leur explicitation / verbalisation au sein d'un Code ou d'un contrat ne faisant que les révéler.² Dans cette vision, les lois ne seraient que la transcription de l'actualisation des droits dans les relations interpersonnelles. Le contrat implicite serait alors une reconnaissance *a priori* des droits existants *également a priori* pour chacun. L'élaboration de lois constitutives ne feraient qu'affirmer cet état de fait et travaillerait ensuite conditionnellement à ces droits préalables. Une telle approche justifie que des individus se rapprochent *en vue* de se constituer collectivement. La reconnaissance préalable en chacun de leur reconnaissance de ces droits pour tous constituerait le point de jonction. Les « autres » sont de fait exclus mais susceptibles de se rallier au projet naissant. Ce qui est essentiel ici est d'une part la dynamique, d'autre part la pensée d'un collectif auquel on va prendre part, enfin la co-émergence dans ce mouvement des lois ou des règles qui seront ensuite formalisées. Constant ne se posait certainement pas la question en ces termes, mais sa réponse donne une profondeur au contractualisme. Surtout, elle permet d'être bien moins catégorique vis-à-vis de ce qui nous conduit à contractualiser.

L'on peut, par exemple, reprendre la piste où la fraternité est prise comme condition pré-institutionnelle, qui pourtant « semble concurrencer le projet même d'un contrat social »³. Cette fraternité serait la clef d'un « vouloir vivre-ensemble ». La poser comme idée ne permet certes pas de la penser comme origine. Elle pourrait néanmoins être le lieu d'une transcendance, justifiant la constitution d'un collectif autour de celle-ci, que le contrat met ultérieurement en forme, symboliquement ou non. L'opérateur de *connaissance commune* (nul n'est censé ignorer la loi !) que nous avons étudié dans la *Première partie* apporte-t-il ici une dimension que les liens pré-institutionnels ne suffiraient pas à faire émerger ? Le contrat serait alors fondateur et opérateur du vivre-ensemble. Si la démocratie est chaque fois à remettre en mouvement et que cette fondation n'en finira jamais d'être réaffirmée, le contrat social est chaque fois rappelé.

Ricœur, dans sa critique de la logique libérale rawlsienne pour sa fondation contractualiste trop imaginaire⁴, réfute l'atomisme idéalisé⁵ et cherche lui-aussi d'où pourrait venir le *vouloir vivre-*

¹ « Tout homme possède donc des droits inaliénables antérieurs à toute association. » (Chopin [BC], p. 48).

² « Les lois sont la déclaration des relations des hommes entre eux. (...) Il s'en suit qu'aucun homme, aucune fraction de la société, ni même la société entière ne peut, à proprement parler et dans un sens absolu, s'attribuer le droit de faire des lois. (...) Le législateur est pour l'ordre social ce que le physicien est pour la nature. » (cité par Chopin dans CHOPIN [BC], p. 62).

³ HUNYADI [DF].

⁴ « Ce qui me choque chez les théoriciens du contrat comme Rawls, c'est qu'ils parlent d'un contrat conclu dans une situation originelle imaginaire dans laquelle les contractants, ignoreraient s'ils vont être bénéficiaires ou non. Qui sont ces contractants, s'ils n'ont pas déjà en partage un vivre-ensemble issu d'une histoire commune ? » (Paul RICŒUR (2017) : *Philosophie, éthique et politique – Entretiens et dialogues*. Seuil, La Couleur des idées, dorénavant [PEP], p. 54).

⁵ « Selon l'une [des deux versions du libéralisme], qui trouve dans la tradition du Contrat social son expression la plus remarquable, l'individu est déjà un sujet de droit complet, avant d'entrer dans la relation contractuelle ; il cède des droits réels qu'on appelle alors naturels, en échange, soit de la sécurité, comme chez Hobbes, soit de la civilité ou de la citoyenneté, comme chez Rousseau et Kant. Du même coup, son association à d'autres individus dans un corps politique est aléatoire et révocable. Ce n'est pas le cas dans l'autre version du libéralisme politique à laquelle va ma préférence. Sans la médiation institutionnelle, l'individu n'est qu'une esquisse d'homme, son appartenance à un corps politique est nécessaire à son épanouissement humain et, en ce sens, elle n'est pas digne d'être révoquée. » (RICŒUR [LJ1], p. 39).

ensemble¹ : « On ne peut en effet que symboliser le vivre-ensemble, dans la mesure où il ne peut être l'objet d'une connaissance immédiate ; il ne se connaît pas lui-même, ne s'éprouve que dans les moments de détresse – lors d'une calamité naturelle, d'une guerre, on se reconnaît alors exister tous ensemble au niveau du vécu. »² Son analyse le pousse à revenir toujours vers une articulation entre le sédimenté – toujours à rouvrir – et l'à-venir.³ Ainsi la fondation révolutionnaire ne doit pas masquer sa pluralité initiale, et doit, chaque fois, être revivifiée en tant que telle⁴. Pour lui, ce n'est pas l'institution qui dévoile ce vouloir vivre-ensemble, mais le drame de la catastrophe⁵.

Zask – et avec elle Dewey – proposent une autre perspective. Zask défend l'idée que *prendre part* ne suffit pas et qu'il convient également de *bénéficier* du collectif et de *contribuer* au collectif : « la défense d'une étroite combinaison entre prendre part, bénéficier et contribuer. Je propose de considérer que leur désunion est la source de toutes les injustices, que leur réciprocité est un idéal dont la participation est l'emblème, et que ce qu'on appelle « démocratie » est cette « forme de vie » tantôt sociale, tantôt culturelle, tantôt politique, qui garantit, protège et restaure en diverses circonstances leur réciprocité, car tel est son office »⁶. Ce qu'il nous semble devoir être ajouté alors est la matérialisation d'une finalité commune qui, là encore, expliciterait son intérêt partagé et la contribution de chacun. L'on peut par ailleurs s'inquiéter de voir réapparaître ici d'emblée la question de la *juste part* (reçue et donnée) – quelle part de ce bénéfice et de cet effort communs pour chacun ? – ou au contraire y voir une articulation à la rationalité individuelle. Quoi qu'il en soit, il nous semble que Zask comme Dewey ne saisissent pas toute la dimension du vouloir-vivre-ensemble.

Il y aurait là en particulier quelque chose qui relève de la croyance – cette « espérance politique du bonheur » que Mongin, qui retrace la pensée de Ricœur, associe à la confiance « en soi, en l'autre et en l'histoire », confiance en la possibilité même d'une action⁷.

Contrairement à une pensée hobbesienne d'une contractualisation purement utilitariste, l'on peut imaginer que le vouloir-vivre-ensemble aille également d'emblée avec un souci de justice, au sens le plus large possible qui englobe un projet commun autant que des règles de justice opératoires, qu'il s'agisse de redistribution, de reconnaissance ou de police. L'éthique serait alors une visée

¹ « Ricœur s'accorde avec Hannah Arendt pour dire que l'autonomie du politique réside dans le fait que le pouvoir, avant d'être un système de domination, réside dans la capacité d'agir en commun, qui suppose une mémoire commune et un projet commun, un vouloir-vivre-ensemble. » (ABEL [LPLR], p. 53).

² RICŒUR [PEP], p. 52.

³ « Le vouloir-vivre ensemble est toujours instantané. Lorsqu'il est mis à bas, par exemple dans la guerre, rien « ne tient plus ». C'est ce « tenir-ensemble » qui est très mystérieux. Comment faire durer ce qui est fragile sans le renforcer par des moyens indirects ? » C'est tout le problème de Machiavel : comment faire durer une République ? C'est pourquoi il faut un encadrement de la communauté par des structures qui ont un projet de durée ; c'est ça l'autorité finalement : ce qui, venant du passé, a projet de durée. » (RICŒUR [PEP], pp. 52-53).

⁴ « Il faudrait qu'on soit capable d'une remémoration polémique, qu'on prenne conscience du pluralisme interne à la Révolution, de la multiplicité de ses projets. » (RICŒUR [PEP], p. 57).

⁵ Nous convergions peut-être avec cette idée si on ajoute que de tels drames sont à l'origine du sentiment d'injustice qui pourrait être l'une des clefs originaires d'un *nous* (voir *Chapitre 15*).

⁶ ZASK [LFP1]

⁷ « Mais comment une telle philosophie de l'agir procède-t-elle en vue de riposter au scepticisme contemporain ? Ricœur n'a guère le choix, il s'interroge sur les conditions permettant d'avoir encore « confiance » en la possibilité d'une action, d'avoir confiance en soi, en l'autre et en l'histoire. Bref, de croire, dans un sens non religieux, que l'histoire est encore possible. Sans cette confiance la possibilité d'une action historique s'effondre et avec elle l'idée de promesse sans laquelle l'histoire s'évanouit. Orphelins du Savoir absolu, nous devons moins que jamais renoncer à l'histoire. » (MONGIN [PROM], p. 24).

commune. D'une certaine façon, l'on peut défendre que c'est la seule façon de penser l'éthique, sans que cela n'entraîne une quelconque logique universaliste. Ici encore, la pensée de Ricœur est proche. L'institution est alors le lieu d'expression de ce souci commun du *bon*¹ : « La justice en tant que juste distance entre soi-même et l'autre, rencontré comme lointain, est la figure entièrement développée de la bonté. Sous le signe de la justice le bien devient bien commun. En ce sens on peut dire que la justice développe la bonté qui l'enveloppe. »²

Une telle pensée est très aristotélicienne. Elle sous-tend ce que nous pouvons appeler un « raisonnement à l'équilibre », dont il faut parfois se méfier. Dans une approche systémique comme celle que nous avons retenue, les critères individuels eux-mêmes, ce qui fait que nous sommes nous, chacun, peuvent être pensés comme des variables qui prennent leurs valeurs en fonction de l'environnement, en particulier des significations instituées telles que nous les interprétons. Aristote raisonne à l'équilibre, la communauté étant déjà définie, les vertus également, ainsi que le moyen d'être vertueux – prendre l'habitude de se comporter de façon vertueuse³. La vertu apparaît par la pratique vertueuse. Et s'il y a « nécessité des lois pour créer de bonnes habitudes »⁴, « la loi, elle, détient un pouvoir coercitif, tout en étant une raison dictée par une certaine sagacité et une certaine intelligence. De plus, (...) la loi, elle, ne suscite pas d'inimitié lorsqu'elle prescrit ce qui est honnête. »⁵ « C'est la raison pour laquelle des lois doivent avoir établi la manière d'être élevé et dont il faut se conduire, car les jeunes alors ne trouveront pas pénible ce qui est devenu une habitude familière. »⁶

Cela n'empêche en aucune manière que les principes (équité, honnêteté, justice) soient appliqués marginalement par chacun dans le cadre de la sagesse pratique. La seule possibilité pour fonder la justice sur ces pratiques *décentralisées* serait alors de reprendre l'idée de Constant telle que nous le proposons : les lois ne seraient que la mise en lumière des pratiques existantes, pour qu'elles deviennent connaissance commune. Reste que rien ne garantit la communauté de ces pratiques *ex ante* et la possibilité d'une convergence. Mais la pensée d'Aristote est au fond plus systémique qu'elle ne semble parfois : « Si les gens font route ensemble en effet, c'est qu'ils y ont quelque intérêt et peuvent se procurer quelque chose d'utile à l'existence. Or la communauté politique a, semble-t-il, elle aussi, pour motif l'intérêt, tant au départ lorsqu'elle se constitue, que plus tard

¹ « La fonction la plus générale de l'institution est d'assurer le nexus entre le propre, le proche et le lointain dans quelque chose comme une cité, une république, un Commonwealth. C'est en ce sens, encore indifférencié de l'institution, que ce nexus peut être dit institué, c'est-à-dire instauré. Et c'est au prix de cette indifférenciation initiale que le souhait de vivre dans des institutions justes appartient déjà au plan téléologique défini par la visée de la vie bonne. » (RICŒUR [LJ2], p. 73).

² RICŒUR [LJ2], p. 73.

³ Partout dans *l'Éthique à Nicomaque*, le raisonnement d'Aristote peut être qualifié de raisonnement « à l'équilibre » : les comportements vertueux n'ont de sens que dans une cité vertueuse ou pour le moins, que dans un monde où la vertu préexiste. Un écart à l'équilibre est une situation qualifiable de dégradée, d'injuste. Et celui qui vise la situation d'équilibre est d'emblée un « juste ». Pour Aristote, la pratique depuis le plus jeune âge de raisonnements, de gestes, d'attitudes justes structure le « juste » en « juste » et la posture corrective à l'équilibre n'est que le fruit naturel de sa visée spontanée. On retrouve dans la définition du souhait, de la délibération et de la décision, la même approche. Le vertueux va souhaiter ce qui est souhaitable (bon) tandis que chacun souhaite ce qui lui paraît bon, car « le vertueux juge correctement de chaque sorte de chose. » « En d'autres termes, ce qui distingue sans doute le plus le vertueux, c'est de voir la vérité en toutes choses, comme s'il en était la règle et la mesure. » (ARISTOTE [EàN], p. 152).

⁴ ARISTOTE [EàN], p. 541.

⁵ ARISTOTE [EàN], p. 543.

⁶ ARISTOTE [EàN], p. 541.

lorsqu'elle se perpétue. C'est lui en effet que les législateurs ont en point de mire et ce qu'ils prétendent juste, c'est l'intérêt commun. »¹

Enfin, il n'est pas possible de penser à la constitution du vivre-ensemble sans aborder celle du pouvoir. Castoriadis avec Ricœur et d'autres mettent cette question comme l'une des premières,² et troublent la vision des néo-républicains se concentrant sur l'idée de domination. « Ce n'est pas la domination qui fonde le pouvoir, mais l'inverse » insiste Ricœur³. Le pouvoir en effet pour certains penseurs, et notamment Arendt, est ce qui émerge d'un mouvement collectif, toujours en puissance dès qu'il se met en branle. La domination d'un individu sur un autre n'est alors au mieux qu'une conséquence de ce pouvoir actualisé. La démocratie dans sa vision égalitaire n'est peut-être pas en effet si spontanée qu'on le souhaiterait. Nombreux sont ceux qui, comme Castoriadis, pensent que l'homme n'est pas par essence un être démocratique, et que, dès lors, la construction d'une démocratie est un combat à mener sans cesse. Certains y voient la nécessité de canaliser ces enjeux de pouvoir par le Droit, offrant ainsi un pendant à la vision libérale⁴.

Il reste pourtant difficile de penser la citoyenneté sans penser l'organisation du pouvoir, fut-il une simple idée. Comme le rappelle Procacci en référence à Foucault, il n'y a pas de citoyenneté qui ne fasse référence à une gouvernementalité.⁵ Celle-ci souligne que la nature de la citoyenneté est à la fois collective et individuelle : certes il y a bien l'idée d'une qualité commune et partagée, mais il y a aussi les pratiques individuelles de chacun témoignant ou exprimant leur sens de leur

¹ ARISTOTE [EàN], p. 434.

² « Le politique est ce qui concerne le pouvoir dans une société. Du pouvoir dans une société, il y en a toujours eu et il y en aura toujours, pouvoir au sens de décisions concernant la collectivité qui prennent un caractère obligatoire et dont le non-respect est sanctionné pour une raison ou une autre, ne serait-ce que le « tu ne tueras point. ». (...) Ce sont les hommes. Est-ce qu'ils sont miraculeusement tous d'accord ? Non. Il y a une minorité, peut-être, ou plusieurs. Faut-il qu'elles suivent la majorité ou pas ? ou bien chacun se retire sur une fraction d'un continent et applique son propre plan ? Mais qu'est-ce que cela pourrait vouloir dire ? Il y aura donc des décisions d'ordre collectif. Ces décisions s'imposeront à tout le monde. Ce qui ne veut pas dire qu'il devra y avoir un Etat, mais qu'il devra y avoir un pouvoir ». (Cornelius CASTORIADIS et le MAUSS (1994) : *Démocratie et relativisme – débat avec le MAUSS*, Fayard, dorénavant [D&R], pp. 46-47).

³ RICŒUR [PEP], p. 52.

⁴ Une telle vision se décline chez Colliot-Thélène au travers de la notion de droits, qui ouvre une passerelle avec les libéraux comme Rawls ou Dworkin. Colliot-Thélène insiste pour sa part sur le « droit à avoir des droits » et conteste l'enjeu du pouvoir en tant que tel. Pour cela dit-elle, il faut comprendre la démocratie comme « un mouvement, et non plus comme une forme d'État ou de gouvernement, la philosophie politique critique enregistre le fait que la démocratie ne peut être convenablement appréhendée que dans son histoire. » (Catherine COLLIOT-THELENE (2009) : *Pour une politique des droits subjectifs: la lutte pour les droits comme lutte politique*. L'Année sociologique, dorénavant [PPDS]). La distance avec les libéraux est alors maximale, car, pour elle, les « droits, constitutifs de l'individualité politique moderne, ne peuvent être considérés comme les propriétés ontologiques d'un sujet dont l'identité serait donnée indépendamment du mouvement de l'histoire. » (*ibid.*). D'une certaine façon, renoncer à l'utopie d'une société « soudée par le sentiment d'un destin partagé » entraîne de se focaliser sur le combat pour les droits et leur élargissement de chacun face à un pouvoir diffus mais des organisations bien réelles. Il ne s'agit plus pour « le sujet politique moderne » de prendre le pouvoir ni d'y participer mais d'avoir « le droit à avoir des droits ».

⁵ « the crisis of T. H. Marshall's paradigm of citizenship, in so far as it refers centrally to the nation-state. The theory of Marshall also points in another direction for analyzing citizenship phenomena, however, by treating them from a concrete perspective of government. Michel Foucault's work on government and governmentality offers a chance to further elaborate such a view of citizenship, interpreting the latter less as an institution than as strategies governing processes of social change by transforming citizens' attributes, expectations, and practices. » (Giovanna PROCACCI (2001): "Governmentality and citizenship", in K. NASH and A. SCOTT (Eds), *The Blackwell companion to political sociology*, Blackwell Publishing, dorénavant [G&C]).

appartenance. Le raisonnement vaut pour d'autres universaux ou collectifs et décale plus encore les approches prudentes de Pettit ou de Honneth. Mais le point de Procacci comme de Foucault est encore ailleurs, dans les pratiques de gouvernement organisant ces citoyennetés, et les formes de subjectivité associées. Dans ces lectures, la citoyenneté n'est pas un état, une façon d'être (« du pays » par exemple), mais une façon d'agir. Dès lors les approches communautaristes et multiculturalistes qui assimilent la citoyenneté avec une revendication d'identité culturelle sont réductrices. Y ajouter une dimension morale comme le font les néo-républicains pour qui la citoyenneté est la « vertu civile » est encore insuffisant : c'est l'ensemble des individus et de leurs « subjectivités », l'ensemble des institutions et des lieux de pouvoir qui définissent cette appartenance.¹

Ce qui différencie ces auteurs est, vis-à-vis des libéraux, de penser l'appartenance, et, vis-à-vis des communautariens et les néo-républicains, de penser la dynamique de la constitution, avec, dans le cas de Foucault et de Procacci, de penser cette dernière d'emblée comme un système s'organisant autour du pouvoir. Ricœur, moins systématique vis-à-vis du pouvoir, même s'il en fait un point clef, est particulièrement sensible à la dimension dynamique. Pour lui, l'analyse politique doit chaque fois être réinscrite dans le moment historique, qui prend en compte d'emblée la perspective décisionnelle, ce qui lui donne cette dimension dynamique².

La question du pouvoir se focalise pour les libéraux sur la « tyrannie de la majorité ». Si le consentement s'exprime par un principe majoritaire, la porte est en effet ouverte à des lois iniques. Pourtant la règle majoritaire est toujours mise en avant comme la seule efficace dans une perspective de gouvernement, puisqu'il faut bien que ce dernier parle collectivement d'une seule voix. Face à cette difficulté, la première réponse qui s'est construite est, comme nous l'avons vu, celle de la contestabilité du gouvernement³. La seconde est celle de limiter l'emprise de l'Etat sur la liberté des citoyens. C'est l'idée du « gouvernement limité » de Constant⁴ et la reconnaissance de la primauté des « droits individuels ». C'est le début du libéralisme dans sa forme politique d'opposition à l'Etat.⁵ C'est la mise en place d'un équilibre des pouvoirs, inspirés plus par

¹ Dagger, par exemple, donne à la citoyenneté aussi bien cette dimension éthique que la dimension légale : Richard DAGGER (2002): "Republican Citizenship", in E. F. ISIN and B. S. TURNER (Eds.), *Handbook of Citizenship Studies*, Thousand Oaks: Sage Publications, dorénavant [RC].

² « Le discours politique a pour cadre une communauté historique donnée, c'est-à-dire un niveau d'action situé entre l'individu et l'humanité. C'est pourquoi il ne peut viser ni l'universel ni simplement le singulier. » (RICŒUR [PEP], p. 51). En particulier, « la citoyenneté ne se laisse pas déduire de l'universalité des droits de l'homme, mais se déploie dans une communauté déterminée. » (*ibid.*, p. 54).

³ Chez les néo-Romains, selon Skinner, la question ne se pose pas en ces termes. La règle de majorité est considérée comme mauvaise mais comme incontournable : « ils ne déclarent pas non plus que c'est là une solution tout à fait satisfaisante au problème des droits des minorités. Ils affirment seulement (comme nous-mêmes) qu'il est difficile d'imaginer une meilleure règle procédurale qui permette aux corps du peuple d'agir. » (SKINNER [LLAL], p. 26). Néanmoins, la mise en œuvre de cette procédure majoritaire laisse place à de nombreuses options : « la bonne solution, ces auteurs s'accordent généralement à le dire, est que la masse du peuple soit représentée par une assemblée nationale des citoyens les plus vertueux et réfléchis, assemblée choisie par le peuple pour légiférer en son nom. Cependant, il y a un net désaccord sur le type de corps législatif le mieux adapté à ce rôle dans le cas du *commonwealth* anglais. » (*ibid.*, p. 27).

⁴ « De là le besoin, dans toutes les constitutions, d'organiser des garanties contre les excès et les erreurs des assemblées représentatives » (Chopin cite Constant dans CHOPIN [BC], p. 38). « Le moyen par excellence de la limitation de l'autorité politique passe par la reconnaissance de la supériorité des droits individuels. » (*ibid.*, p. 41).

⁵ C'est également le point de séparation entre la tradition française et la vision plus américaine du « peuple ». Comme le souligne Colliot-Thélène, la comparaison entre ces deux versions républicaines tourne

Montesquieu que par Rousseau. C'est également la reconnaissance de contre-pouvoirs dans la société civile : la presse, l'opinion publique. Cette dernière apparaissait déjà à Constant comme la possibilité d'un contre-pouvoir échappant à toute tentative d'institutionnalisation. Il ne pouvait imaginer la ductibilité de cette opinion publique telle que nous la vivons aujourd'hui. Mais l'idée est là d'une « identité [de la société] et d'une unité non-politiques ». Le point est essentiel, car il inverse « le rapport hiérarchique de subordination de la société civile à l'égard de l'Etat – pierre d'angle du contractualisme. »¹

La réflexion s'oriente alors sur la possibilité de l'exercice démocratique, qui trouve dans la plupart des travaux de ces dernières décennies en philosophie politique son expression comme démocratie participative.

La possibilité de gouverner ensemble

La question de la constitution supposée résolue, reste donc la question du gouverner-ensemble et de l'exercice du pouvoir. Depuis quelques décennies, cette question est devenue celle de la démocratie participative, ou, parfois, de la démocratie délibérative². La référence en la matière reste les travaux d'Habermas et d'Apel sur l'agir communicationnel et l'éthique de la discussion³. La question se retrouve également chez Rawls et son concept de convictions bien pesées au travers d'un « équilibre réfléchi »⁴ : le débat avec les autres, institutionnalisé ou intériorisé, ne peut être contourné.

L'on peut qualifier de normative l'approche de l'éthique de la discussion, et nombreux sont ceux qui la trouvent sans intérêt pratique. Comme toute idée normative, elle doit certes servir à nous orienter dans l'analyse pratique et contextuelle. Mais ses présupposés sont parfois considérés comme établissant d'emblée la solution au vivre-ensembles (les individus seraient rationnels, égaux et libres) et dès lors exigeant trop pour être utiles en tant qu'idée régulatrice⁵. D'autres auteurs

traditionnellement « à l'avantage de la seconde », du fait de « l'héritage monarchique, que le jacobinisme se serait contenté de revêtir de vêtements nouveaux en substituant la souveraineté de la Nation à celle du Roi, et qui aurait continué à formater la conception française de la démocratie jusque dans les dernières décennies du XXème siècle. » Nous aurions du mal en France à faire une claire « distinction requise entre la sphère du privé et du public » (COLLIOT-THELENE [IDDH]).

¹ CHOPIN [BC], p. 59.

² Pour un état de l'art des théories de la démocratie délibérative du XXème siècle, voir Simone CHAMBERS (2003): "Deliberative democratic theory", *Annual Review of Political Science*, dorénavant [DDT].

³ « S'il est en effet une révision convaincante qui ait jamais été proposée du kantisme historique au plan de la philosophie pratique, c'est bien la reformulation par Karl-Otto Apel et Jürgen Habermas de la règle de justice, de sa forme monologique présumée à la forme dialogale proposée. Les deux fondateurs de la morale communicationnelle tiennent qu'une « fondation rationnelle de l'éthique à l'âge de la science » ne peut être énoncée que dans les termes d'une éthique de la discussion. » (RICŒUR [LJ2], p. 13).

⁴ « Autrement dit, dans l'expression « convictions bien pesées », c'est l'épithète « bien pesées » (*considered*) qui est à souligner. Or, que veut dire « bien pesé », sinon « soumis à la critique d'autrui » ? ou encore, diraient K.O. Appel et J. Habermas, « placé sous la règle de l'argumentation » ? » (RICŒUR [LEC1], p. 229).

⁵ « A l'examen, le minimum procédural du philosophe se révèle bien plus qu'un minimum dans la mesure où les règles imposées à la discussion présupposent la présence d'êtres libres, égaux, émancipés de tout sentiment de servilité, de peur ou de déférence à l'égard d'autrui : cette moralité fine est déjà très épaisse. Une très honnête épaisseur, de type libéral ou social-démocrate. Les hommes et les femmes qui reconnaissent le principe d'égale dignité de tous : qui revendiquent le droit à la liberté d'expression et qui pratiquent les vertus de tolérance et de respect mutuel ne sont pas sortis tout armés de la tête du philosophe, comme Athéna de celle de Zeus. Ce sont des créatures forgées par l'histoire, qui habitent une société modelée en fonctions de leurs aspirations, laquelle, en retour, reproduit des personnes de leur type. La

contestent la dimension purement dialogale, plus restreinte encore qu'une vision discursive des relations entre individus.

L'on trouve chez Chambers une présentation de l'approche habermassienne et une réponse à la question « Why is talking better than fighting? »¹. Plus récemment, Chambers a cherché à résoudre une difficulté qui est celle de l'arbitrage entre une démocratie délibérative conduite via des petits groupes où il est encore possible de conduire un vrai dialogue (au sens platonicien du terme, sans rhétorique) et le maintien d'une ambition plus massive d'une société civile en dialogue avec l'Etat, dès lors susceptible d'être vulnérable à la pure rhétorique, car sans réelles possibilités dialogiques. Cette situation l'a amenée à explorer l'idée de « rhétorique délibérative, qui postule qu'une relation délibérative, et pas uniquement plébiscitaire entre un orateur et son public, peut être suscitée même quand ledit public n'a pas la possibilité immédiate de répondre et de demander des comptes à l'orateur »², ce qui permettrait de remédier à la menace de la « rhétorique plébiscitaire ».

A noter également le collectif emmené par Mansbridge qui a plaidé pour la prise en compte des intérêts particuliers dans les procédures délibératives et la coexistence bien articulée de procédures délibératives et de mécanismes démocratiques agrégatifs mais non-délibératifs³. Nous allons voir que cette question de la prise en compte des intérêts privés dans les débats publics est un point de clivage important. La question est double : la composante la plus abordée est celle des *sujets* débattus (doit-on les limiter aux questions d'intérêt général) ; mais l'autre composante nous paraît également centrale pour une pensée républicaine : peut-on demander aux citoyens de raisonner en faisant abstraction de leur propre intérêt, et le faut-il ? Tout ministre, le juge en est l'exemple type, est censé en république délibérer et décider en toute neutralité. Ce modèle peut-il et doit-il être celui d'une délibération citoyenne ou, à l'inverse, celle-ci sert-elle justement à exprimer ces points de vue privés et à les confronter ? Enfin, Mansbridge s'est également commise dans un autre travail collectif avec Chambers qui propose d'autres pistes pour articuler démocratie délibératives et systèmes démocratiques de grande taille⁴, qui est l'un des points traditionnellement mis en exergue lorsqu'on parle de démocratie participative.

Au cœur de ces discussions se trouve en effet la question qui abandonne le terrain purement normatif pour penser concrètement le gouverner-ensemble : comment définir et organiser la « sphère publique ». La question de l'espace public où les citoyens se construisent et exercent leur liberté est un thème cher à Arendt et nous y revenons plus bas, tout en notant par avance que ce n'est pas le lieu pour elle de la construction de la Cité – les lois, et leur établissement, ne relèvent pas de cet espace public, aussi bien délimité par les enceintes de la cité que par le système

moralité dite minimale des écoles procédurales est donc simplement extraite de la culture démocratique contemporaine. » (LACROIX [MWPU], pp. 48-49).

¹ Simone CHAMBERS (1997): *Reasonable Democracy: Jurgen Habermas and the Politics of Discourse*, Cornell University Press, dorénavant [RD].

² Simone CHAMBERS (2011) : « Rhétorique et espace public : La démocratie délibérative a-t-elle abandonné la démocratie de masse à son sort ? », *Raisons politiques*, dorénavant [R&EP].

³ Jane MANSBRIDGE, James BOHMAN, Simone CHAMBERS, David ESTLUND, Andreas FØLLESDAL, Archon FUNG, Cristina LAFONT, Bernard MANIN et José LUISMARTI (2011) : « La place de l'intérêt particulier et le rôle du pouvoir dans la démocratie délibérative », *Raisons politiques*, dorénavant [LPIP].

⁴ Jane MANSBRIDGE, James BOHMAN, Simone CHAMBERS, Thomas CHRISTIANO, Archon FUNG, John R. Parkinson, Dennis F. THOMPSON and Mark WARREN (2012): "A systemic approach to deliberative democracy", in J. PARKINSON and J. MANSBRIDGE (Eds.), *Deliberative systems: deliberative democracy at the large scale, Theories of Institutional Design*, Cambridge University Press, dorénavant [SADD].

juridictionnel, ces deux derniers ne relevant pas de l'action des citoyens¹. Nous avons également rencontré cette question de l'organisation concrète de la démocratie participative avec Dewey : là, *l'enquête* sert de socle à cette dernière. Là, le *public* doit être mis à contribution chaque fois qu'une difficulté apparaît, ouvrant généreusement, ce qu'on ne manque pas de lui reprocher, la conduite des affaires à tous, chacun porteur de ses propres intérêts.

Pour ce qui nous concerne dans ce chapitre, nous nous arrêtons sur la critique faite par Fraser de la sphère publique telle que la théorise Habermas. Nous explorons ensuite les travaux développés par Landemore sur la sagesse des foules et l'approche *statistique* de l'intelligence collective.

La sphère publique

Dès 1990 Fraser se montrait très critique sur les travaux d'Habermas, et plus spécifiquement sur l'idée de sphère publique². La sphère publique chez Habermas est un lieu d'échange en dehors de l'Etat et de l'économie, un lieu de rencontres discursives de participations citoyennes à la politique. Habermas fait toutefois référence au modèle « bourgeois » de sphère publique qu'il propose d'étendre, et, pour Fraser, à la fin de son ouvrage (*The structural transformation of the public sphere* – 1962), les transformations qu'il propose par rapport à cette dernière ne sont pas très significatives³.

L'approche de Fraser, dès cette époque, était déjà tournée vers l'idée de démocratie de la contestation, dans un sens proche de Pettit⁴. Sa réflexion la pousse également à considérer que les sociétés multiculturelles ne peuvent se contenter d'une seule sphère publique « globale ». Mais déjà à cette époque, elle suggérait que cette question devait être traitée pragmatiquement et non conceptuellement⁵. Son dernier point dans l'article de 1990 revenait à contester la séparation entre public et privé chez Habermas, et donc le « scope » qu'il donnait à la sphère publique, constituée d'agents privés traitant de sujets publics. Pour elle, les sujets publics peuvent être a priori aussi privés qu'il est possible. Seule la discussion initiale entre les personnes peut permettre d'en décider⁶. Elle qualifiait alors l'approche habermassienne, visant un « bien commun », de républicaine, au sens d'insuffisamment libérale.

La question des intérêts privés comme servant de logique constitutive à la délibération partagée est décisive, même si l'on pourrait répondre à Fraser que, justement, l'approche libérale de la

¹ Voir Hannah ARENDT (1958) : *La condition de l'homme moderne*, Calmann-Levy, dorénavant [LCHM], pp. 253-254.

² Nancy FRASER (1990): "Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy", *Social Text*, dorénavant [RTPS].

³ « Moreover, the problem is not only that Habermas idealizes the liberal public sphere but also that he fails to examine other, non-liberal, non-bourgeois, competing public spheres. Or rather, it is precisely because he fails to examine these other public spheres that he ends up idealizing the liberal public sphere. » (FRASER [RTPS])

⁴ « Still, insofar as these counterpublics emerge in response to exclusions within dominant publics, they help expand discursive space. (...) So far, I have been arguing that, although in stratified societies the ideal of participatory parity is not fully realizable, it is more closely approximated by arrangements that permit contestation among a plurality of competing publics than by a single, comprehensive public sphere. Of course, contestation among competing publics supposes inter-public discursive interaction. » (FRASER [RTPS]).

⁵ « In my view, this is better treated as an empirical question than as a conceptual question. I see no reason to rule out in principle the possibility of a society in which social equality and cultural diversity coexist with participatory democracy. I certainly hope there can be such a society. » (FRASER [RTPS]).

⁶ « The point is that there are no naturally given, a priori boundaries here. What will count as a matter of common concern will be decided precisely through discursive contestation. It follows that no topics should be ruled off limits in advance of such contestation » (FRASER [RTPS]).

neutralité de l'Etat veut que les questions privées soient exclues du débat public... Fraser concède d'ailleurs que l'idée d'une discussion publique qui ferait émerger des intérêts privés ce « bien commun » est une avancée par rapport à la version libérale qui suppose prédéfinis les intérêts, préférences et identités des participants au débat public¹. Mais, avec Mansbridge, elle souligne les limites de l'approche des « républicains civiques » qui exclut d'emblée ce qui relève des intérêts privés, individuels ou communautaires.²

Plus profondément encore, Fraser critique la vision d'une sphère publique qui ne servirait qu'à la formation d'opinion et qui ne serait pas décisionnelle, ce qu'implique la séparation conceptuelle de la société civile et de l'Etat. Elle ne peut produire que de « faibles publics » (*weak publics*). Fraser ne considère pas comme Habermas que l'extension du rôle de la sphère publique à la dimension décisionnelle lui ferait perdre la vertu de son autonomie.³ Elle invite à construire une conception de la sphère publique où les publics « faibles » et « forts » pourraient être pensés ensemble. Si la sphère publique est un « espace de production communicative d'opinion publique », elle doit également être une véritable « force politique », ce qui signifie qu'elle doit donner du pouvoir aux citoyens « face aux pouvoirs privés et en leur permettant d'exercer une influence sur l'Etat. »⁴

Pour résumer : 1/ il est « impossible, d'un point de vue factuel, pour des interlocuteurs au sein d'une sphère publique d'exclure des différences de statuts et de délibérer « comme si » ils étaient des égaux sociaux, lorsqu'ils ne le sont pas ». L'égalité sociale est alors un préalable. 2/ Il vaut mieux une pluralité de sphères publiques permettant de développer des « contre-publics » susceptibles d'améliorer le fonctionnement démocratique. 3/ Les débats publics ne doivent pas « être limités à la délibération du bien commun », il est souhaitable de prendre en compte les intérêts privés. 4/ Une sphère publique démocratique ne doit pas forcément strictement séparer la société civile et l'Etat.

Il semble que pour Fraser la sphère publique soit une confrontation des points de vue privés et qu'aucune neutralité ne soit demandée aux participants.

En 2005, Fraser ajoute une critique de la fermeture westphaliennes-nationales de la théorie classique de la sphère publique qu'elle reprend dans une intervention en 2010. La question du *qui*

¹ « this civic republican view of the public sphere is in one respect an improvement over the liberal-individualist alternative. Unlike the latter, it does not assume that people's preferences, interests, and identities are given exogenously in advance of public discourse and deliberation. It appreciates, rather, that preferences, interests, and identities are as much outcomes as antecedents of public deliberation, indeed are discursively constituted in and through it. » (FRASER [RTPS]).

² « as Jane Mansbridge has argued, the civic republican view contains a very serious confusion, one which blunts its critical edge. This view conflates the ideas of deliberation and the common good by assuming that deliberation must be deliberation about the common good. Consequently, it limits deliberation to talk framed from the standpoint of a single, all-encompassing "we," thereby ruling claims of self-interest and group interest out of order. Yet, this works against one of the principal aims of deliberation, namely, helping participants clarify their interests, even when those interests turn out to conflict. « Ruling self-interest [and group interest] out of order makes it harder for any participant to sort out what is going on. In particular, the less powerful may not find ways to discover that the prevailing sense of "we" does not adequately include them. » » (FRASER [RTPS]).

³ « Clearly, the emergence of parliamentary sovereignty and the consequent blurring of the (associational) civil society/state separation represents a democratic advance over earlier political arrangements. This is because, as the terms "strong public" and "weak public" suggest, the "force of public opinion" is strengthened when a body representing it is empowered to translate such "opinion" into authoritative decisions. » (FRASER [RTPS]).

⁴ Nancy FRASER (2005) : « La transnationalisation de la sphère publique », *Republicart.net*, dorénavant [LTSP].

de la justice est vue par Fraser d'un point de vue essentiellement géographique.¹ L'on pourrait également s'interroger sur les générations passées et les générations futures, sur les majeurs les mineurs, les productifs les non productifs, etc. D'ailleurs, Fraser souligne que c'est « la communauté politique »² qui est concernée dans les visions traditionnelles, ce qui peut exclure de nombreuses personnes y compris sur le territoire-même de la communauté. Fraser suggère de construire une théorie du Droit qui soit « à la fois réflexive et discriminante » de façon à traiter les injustices transfrontalières en rendant possible la contestation au-delà de ce à quoi elle est aujourd'hui circonscrite³. Pour « produire la réflexivité nécessaire », Fraser propose d'élargir le « quoi » de la justice au-delà de la définition pour laquelle elle combat⁴. Il s'agirait de reconnaître les injustices de « mécadrage » et de soumettre les revendications qu'elles engendrent au principe de « tous les assujettis ».

La question épistémique

Pour que démocratie délibérative il y ait, Fraser part donc du principe que la pluralité doit être pensée *dans le process même* de gouvernement, censé alors se nourrir de cette conflictualité institutionnalisée entre des points de vue privés. Selon Landemore, cette possibilité « essentielle » de désaccord⁵ aurait dû entraîner la question de la référence implicite ou explicite au *vrai* dans le fonctionnement démocratique ; elle s'étonne que cela ait été si peu le cas. Pour elle, une démocratie délibérative « a quelque chose à faire avec le « vrai » ». ⁶ En fait, les positions en la matière sont assez tranchées.

¹ « Aujourd'hui, le « qui » de la justice fait ainsi l'objet de conflits. De fait, le « qui » westphalien est aujourd'hui remis en cause d'au moins trois points de vue : premièrement, par des localistes et des communalistes qui cherchent à limiter la portée du souci de justice à l'échelle d'unités infra-nationales, comme les Basques ou les peuples Inuits ; deuxièmement, par des régionalistes et des transnationalistes qui proposent d'identifier le « qui » de la justice à des unités plus grandes, quoique pas totalement universelles, comme l'« Europe » ou l'« Islam » ; et troisièmement, par des mondialistes et des partisans du cosmopolitisme, qui entendent qu'une considération égale soit accordée à tous les êtres humains. Il y a par conséquent quatre conceptions rivales du « qui » de la justice qui se heurtent l'une contre l'autre dans les conflits sociaux actuels : westphalienne, localiste-communaliste, transnationale-régionale, et mondialiste-cosmopolitique. » (Nancy FRASER (2010) : « Qui compte comme sujet de justice ? La communauté des citoyens, l'humanité toute entière ou la communauté transnationale du risque ? », *Rue Descartes*, dorénavant [QCSJ]).

² « Seuls les membres d'une telle communauté pouvaient se reconnaître mutuellement comme sujets de justice » (FRASER [QCSJ]).

³ Tout en reconnaissant d'emblée « la difficulté de résoudre les disputes dans lesquelles les protagonistes ont des conceptions incompatibles quant à qui doit être pris en compte » (FRASER [QCSJ]).

⁴ « incluant la redistribution économique, la reconnaissance légale-culturelle et la représentation politique, le tout englobé par le principe normatif de parité de participation » (FRASER [QCSJ]).

⁵ C'est « le fait de pluralisme » (Rawls), « de pluralisme raisonnable » (Cohen, Rawls), le « fait de désaccord » (Waldron, Gutmann et Thompson) ou le « fait de diversité » (Knight et Johnson). (Hélène LANDEMORE (2017): "Beyond the fact of disagreement? The epistemic turn in deliberative democracy", *Social Epistemology*, dorénavant [BFD]).

⁶ Une assemblée doit-elle rechercher dans ses délibérations ce qui est vrai, ou simplement ce qui permet de répondre au mieux à un critère donné, utilitariste ou non ? Landemore souligne que les différentes familles philosophiques, qu'il s'agisse des habermassiens ou des rawlsiens, ne se préoccupaient que peu de cette dimension épistémique (ce qu'elle nomme « *epistemic abstinence* »). Pour elle, il n'est pas convaincant d'identifier le vrai avec un concept de respect procédural. Cette « justesse » procédurale (*rightness*) serait pour certains la forme du vrai dans le champ moral ; pour ceux-là, il ne serait pas sensé en effet d'envisager des créatures rationnelles en dialogue qui ne respecteraient pas d'emblée un horizon de vérité. Landemore a des doutes vis-à-vis de cette définition du « raisonnable » qui serait d'emblée une notion en lien avec

Engel rappelle ce que Tocqueville en disait : « Si la démocratie a plus de chances de se tromper qu'un roi ou un corps de nobles, elle a aussi plus de chances de revenir à la vérité, une fois que la lumière lui arrive, parce qu'il n'y a pas, en général, dans son sein, d'intérêts contraires à celui du plus grand nombre, et qui luttent contre la raison. Mais la démocratie ne peut obtenir la vérité que de l'expérience, et beaucoup de peuples ne sauraient attendre, sans périr, les résultats de leurs erreurs. »¹ Engel cite également Mill qui « soutenait que la démocratie, en instaurant un « libre marché des idées », permet d'obtenir plus aisément la vérité que tout autre régime basé sur l'autorité ou la religion ». Pour Engel, la position des « vériphobes quant à la Démocratie » est incohérente et la vision procédurale (où « la justification l'emporte sur la vérité » – Engel pense à Rawls et à Habermas notamment) est insuffisante. « Il s'ensuit que non seulement la démocratie a besoin de la notion de vérité, mais aussi que cette notion doit être entendue au sens le plus réaliste et le plus objectif qui soit. » Car pour Engel, il ne peut y avoir de démocratie sans vérité² et « la seule conception de la vérité qui convienne à la démocratie est la conception la plus usuelle qui soit : la vérité est la correspondance à des faits indépendants de nous, elle est objective, absolue et elle n'est pas relative à la culture, à une communauté, à une théorie ou à un individu »³.

Parmi les « vériphobes » se rangent sans doute des communautariens comme Walzer, à suivre la lecture qu'en fait Lacroix : « Les citoyens peuvent fort bien choisir la politique et non la vérité. Or, ce choix, s'ils le font, jouera en faveur du pluralisme, là où le succès politique des philosophes reviendrait, en revanche, à faire prévaloir la singularité sur le pluralisme. »⁴ Serait-ce le prix à payer pour défendre le pluralisme ?

Les approches pragmatistes de Peirce ou de Dewey permettent d'en douter, présentant une position intermédiaire : *L'enquête* vise le vrai, mais un *vrai* en construction. Comme nous l'avons vu dans la première partie, Peirce ne renonce pas à l'idée d'atteindre le *réel*, synonyme de vérité, au sens d'une possibilité d'ancrage référentiel, mais à « l'issue de la *Recherche* ».

Un troisième terme vient se greffer entre le vrai et le juste, qu'Engel ne considère pas directement : le bon, ou le juste au plan éthique et non plus procédural. Certes, nous avons vu qu'il était difficile

l'intersubjectivité impliquant la réciprocité et la volonté de justifier ses raisons les uns auprès des autres (et d'assumer la charge de responsabilité vis-à-vis des conséquences de leur jugement). L'idée habermassienne de « meilleur argument » exclut toute référence immédiate à la vérité. Certes, le process communicationnel envisagé est tel qu'il exclut toute tentative délibérée de tromperie. Il y aurait de fait une prétention implicite à la vérité projetée dans le futur.

¹ « Le grand privilège des Américains n'est donc pas seulement d'être plus éclairés que d'autres, mais d'avoir la faculté de faire des fautes réparables. » (Pascal ENGEL (2010) : « La vérité peut-elle survivre à la démocratie ? », *Revue Agone*, dorénavant [LVSD]).

² « La démocratie présuppose que non seulement on a certaines opinions et certaines croyances, mais qu'on puisse les exprimer librement en les affirmant et en les soumettant à la discussion. Or la notion même d'assertion présuppose la possibilité d'avoir objectivement raison ou tort. » (ENGEL [LVSD]).

³ Engel [LVSD].

⁴ « La démocratie n'est pas le régime de la vérité ni même celui du juste : « Le meilleur ordonnancement politique est fonction de l'histoire des hommes dont il ordonne les existences, voilà qui me paraît évident. » La légitimité d'un mode de gouvernement n'est pas liée au fait que celui-ci prend les bonnes décisions mais bien au fait qu'il exprime la volonté des citoyens. « D'un point de vue démocratique, il est correct qu'ils soient les auteurs des lois, même s'ils le font mal. » Non que Walzer dénie la légitimité de toute contrainte exercée sur le jeu démocratique. Il en admet deux : la volonté exprimée doit être populaire et elle doit être inaliénable. Mais il s'oppose à – ou du moins nuance fortement – une troisième contrainte, la plus prisée des philosophes, selon laquelle le peuple doit vouloir ce qui est juste. » (LACROIX [MWPU], p. 40).

d'accepter une logique purement procédurale qui n'aurait pas implicitement une visée du *bon*, mais l'explicitation de l'éthique modifie quelque peu l'analyse.

Pour Aristote, par exemple, le vrai et le juste se confondent dans la Cité « à l'équilibre », au sens où nous l'avons défini ci-dessus. Cette vision aristotélicienne de la Cité des justes se décline en effet ontologiquement. La vertu y est la cohérence entre le *désir* et le *vrai*. Dans le paragraphe sur « *La vertu de l'âme calculatrice / Vérité de la raison et rectitude du désir* », Aristote redéfinit la vertu via la cohérence entre le désir et le vrai : « dès lors que la vertu morale est un état décisionnel, et la décision un désir délibératif, il faut de ce fait que, tout ensemble, la raison soit dans le vrai et le désir correctement orienté pour que la décision soit vertueuse. Il faut, autrement dit, qu'il y ait identité entre ce qui est déclaré d'un côté et poursuivi de l'autre. »¹

Dans cet esprit, Ricœur entreprend également une discussion sur le vrai, le juste et le bon. D'une certaine façon, si l'histoire associée à notre identité narrative structure autant que dévoile notre rapport au monde, elle contient non seulement l'espace, le temps, mais aussi l'éthique. Toute interprétation et donc toute intelligibilité fait naître alors une position éthique autant qu'elle fait naître l'éthique dont elle s'inspire. Néanmoins, c'est la catégorie du plausible – Ricœur parle du vraisemblable² – qui s'impose et non la « norme du vrai » chère à Engel. Mongin a une lecture de Ricœur voisine : « Si l'attestation ontologique est indissociable de la conscience comme attestation, l'éthique n'est pas un au-delà de l'être, elle n'est pas étrangère à l'ontologie. »³ Ricœur sur la primauté de l'éthique sur l'ontologie débat avec Levinas, mais il résiste à l'approche levinassienne, son propos est d'associer – et non de prioriser – l'éthique à une ontologie qui, de plus, serait une ontologie de l'acte. Nous reprendrons cette discussion plus loin, qui déborde la question de la démocratie participative.

D'une manière générale, Landemore constate ces dernières années un *epistemic turn* dans la pensée de la démocratie délibérative⁴. Elle y voit un renouvellement important des réflexions sur cette dernière qui, selon elle, y trouve une cohérence renforcée, sans que cela ne favorise spécifiquement telle ou telle école de pensée ; en particulier, elle laisse dos à dos rawlsiens et habermassiens sur ce thème.

Si Landemore soutient l'idée de démocratie participative, c'est parce qu'elle est convaincue que c'est la façon de s'approcher au mieux du vrai. Landemore apporte en effet un argument *épistémique* en faveur de la démocratie et plus spécifiquement d'une participation égalitaire aux délibérations. Elle montre, notamment en s'appuyant sur les travaux de Page (voir ci-dessous), que la disparité des individus formant le collectif, parce qu'ils apportent une *diversité cognitive*, est une force pour le collectif qui dispose alors d'une véritable *intelligence collective*. Elle montre même que – bien sûr, dans une certaine mesure seulement – cette diversité est plus importante que les qualités intrinsèques de chacun⁵.

¹ ARISTOTE [EàN], pp. 292-293.

² « Entre le sophisme et la démonstration scientifique, le langage du politique et de la justice reste rhétorique ; on y recherche le probable, le vraisemblable en prenant acte de la pluralité des formes de langage. » (ABEL [LPLR], p. 81).

³ MONGIN [PROM] p. 189.

⁴ Même si certains, comme Rawls, résistent : l'idée du vrai reste pour lui associée à l'unicité de la vraie réponse et ce que cela charrie de sectarisme.

⁵ D'autres chercheurs, dont nous retrouverons les travaux dans le *Chapitre 17*, se posent des questions très voisines. En particulier, Rączaszek-Leonardi avec Migdał, Denkiwicz et Plewczynski, étudient par exemple le gain à partager l'information à *n* interlocuteurs plutôt qu'apprendre seul. La pente d'une fonction psychométrique est retenue comme paramètre de performance de l'apprentissage. Ils comparent plusieurs

L'intelligence collective

L'égalité politique présenterait donc des avantages épistémiques vis-à-vis de régimes moins égalitaires. Le vrai donnerait dès lors un horizon légitime à l'échange d'arguments entre égaux. La *règle des sages* n'est pas forcément remise en cause, néanmoins le groupe *en tant que tel* apparaît comme *celui* susceptible d'offrir la meilleure réponse, simplement « parce qu'une règle majoritaire dans une collectivité inclusive est généralement plus capable qu'une oligarchie pour tirer profit de l'intelligence collective d'un ensemble donné de personnes »¹. Ce résultat proviendrait mathématiquement de l'efficacité de l'agrégation d'une diversité de perspectives également pondérées.²

Ainsi, « si le but de la représentation est d'améliorer la qualité de la prise de décision collective sur le plan pratique, la sélection des représentants devrait se préoccuper davantage de préserver la diversité cognitive que d'élever le niveau de compétence individuelle des représentants — aussi contre-intuitif que cela puisse paraître »³ Une telle analyse milite notamment en faveur d'un tirage au sort des représentants plutôt que d'une sélection d'experts.⁴

modèles de communication : réponse aléatoire, vote, meilleure décision, moyenne pondérée sur les intervalles de confiance, partage direct du signal reçu, bonne réponse. L'agrégation se fait au niveau de groupes de petites tailles qui ensuite sont considérés comme agents représentatifs avec leurs propres paramètres de performance dans un cadre d'échange élargi. Ils étudient plusieurs règles de constitution des sous-groupes au fil du temps de l'agrégation. Dans chaque cas le paramètre de performance peut être décomposé entre un facteur d'échelle lié au nombre d'interlocuteurs et une performance moyenne. Il apparaît que le facteur d'échelle est une puissance de l'effectif allant de 0 à 1. Selon la règle, la performance moyenne est tantôt la moyenne arithmétique, tantôt la moyenne quadratique ou encore le maximum des pentes individuelles. Dans ce cadre, il apparaît que voter se montre au moins aussi efficient que des modèles de communication plus sophistiqués lorsque les interlocuteurs ont des performances individuelles de même nature (Piotr MIGDAL, Joanna RACZASZEK-LEONARDI, Michał DENKIEWICZ and Dariusz PLEWCZYNSKI (2012): "Information-sharing and aggregation models for interacting minds", *Journal of Mathematical Psychology*, dorénavant [ISAM]).

¹ LANDEMORE [BFD].

² Landemore toutefois ajoute parfois un critère à ces opinions plurielles, celle d'être "écologiques", i.e. adaptées au contexte (Hélène LANDEMORE (2014): "Democracy as Heuristic: The Ecological Rationality of Political Equality", *The Good Society*, dorénavant [DaH]).

³ Hélène LANDEMORE (2013) : « Pourquoi le grand nombre est plus intelligent que le petit nombre, et pourquoi il faut en tenir compte », *Philosophiques*, dorénavant [GNPN]. Dès 2007, Landemore s'intéressait aux sciences cognitives pour travailler les idées de démocratie délibérative (Hélène LANDEMORE (2007): "Democratic Reason and Distributed Intelligence: Lessons from the Cognitive Sciences", *Convention annuelle de l'American Political Science Association*, dorénavant [DRDI]). Elle faisait déjà de la « wisdom of the many » une « raison démocratique » et proposait d'avoir recours au concept « d'intelligence » plus qu'au concept de « rationalité ». « Intelligence is a complex notion, encompassing diverse mental and social phenomena such as learning and understanding, reasoning and problem-solving, perception and adaptation. » Surtout, l'intelligence peut être collective, car elle peut être « distribuée » dans le temps et dans l'espace (*ibid.*).

⁴ Landemore rappelle au sujet de l'« iségorie » — le droit qu'ont tous les Athéniens de prendre la parole devant l'Assemblée — la discussion entre Protagoras et Socrate : « Socrate remarque que, s'il s'agit de construire un édifice public ou un vaisseau pour l'armée, les Athéniens non seulement laissent les charpentiers et les ingénieurs s'exprimer, mais font aussi taire les ignares. Cependant, lorsque la question concerne le bien public, c'est-à-dire les orientations politiques générales de la cité, tout le monde est invité à s'exprimer. Loin d'accepter la conclusion implicite de Socrate selon laquelle la politique n'est pas un objet d'enseignement ou de connaissance, le sophiste répond par un mythe qui suggère que chacun d'entre nous a en lui une partie de la capacité divine au jugement politique, et que nous sommes plus à même d'atteindre la vérité quand nous prenons les décisions en commun. Mon interprétation de la réponse du sophiste et de

Landemore est bien consciente que cette logique inclusive et participative pose la question de la faisabilité. Pour elle « la multiplication des assemblées locales n'est peut-être plus nécessairement le meilleur moyen d'y parvenir, car il existe de nouvelles formes de participation, comme celles qui ont été offertes récemment par l'initiative « Gouvernement ouvert »¹, et qui offrent de nouvelles perspectives d'expérimentation ».² De fait, Landemore explore le champ qui nous intéresse particulièrement de la multiplication des réseaux due à la puissance du numérique d'aujourd'hui et encore à venir. Son ouvrage édité avec Elster regroupe différentes contributions dont certaines s'intéressent au réseau internet ou aux *marchés de prédiction*³.

Comme nous l'avons indiqué, Landemore pousse l'avantage et son raisonnement jusqu'à s'intéresser à la *sagesse des foules*. Le monde d'aujourd'hui n'est plus celui d'Aristote. Landemore souligne que 1/ l'on parle en millions de personnes ; 2/ la formation des jugements ne passe plus forcément par un processus délibératif ; 3/ L'information n'est plus contrainte à une « sphère publique », elle peut être totalement distribuée entre les individus, éventuellement très nombreux, avec des connexions plus ou moins exhaustives entre les membres du collectif.⁴ Une telle configuration pourrait néanmoins favoriser la polarisation des jugements, et l'apparition de biais divers, mais ce n'est pas forcément le cas insiste Landemore : « On the contrary, the multiplication of « weak ties » to very different people that these networks favor makes it unlikely. »⁵

Landemore fait donc de la *diversité cognitive* un principe de sagesse collective. L'idée remonte à Mill qui défendait la liberté d'opinion : afin de ne pas risquer de laisser de côté des opinions vraies, d'apporter des éléments de vérité qui pourraient être contenues dans des opinions fausses et afin de renforcer les opinions vraies par le challenge des opinions fausses, les empêchant ainsi de devenir des dogmes jamais remis en question. Landemore s'appuie sur les travaux de Hong et Page⁶

la pratique de l'iségorie est que, sur certaines questions, les Athéniens reconnaissent qu'il n'y a pas un seul expert que l'on puisse identifier a priori, à part le groupe lui-même. » (LANDEMORE [GNPN]).

¹ L'*open government* est une doctrine de gouvernance publique qui recherche l'efficacité en rendant accessible aux citoyens les données et les documents produits par le gouvernement, favorisant ainsi le contrôle autant que la prise d'initiative des citoyens.

² LANDEMORE [GNPN]. Voir également Hélène LANDEMORE (2012): "Why the Many Are Smarter than the Few and Why It Matters", *Journal of Public Deliberation*, dorénavant [WMAS].

³ Hélène LANDEMORE and Jon ELSTER (Eds.) (2012): *Collective Wisdom: Principles and Mechanisms*, Cambridge University Press, dorénavant [CWPM].

⁴ Hélène LANDEMORE (2012): "Collective Wisdom: Old and New", in H. LANDEMORE and J. ELSTER (Eds.), *Collective Wisdom: Principles and Mechanisms*, Cambridge University Press, dorénavant [CWON].

⁵ LANDEMORE [CWON]. Landemore montre également que le risque de polarisation, souvent avancé comme critique de la délibération au sein d'un groupe, peut être évité (Hélène LANDEMORE and Hugo MERCIER (2012): "Talking it out with others vs. deliberation within and the law of group polarization: Some implications of the argumentative theory of reasoning for deliberative democracy", *Analyse Social*, dorénavant [TOWO]. Avec Mercier, elle montre également que les processus de raisonnement sont moins bons lorsqu'ils sont conduits solitairement – i.e. hors logique de délibération (Hélène LANDEMORE and Hugo MERCIER (2012): "Reasoning is for arguing: Understanding the successes and failures of deliberation", *Political Psychology*, dorénavant [RIFA]).

⁶ Le théorème de Page en particulier (« *Diversity Trumps Ability Theorem* ») peut être présenté ainsi : les individus sont « équipés » de différentes façons de voir le monde, d'interpréter les problèmes et les questions et de procéder dans leur recherche de réponses. La diversité cognitive joue alors au travers d'outils cognitifs différenciés, des « perspectives » et des « heuristiques ». Alors, Page montre que la diversité cognitive éclipsé les capacités individuelles lorsque le problème à résoudre est difficile, que les personnes sont « smart and diverse », que le groupe est de taille plus grande qu'une poignée de personnes et tiré d'une large population. Landemore cite un article de Page paru en 2007, mais dès 1998 dans un document de travail, Hong et Page

pour formaliser son intuition. L'analyse qu'ils font des mécanismes d'élaboration de l'opinion permet en effet de montrer que certains types de diversité de points de vue apportent de la valeur pour une prise de décision collective. C'est le cas de ce qu'ils nomment la *diversité cognitive*, i.e. lorsqu'il existe une diversité de modèles interprétatifs et prédictifs. Ils montrent néanmoins que l'effet est différent selon les contextes dans lesquels l'intelligence collective est requise. Lorsqu'il s'agit de faire une prévision, la diversité cognitive jouerait à jeu égal avec les capacités individuelles pour produire la meilleure réponse. Lorsque l'enjeu est la résolution de problème, la diversité cognitive dominerait en efficacité les capacités individuelles : « it suggests that collective wisdom is an emergent phenomenon rather than the amplification of individual wisdom. »

Sur le plan politique, cette vision qu'apporte Landemore suggère que la présence d'une autorité centrale n'est pas nécessaire. Les deux mécanismes démocratiques – la délibération inclusive et le suffrage universel majoritaire – combinent leurs propriétés épistémiques pour apporter avec un maximum de chances la meilleure réponse politique dans un contexte et un ensemble de valeurs donnés. Elle voit là la possibilité d'une « raison démocratique ».¹ Landemore s'interroge également (avec Page) sur la pertinence d'une recherche du consensus, si souvent sollicitée en démocratie délibérative.² Elle met à l'inverse en avant l'intérêt du désaccord comme ambition normative dans un processus délibératif. Elle suggère notamment que, dans un cas de résolution de problèmes, le consensus peut rester une règle pertinente, mais qu'en revanche, ce ne doit pas être le cas pour une prévision. Un « dissensus positif » peut en effet alors permettre une prévision agrégée plus pertinente.

Landemore aborde la question du seuil critique à partir duquel la délibération inclusive pose des questions de mise en œuvre. Certes, « more is smarter », mais dans le cas pratique où il serait nécessaire malgré tout de réduire le nombre de participants à la délibération, Landemore montre qu'il convient alors de les tirer au sort et non de chercher la « représentativité » des « représentants »³. Elle s'interroge également dans ce cadre du « grand nombre » sur la motivation moindre pour chacun en démocratie de s'informer, puisque son vote « pèse moins ». Selon elle, la quantité d'information rendue disponible par le process de délibération inclusive lui-même compenserait cette moindre incitation individuelle à s'informer.⁴ Ces résultats reposent malgré tout, selon nous, sur l'engagement vertueux des citoyens à s'inclure dans la délibération, ce qui nous ramène à la question déjà vue de la vertu, mais Landemore n'aborde pas ce point.

Ce qui nous intéresse particulièrement est cette nécessité à laquelle Landemore aboutit de maintenir la diversité cognitive au sein de notre société : « Let me add a final word on the conditions for democratic reason to emerge. I have insisted on the importance of cognitive diversity for the emergence of the phenomenon of collective intelligence. Without it, the mechanisms of

proposaient une modélisation, des simulations et un théorème de même nature (Lu HONG and Scott E. PAGE (1998): "Diversity and optimality", *Santa Fe Institute*, dorénavant [D&O]).

¹ Hélène LANDEMORE (2012): "Democratic Reason: the Mechanisms of Collective Intelligence in Politics", in H. LANDEMORE and J. ELSTER (Eds.), *Collective Wisdom: Principles and Mechanisms*, Cambridge University Press, dorénavant [MCIP].

² Hélène LANDEMORE and Scott E. PAGE (2015): "Deliberation and disagreement: Problem solving, prediction, and positive dissensus", *Politics, Philosophy & Economics*, dorénavant [D&D].

³ Hélène LANDEMORE (2013): "Deliberation, cognitive diversity, and democratic inclusiveness: an epistemic argument for the random selection of representatives", *Synthese*, dorénavant [CDDI]. Pour Landemore, il faut dissocier la démocratie délibérative de la démocratie représentative, aujourd'hui en crise. Elle appelle à un concept de « démocratie ouverte » (Hélène LANDEMORE (2017): "Deliberative Democracy as Open, Not (Just) Representative Democracy", *The American Academy of Arts and Sciences*, dorénavant [DDNR]).

⁴ LANDEMORE [MCIP].

deliberation and majority rule risk producing democratic unreason. I have assumed throughout this paper that more people bring in more cognitive diversity. In order for this correlation between numbers and cognitive diversity to remain plausible though, one must be considering a specific kind of society, characterized, among other things, by the existence of a free market of ideas, ensuring that the constant conflict of points of view and arguments renews perspectives, interpretations, heuristics, and predictive models—the toolbox of democratic reason. The emergence of democratic reason is thus conditional on the existence of a social and cultural context that nurtures and protects, among other differences, cognitive differences. »¹

Cette valeur accordée au désaccord, au dissensus, doit-elle être poussée plus loin ? Le désir de liberté, compris comme « liberté négative » doit-il être associé à un droit à la révolte, demande Landemore ?² Son analyse s'appuie sur trois penseurs (Mill, Dewey, Hayek) qui donnent de l'importance à la spontanéité des individus pour donner sens à un « ordre » global : « the Millian order of a liberal society, the Deweyan order of a democratic society, and the Hayekian order of a free market ». Chez Mill, les citoyens sont encouragés à s'exprimer, mais l'harmonie n'est pas un critère premier, comme il peut l'être dans des philosophies politiques orientales. Dewey retrouve une forme d'harmonie naturaliste et de recherche de consensus. L'harmonie chez Hayek est totalement imprévisible, mais d'autant plus belle... Pour ces deux derniers, l'idée de révolte est absente, du fait même de la dynamique implicite, forcément harmonieuse d'une certaine manière, de la société. Chez Mill la révolte est très « civilisée ». Il s'agit plutôt de contestation, protestation, manifestation, désobéissance civile, etc. que de révolution.

« Ces trois auteurs nous offrent chacun une histoire qui réconcilie la tension entre la stabilité et la prévisibilité recherchée dans un tout ordonné et la « disruption » et l'imprévisibilité inévitablement apportée par les spontanités individuelles »³. Ce qu'ils ne peuvent ou ne veulent intégrer en revanche, c'est une harmonie atemporelle, statique. L'ordre pour eux est construction à partir de désaccords et de contradictions. Une telle dynamique peut sembler chaotique et désorganisée, d'un point de vue individuel, nous dit Landemore, mais elle présente sans aucun doute une forme de résilience dans la durée : « It takes perspective and time to learn to appreciate the unplanned regularities in the apparent chaos of liberal societies, democratic public opinion, and the free market—a bit like learning to appreciate contemporary music and free jazz's violation of harmony in favor of a new kind of free and spontaneous musical order. »⁴

Landemore renouvelle selon nous assez radicalement la pensée de la démocratie délibérative en lui offrant un cadre qui est véritablement celui de nos sociétés modernes. Différents points en particulier pourraient venir compléter son analyse, en particulier l'idée d'anonymat relatif des prises de position qui esquivent la cristallisation des oppositions et des conflits. Avant de reprendre à nouveaux frais ces différentes questions à l'aune de nos travaux de la première partie dans le chapitre suivant, il nous paraît important d'écouter également quelques voix déjà du siècle dernier qui ont chacune renouvelé également la pensée du pluriel. Trois voix, singulières dans les confins de nos discours politiques, sont présentées dans le reste du chapitre : celles d'Arendt, de Castoriadis et de Lyotard. Ce dernier a proposé une ontologie qui fait la part belle à la pensée la plus libertaire qui soit, au risque du relativisme le plus total, tout en nous encourageant sans relâche

¹ LANDEMORE [MCIP].

² Hélène LANDEMORE (2015): "Two Concepts of Order: An Essay on Harmony and Order versus Spontaneity and Revolt in Western Thought", in W. CRISTAUDO, H. W. WONG, S. YOUZHONG (Eds.), *Order and Revolt: Debating the Principles of Eastern and Western Social Thought*, Transaction Publishers, 2015. [HOSR]

³ LANDEMORE [HOSR].

⁴ LANDEMORE [HOSR].

à affirmer l'honneur de penser. Castoriadis pour sa part offre une pensée de l'autonomie au travers d'une compréhension du nouveau, tant au niveau individuel qu'au niveau collectif. Enfin, Arendt pense la pluralité et le politique comme indissociables.

Arendt ou la pluralité

Dans un article comparant les pensées de Castoriadis et Arendt, Poizat résumait simplement l'idée de liberté chez Arendt : « Dans la pensée d'Arendt, l'imagination est une faculté première, dans la mesure où elle est liée à la faculté de juger qui est elle-même liée à la faculté de *commencer*, à la capacité d'*initier quelque chose de radicalement nouveau dans le monde*, ou autrement dit : d'*agir*. »¹ Pour bien comprendre ce point et ce qu'il implique, il faut prendre brièvement le temps de décrire le cadre qui initie une telle pensée de l'action et de la liberté : la *polis* de la Cité grecque. Après seulement il est possible de suivre Arendt dans sa compréhension de la liberté et enfin, d'en souligner les hypothèses sous-jacentes qui conduisent à une anthropologie peu compatible avec un libéralisme simpliste.

L'organisation de la Cité

Arendt consacre un article sur la liberté². Elle en fait l'histoire de l'idée, montrant que chez les Anciens, la liberté n'était que politique, tandis que le christianisme en a progressivement fait une idée proche de celle du libre-arbitre³. Pour elle, la liberté est d'abord vécue de façon intersubjective⁴ : « avant de devenir un attribut de la pensée ou une qualité de la volonté, la liberté a été comprise comme le statut de l'homme libre, qui lui permettait de se déplacer, de sortir de son foyer, d'aller dans le monde et de rencontrer d'autres gens en actes et en paroles »⁵. C'est à partir de l'organisation politique dans la cité antique grecque que Arendt introduit son idée de la liberté, car « le domaine de la *polis* » était « celui de la liberté » par opposition au domaine domestique qui était sous le règne de la nécessité⁶.

La *polis* était le lieu – sans qu'il ne soit lié à une quelconque localisation physique⁷ – où les hommes libres se retrouvaient et parlaient ensemble. C'est « l'espace où j'apparais aux autres comme les

¹ Jean-Claude POIZAT (2010) : « Castoriadis et Arendt : le politique entre pouvoir de « création » et pouvoir de « révélation », in B. BACHOFEN, S. ELBAZ et N. POIRIER (Eds.), *Cornelius Castoriadis, Réinventer l'autonomie*, Editions du Sandre, Bibliothèque de philosophie contemporaine, dorénavant [C&A], p. 21.

² Repris dans Hannah ARENDT (1954-1968) : *La crise de la culture*, Folio essais, dorénavant [LDC].

³ « Pour l'histoire du problème de la liberté, la tradition chrétienne est vraiment devenue le facteur décisif. Presque automatiquement nous identifions la liberté au libre arbitre, c'est-à-dire à une faculté en fait inconnue à l'Antiquité classique. » (ARENDT, [LDC], p. 204).

⁴ « en dépit de la grande influence que le concept d'une liberté intérieure non politique a exercé sur la tradition de la pensée, il semble qu'on puisse affirmer que l'homme ne saurait rien de la liberté intérieure s'il n'avait d'abord expérimenté une liberté qui soit une réalité tangible dans le monde. Nous prenons conscience d'abord de la liberté ou de son contraire dans notre commerce avec d'autres, non dans le commerce avec nous-mêmes. » (ARENDT [LDC], p. 192).

⁵ ARENDT [LDC], p. 192.

⁶ « il allait de soi que la famille devait assumer les nécessités de la vie comme condition de la liberté de la *polis* » (ARENDT [LCHM], p.68).

⁷ « La *polis* proprement dite n'est pas la cité en sa localisation physique ; c'est l'organisation du peuple qui vient de ce que l'on agit et parle ensemble, et son espace véritable s'étend entre les hommes qui vivent ensemble dans ce but, en quelque lieu qu'ils se trouvent. « Où que vous alliez, vous serez une *polis* » ». (ARENDT [LCHM], p. 258).

autres m'apparaissent, où les hommes n'existent pas simplement comme d'autres objets vivants ou inanimés, mais font explicitement leur apparition. »¹ Etre libre réclame ici « la compagnie d'autres hommes, dont la situation était la même, et demandait un espace public commun où les rencontrer, un monde politiquement organisé, en d'autres termes, où chacun des hommes libres pût s'insérer par la parole et par l'action. »²

Cette liberté n'était donc pensable qu'entre égaux.³ Elle présupposait néanmoins « l'existence d'hommes « inégaux » qui, en fait, constituaient toujours la majorité de la population d'une cité. Par conséquent, l'égalité, loin d'être liée à la justice, comme aux temps modernes, était plutôt l'essence même de la liberté : on était libre si l'on échappait à l'inégalité inhérente au pouvoir, si l'on se mouvait dans une sphère où n'existait ni commandement ni soumission. »⁴ L'appartenance à la classe des hommes libres n'exigeait aucune richesse matérielle particulière. Simplement celle-ci témoignait que l'homme libre pouvait effectivement se soustraire des nécessités, « qu'il était libre de s'adonner à des activités publiques. »

A suivre Arendt, *apparaître* dans cet univers peut encore se dire *se distinguer* : « Appartenir au petit nombre des égaux (*homoioi*), c'était pouvoir vivre au milieu de ses pairs ; mais le domaine public lui-même était animé d'un farouche esprit de compétition : on devait constamment s'y distinguer de tous les autres, s'y montrer constamment par des actes, des succès incomparables, le meilleur de tous (*aiem aristeuein*). En d'autres termes le domaine public était réservé à l'individualité : c'était le seul qui permettait à l'homme de montrer ce qu'il était réellement, ce qu'il avait d'irremplaçable. »⁵

Avec Arendt, l'on ne peut penser l'homme sans penser le politique, et l'on ne peut concevoir le politique autrement que comme prise de parole et échange. La liberté n'a donc de sens que dans ce cadre⁶ : « la *raison d'être* de la politique est la liberté. »⁷

La parole et l'action, l'initiative

La parole et l'action sont les modalités d'apparition de chacun⁸. La prise d'initiative est celle de l'agir et de la prise de parole au sein de cette communauté d'hommes libres. Etre humain devient synonyme d'apparaître pour ses pairs et pour cela de prendre la parole et d'agir. Il s'agit dans cette apparition de dire *qui l'on est*, ou plutôt, comme le dit Arendt, de répondre « à la question posée à tout nouveau venu « Qui es-tu ? » »⁹

¹ ARENDT [LCHM], p. 258.

² ARENDT [LCDC], p. 192.

³ « La *polis* se distinguait de la famille en ce qu'elle ne connaissait que des « égaux », tandis que la famille était le siège de la plus rigoureuse inégalité. Etre libre, cela signifiait qu'on était affranchi des nécessités de la vie et des ordres d'autrui, et aussi que l'on était soi-même exempt de commandement. Il s'agissait de n'être ni sujet ni chef. » (ARENDT [LCHM], p. 70).

⁴ ARENDT [LCHM], p. 71.

⁵ ARENDT [LCHM], p. 80.

⁶ « Sans une vie publique politiquement garantie, il manque à la liberté l'espace mondain où faire son apparition. » (ARENDT [LCDC], p. 193). Ou encore : « dans l'Antiquité grecque aussi bien que romaine, la liberté fut un concept exclusivement politique, et même la quintessence de la cité et de la citoyenneté. » (ARENDT, [LCDC], p. 204).

⁷ ARENDT [LCDC], p. 196.

⁸ « La parole et l'action révèlent cette unique individualité. C'est par elles que les hommes se distinguent au lieu d'être simplement distincts » (ARENDT [LCHM], p. 232).

⁹ ARENDT [LCHM], p. 235.

Cette *apparition* au sein de la *polis* est chez Arendt la figure générique de son anthropologie. L'impulsion chaque fois vient d'un commencement, à partir de la naissance de chacun¹ : « Agir, au sens le plus général, signifie prendre une initiative, entreprendre (comme l'indique le grec *archein*, « commencer », « guider » et éventuellement « gouverner »), mettre en mouvement (ce qui est le sens original du latin *agere*). Parce qu'ils sont *initium*, nouveaux venus et novateurs en vertu de leur naissance, les hommes prennent des initiatives, ils sont portés à l'action. »² Et cette initiative, ce commencement *est* liberté : « C'est parce qu'il est un commencement que l'homme peut commencer ; être un homme et être libre sont une seule et même chose. Dieu a créé l'homme dans le but d'introduire dans le monde la faculté de commencer : la liberté. »³

Ainsi Arendt entremêle la question du sujet et celle de l'agir, la question de l'initiative et celle de la liberté, pour mieux dévoiler une véritable anthropologie, où l'apparition de chacun n'a lieu que dans un réseau de paroles et d'actions qui lui préexistent mais au sein desquels sa parole et son action vont prendre place.⁴ Ce réseau d'actions et de paroles sera ce fond sur lequel se distinguera l'initiative, et, dans la vision d'Arendt que propose Abel, ce réseau peut tout aussi bien être *incorporé*⁵, c'est-à-dire être constitutif de qui nous sommes aussi bien corporellement, qu'intellectuellement ou encore affectivement. Comme nous verrons ci-dessous, nous sommes alors face à une anthropologie assez loin de ce que la plupart des « libéraux » postulent implicitement : celle d'un réseau d'individus usant de leur libre-arbitre pour décider de leurs actions. Chez Arendt, « La liberté, envisagée dans ses rapports avec la politique, n'est pas un phénomène de la volonté. »⁶ C'est la « liberté d'appeler à l'existence quelque chose qui n'existait pas auparavant, qui n'était pas donné, pas même comme un objet de connaissance ou d'imagination, et qui donc, strictement parlant, ne pouvait être connu. » Certes, tout acte singulier va être déterminé par des motifs, une volonté, un entendement. Mais « reconnaître le but n'est pas une affaire de liberté, mais de bon ou mauvais jugement. (...) Le pouvoir de commander, d'ordonner l'action, n'est pas une affaire de liberté, mais une question de force ou de faiblesse.

¹ « commencement venu au monde à l'heure de notre naissance et auquel nous répondons en commençant du neuf de notre propre initiative » (ARENDT [LCHM], pp. 233-234).

² ARENDT [LCHM], pp. 233-234.

³ ARENDT [LCDC], p. 217. « « Pour qu'il y eut un commencement fut créé l'homme, avant qui il n'y avait personne », dit saint Augustin dans sa philosophie politique. » (ARENDT [LCHM], pp. 233-234). Arendt cite également saint Augustin dans *La crise de la culture* : « L'homme ne possède pas vraiment la liberté ; bien plutôt, lui, ou, mieux, sa venue dans le monde s'identifie avec l'apparition de la liberté dans l'univers ; l'homme est libre parce qu'il est un commencement et a été créé ainsi après que l'univers était déjà venu à être » (ARENDT, [LCDC], p. 217).

⁴ « La révélation du « qui » par la parole, et la pose d'un commencement par l'action, s'insèrent toujours dans un réseau déjà existant ou peuvent retentir leurs conséquences immédiates. » (ARENDT [LCHM], p. 241).

⁵ « Que seraient nos corps si la parole et l'action ne pouvaient s'y incorporer ? Toute l'histoire des mœurs et des représentations atteste cette aptitude à assimiler les inventions et les découvertes, à nous y « habituer », à les recréer en nous. Depuis le feu et le dessin « primitif » jusqu'aux télécommunications, aux voitures et à l'Internet, en passant par les jeux de balle, la danse, l'écriture ou le piano, nous voyons à chaque fois nos corps subjectifs, nos corps parlants incorporer ces inventions à leur schématisation et abandonner ce qui déborde leur capacité d'incorporation. » (Olivier ABEL (2009) : « La liberté de se montrer et de se retirer. Réflexions sur la liberté dans un monde technicisé », *Études théologiques et religieuses*, dorénavant [SMSR]). Deux formes de liberté sont alors possibles, celle – déjà décrite par Aristote nous enseigne Abel – de l'habitude qui libère le corps et l'esprit par le geste totalement incorporé, et celle qui sur ces habitudes est nouveauté, commencement.

⁶ ARENDT [LCDC], pp. 196-197. « Nous ne traitons pas ici du *liberum arbitrium*, liberté de choix qui arbitre et décide entre deux données, l'une bonne et l'autre mauvaise, et dont le choix est prédéterminé par un motif qui n'a besoin que d'être invoqué pour commencer d'opérer. » (*ibid.*).

L'action, dans la mesure où elle est libre, n'est pas plus sous la direction de l'entendement qu'elle n'est sous l'empire de la volonté (...) mais elle a sa source dans quelque chose d'entièrement différent (...) que j'appellerai un principe. » Arendt cite : « l'honneur, la gloire, l'amour de l'égalité – que Montesquieu appelait la vertu, la distinction ou l'excellence (...) mais aussi la crainte, la méfiance ou la haine. »¹

Il existe d'emblée une dimension temporelle dans la vision arendtienne de la liberté². Ne serait-ce que parce que nul ne connaît le résultat de l'action ni de la parole et donc nul ne sait qui est « dit » par cette action ou par cette parole : « l'on dévoile son moi sans se connaître et sans pouvoir calculer d'avance qui l'on révèle. »³ Cette imprévisibilité essentielle ouvre Arendt à une pensée où « les processus historiques sont créés et constamment interrompus par l'initiative humaine, par l'*initium* que l'homme est dans la mesure où il est un être agissant. »⁴ Ce monde est un monde de « miracles », un monde où « l'improbabilité infinie » ne cesse de se produire.

Dans un tel univers, deux gestes vont donner à l'homme une stature particulière : Le pardon et la promesse : « C'est seulement en se déliant ainsi [par le pardon] mutuellement de ce qu'ils font que les hommes peuvent rester de libres agents ; c'est parce qu'ils sont toujours disposés à changer d'avis et à prendre un nouveau départ que l'on peut leur confier ce grand pouvoir qui est le leur de commencer du neuf, d'innover. »⁵ Par ailleurs, la promesse est la façon de lutter contre une double fragilité : elle engage chacun là où il ne sait qui il sera demain, elle réduit l'incertitude liée à l'impossibilité de prévoir les conséquences des actes et des paroles de chacun.⁶ Arendt en fait une clef dans l'organisation d'un monde commun, où les rapports entre les individus sont d'emblée intertemporels : « Tout le travail politique est et a toujours été accompli à l'intérieur d'un cadre élaboré de liens et d'obligations pour l'avenir – tels que les lois et les constitutions, les traités et les

¹ ARENDT [LCDC], pp. 196-197. « L'apparition de la liberté comme la manifestation des principes coïncident avec l'acte qui s'accomplit. Les hommes *sont* libres – d'une liberté qu'il faut distinguer du fait qu'ils possèdent le don de la liberté – aussi longtemps qu'ils agissent, ni avant ni après : en effet, *être* libre et agir ne font qu'un. » (*ibid.*, p. 198).

² De fait, il en existe plusieurs, et en particulier ce qui lie l'homme à la politique au travers d'un projet d'immortalité qui seul peut transfigurer sa finitude. Ricœur le soulignait dans ses Lectures : « des êtres mortels qui pensent l'éternité, mais ne jouissent pas de l'immortalité, tels sont ces êtres qui, par un projet politique, se donnent la seule mesure d'immortalité historique qui leur soit accessible. » (RICŒUR [L1], pp. 16-17).

³ ARENDT [LCHM], p. 251.

⁴ ARENDT [LCDC], p. 221.

⁵ ARENDT [LCHM], p. 306. « Le pardon est la seule réaction qui ne se borne pas à ré-agir mais qui agisse de façon nouvelle et inattendue, non conditionnée par l'acte qui l'a provoquée et qui par conséquent libère des conséquences de l'acte à la fois celui qui pardonne et celui qui est pardonné. » (*ibid.*, p. 307). « Son « projet » n'est pas d'effacer la mémoire ; ce n'est pas l'oubli ; bien au contraire, son projet, qui est de briser la dette, est incompatible avec celui de briser l'oubli. Le pardon est une sorte de guérison de la mémoire, l'achèvement de son deuil ; délivrée du poids de la dette, la mémoire est libérée pour de grands projets. Le pardon donne un futur à la mémoire. » (RICŒUR [L1], p. 207).

⁶ « L'imprévisibilité que l'acte de promettre dissipe au moins partiellement est d'une nature double : elle vient simultanément des « ténèbres du cœur humain », c'est-à-dire de la faiblesse fondamentale des hommes qui ne peuvent jamais garantir aujourd'hui qui ils seront demain, et de l'impossibilité de prédire les conséquences d'un acte dans une communauté d'égaux où tous ont la même faculté d'agir. » (ARENDT [LCHM], p. 310).

alliances – qui dérivent tous en dernière instance de la faculté de promettre et de tenir des promesses face aux incertitudes essentielles de l’avenir. »¹

L’anthropologie de la pluralité patiente

Comme indiqué précédemment, nous rejoignons l’analyse de Poizat pour souligner que le libéralisme d’Arendt est bien loin d’être standard : en aucune façon l’individu n’est *autonome* dans son action. Il est le *qui* de l’action racontée, sans jamais en être l’auteur. Quels que soient les *principes* de son action, l’agent est également le *patient* d’une histoire dont il n’est pas maître². Il n’y a aucune position de surplomb possible et le jugement n’est qu’une des dimensions de cette *actualisation* par l’action d’une *co-appartenance* à la pluralité humaine.³

Arendt le souligne elle-même en plusieurs endroits, et d’une certaine façon ne cesse de rappeler que sa pensée de la liberté n’est en aucun cas assimilable à celle d’un libre-arbitre souverain.⁴

Certes, Arendt s’arc-boute contre toute philosophie de l’Histoire, et contre toute philosophie de l’Humanité, mais ce n’est pas parce que sa philosophie émanciperait les individus fondateurs d’une société démocratique autonome. Il y a le regard que l’on porte ici, maintenant sur une histoire qui peut être lue comme le *fablier* de toutes les vies individuelles, « entre la naissance et la mort » qui

¹ ARENDT [LCDC], p. 213. « La souveraineté d’un groupe d’hommes liés et tenus non pas par une volonté identique qui les inspirerait toujours de façon magique, mais par un dessein concerté, unique raison d’être et seul lien des promesses, se manifeste très clairement dans sa supériorité incontestée sur les gens entièrement libres, que ne lie aucune promesse, que n’attache aucun dessein. Cette supériorité vient de la capacité de disposer de l’avenir comme s’il s’agissait du présent : C’est l’agrandissement formidable, réellement miraculeux de la dimension même dans laquelle il peut y avoir puissance efficace. » (ARENDT [LCHM], p. 312).

² « De fait, « autonomie » n’est pas un mot arendtien, car, chez Arendt, l’action libre ne saurait poser une loi en-dehors et indépendamment d’elle-même : ce en quoi elle reste foncièrement une *praxis* et non une *poiesis* – une action et non une œuvre. Chez Arendt, l’action est à elle-même sa propre loi : c’est-à-dire que son devoir-être lui est dicté par son être même. Dit autrement : l’action n’a pas de finalité autre que de s’actualiser elle-même en tant que telle. Si Arendt n’utilise pas le mot autonomie, c’est parce qu’à ses yeux, l’action libre est une action non souveraine : le sujet ne s’y affirme pas comme maître de soi et des significations qu’il pose, il ne s’affirme pas comme celui qui s’impose à lui-même ses propres lois. L’action au sens d’Arendt est en effet à la fois la cause et l’effet d’une pluralité humaine dont elle est en réalité indissociable : il n’y a pas de sujet de l’action, mais seulement une *pluralité* humaine sur le fond de laquelle le « qui » de chacun se présente, se singularise, ou plus précisément se révèle aux yeux des autres. » (POIZAT [C&A] p. 26).

³ « Pour Arendt, loin de s’opposer à l’action, ou de se séparer d’elle, le jugement en est *absolument indissociable*. Le jugement n’est pas la pensée d’un sujet détaché qui regarderait le monde « de haut » avant de s’engager dans l’action, mais c’est l’opération par laquelle la co-appartenance du sujet et du monde se manifeste au travers de l’actualisation de l’intersubjectivité qui les constitue dans leur être même. Ainsi, Arendt abandonne tout à fait le projet de fonder une *ontologie* permettant de penser une *essence* de l’être, dans la mesure précisément où l’être qu’elle cherche à penser, à « identifier » est l’être de l’homme : c’est-à-dire un être dont la « substance » n’est rien d’autre que son *apparaître* au sein du réseau des relations humaines. » (POIZAT [C&A] p. 27).

⁴ « Politiquement, cette identification de la liberté à la souveraineté est peut-être la conséquence la plus pernicieuse et la plus dangereuse de l’identification philosophique de la liberté et du libre arbitre. » (ARENDT, [LCDC], p. 213). « L’erreur fondamentale [de la grande tradition de l’Occident] semble tenir à l’assimilation de la liberté à la souveraineté, assimilation qui a toujours été admise sans discussion par la pensée politique comme par la philosophie. S’il était vrai que la souveraineté et la liberté sont identiques, alors bien certainement aucun homme ne serait libre, car la souveraineté, idéal de domination et d’intransigeante autonomie, contredit la condition même de pluralité. » (ARENDT [LCHM], p. 299).

peuvent « éventuellement être contée comme histoires ayant un commencement et une fin. » Néanmoins, le *sujet* de cette grande Histoire, de ce fablier, « l'humanité, est une abstraction qui ne saurait devenir agent actif » et, si ce fablier est « plein d'acteurs et d'orateurs », il reste pour Arendt « sans auteurs tangibles. »¹

Malgré tout, peut-être pour mieux contrebalancer cette vision subie de la vie humaine, Arendt développe le concept de « puissance » auquel elle attache un grand nombre d'attributs particulièrement positifs, sans qu'on n'en saisisse toutefois tous les arguments ontologiques². Ce concept de puissance lui fait retrouver un discours contre la tyrannie, ce que sa conception de la liberté ne lui permet pas³.

Notre propre lecture est qu'Arendt refuse toute prétention à justifier telle ou telle action politique au nom des autres, et que seule trouve grâce à ses yeux une *polis* ou son équivalent où pourraient apparaître les hommes « de bien » qui affirmeraient par leurs actes ou par leurs paroles des principes, qu'on n'imagine pas non plus ne pas être qualifiés de bons ou de mauvais principes. Or si Arendt ne veut pas parler de fins, et encore moins de l'arbitrage à conduire sur les moyens en vue de ces fins⁴, comment ne pas lire dans toute maxime, dans tout principe, une fin ?

Il y a sans doute chez Arendt la peur du nombre⁵, épuisée par la violence du XX^{ème} siècle, et par celle des porteurs de bonnes nouvelles.⁶ La société de production et de consommation qui est la

¹ ARENDT [LCHM], p. 242. « L'embarras vient de ce qu'en toute série d'événements qui ensemble forment une histoire pourvue d'une signification unique, nous pouvons tout au plus isoler l'agent qui a mis le processus en mouvement ; et bien que cet agent demeure souvent le sujet, le « héros » de l'histoire, nous ne pouvons jamais le désigner sans équivoque comme l'auteur des résultats éventuels de cette histoire. » (*ibid.*, p. 242). C'est sans doute là d'ailleurs l'une des différences majeures entre Arendt et Ricœur : « les histoires vraies, par opposition à celles que nous inventons, n'ont point d'auteur. » (*ibid.*, p. 243)

² « La puissance n'est actualisée que lorsque la parole et l'acte ne divorcent pas, lorsque les mots ne sont pas vides, ni les actes brutaux, lorsque les mots ne servent pas à voiler des intentions mais à révéler des réalités, lorsque les actes ne servent pas à violer et détruire mais à établir des relations et créer des réalités nouvelles. » (ARENDT [LCHM], p. 260). « Le seul facteur matériel indispensable à l'origine de la puissance est le rassemblement des hommes. (...) Car la puissance, comme l'action, est illimitée ; elle n'a pas de limitation physique dans la nature humaine, dans l'existence corporelle de l'homme, comme la force. Sa seule limitation est l'existence d'autrui, mais cette limitation n'est pas accidentelle puisque le pouvoir humain correspond pour commencer à la condition de pluralité. » (*ibid.*, p. 261).

³ « La tyrannie empêche la puissance de se développer, non seulement dans un secteur particulier du domaine public, mais dans sa totalité ; en d'autres termes elle produit de l'impuissance aussi naturellement que les autres systèmes politiques produisent de la puissance. » (ARENDT [LCHM], p. 263).

⁴ « Parler de fins qui ne justifient pas tous les moyens, c'est parler en paradoxes, la définition d'une fin étant précisément la justification des moyens ; et les paradoxes soulignent des énigmes, ils ne les résolvent pas et ne sont donc jamais convaincants. Tant que nous croirons avoir affaire à des fins et à des moyens dans le domaine politique, nous ne pourrons empêcher personne d'utiliser n'importe quels moyens pour poursuivre des fins reconnues. » (ARENDT [LCHM], pp. 293-294).

⁵ « Une foule de gens entassés inclinera bientôt presque irrésistiblement au despotisme, celui d'une personne ou celui de la majorité. Et si la statistique, le traitement mathématique du réel, était inconnue avant les temps modernes, les phénomènes sociaux qui autorisent ce traitement – les grands nombres, responsables du conformisme, du behaviorisme et de l'automatisme dans les affaires humaines – étaient précisément les traits qui, aux yeux des Grecs, distinguaient de la civilisation hellénique la civilisation perse. » (ARENDT [LCHM], p. 82).

⁶ « Ce fut particulièrement frappant dans la série des révolutions caractéristiques de l'époque moderne qui toutes à l'exception de la révolution américaine font voir la même combinaison d'enthousiasme romain pour la fondation d'une cité nouvelle et de glorification de la violence comme unique moyen de « faire » cette cité. » (ARENDT [LCHM], p. 292).

nôtre est pour Arendt « anti-politique », parce qu'elle va avec un effacement de l'individualité : « L'uniformité qui règne dans une société basée sur le travail et la consommation, et qui s'exprime dans le conformisme, est intimement liée à l'expérience somatique du travail en commun, où le rythme biologique du travail unit le groupe de travailleurs au point que chacun d'eux a le sentiment de ne plus être un individu, mais véritablement de faire corps avec les autres. Il est certain que cela allège le labeur, comme pour chaque soldat le pas cadencé facilite la marche. »¹

La réalité d'une manière générale n'est accessible pour Arendt que dans un monde partagé : « Le seul caractère du monde qui permette d'en mesurer la réalité, c'est qu'il nous est commun à tous : si le sens commun occupe un rang si élevé dans la hiérarchie des qualités politiques, c'est qu'il est le seul à mettre en place dans la réalité comme un tout nos cinq sens strictement individuels et les données strictement particulières qu'ils perçoivent. C'est en vertu du sens commun que l'on sait que les perceptions sensorielles dévoilent le réel, et qu'on ne les sent pas simplement comme irritations des nerfs ou sensations de résistance du corps. »² C'est « la joie d'habiter ensemble un monde dont la réalité est garantie à chacun par la présence de tous. »³ Et ce réel n'est au total constitué que des actions de chacun : « C'est à cause de ce réseau déjà existant des relations humaines, avec ses innombrables conflits de volontés et d'intentions, que l'action n'atteint presque jamais son but ; mais c'est aussi à cause de ce médium, dans lequel il n'y a de réel que l'action, qu'elle « produit » intentionnellement ou non des histoires, aussi naturellement que la fabrication produit des objets. »⁴

Le nouveau venu et la natalité

L'une des dimensions essentielles de la philosophie d'Arendt est cette idée du *commencement*. Arendt en infère un rôle clef à la natalité et se distingue ainsi de la philosophie d'Heidegger construite sur l'importance de l'*être-pour-la-mort*⁵. Arendt lie la naissance à l'idée de *nouveau venu*, capable d'*entreprendre* : « le commencement inhérent à la naissance ne peut se faire sentir dans le monde que parce que le nouveau venu possède la faculté d'entreprendre du neuf. C'est-à-dire d'agir. En ce sens d'initiative un élément d'action, et donc de natalité, est inhérent à toutes les activités humaines. »⁶ Arendt peut ainsi articuler la liberté et l'imprévisible : « C'est avec la création de l'homme que le principe du commencement est venu au monde, ce qui évidemment n'est qu'une façon de dire que le principe de liberté fut créé en même temps que l'homme, mais pas avant. Il est dans la nature du commencement que débute quelque chose de neuf auquel on ne peut pas s'attendre d'après ce qui s'est passé auparavant. Ce caractère d'inattendu, de surprise, est inhérent à tous les commencements, à toutes les origines. »⁷

¹ ARENDT [LCHM], p. 276. « Mais cette « nature collective du travail », loin de fonder une réalité reconnaissable. Identifiable pour chaque membre de l'équipe, requiert au contraire, en fait, l'effacement de toute conscience d'individualité et d'identité ; et c'est pour cette raison que toutes les « valeurs » dérivées du travail, outre sa fonction évidente dans le processus vital, sont entièrement « sociales » : elles ne diffèrent pas essentiellement du surcroît de plaisir que l'on éprouve à manger et boire en compagnie. » (*ibid.*, p. 275). « Cette réduction à l'unité est foncièrement antipolitique : c'est exactement l'opposé de la communauté qui règne dans les sociétés politiques ou commerciales » (*ibid.*, p. 276).

² ARENDT [LCHM], p. 270.

³ ARENDT [LCHM], p. 311.

⁴ ARENDT [LCHM], p. 241.

⁵ Ce qui a séduit notamment Ricœur.

⁶ ARENDT [LCHM], p. 43.

⁷ ARENDT [LCHM], p. 234.

Cet imprévisible, c'est le *miracle*¹ chaque fois apparaissant : « Le nouveau a toujours contre lui les chances écrasantes des lois statistiques et de leur probabilité qui, pratiquement dans les circonstances ordinaires, équivaut à une certitude ; le nouveau apparaît donc toujours comme un miracle. Le fait que l'homme est capable d'action signifie que de sa part on peut s'attendre à l'inattendu, qu'il est en mesure d'accomplir ce qui est infiniment improbable. »² Ces miracles sont chaque fois des ruptures, des *interruptions* au regard de ce que la « succession naturelle d'événements »³ aurait laissé attendre – à comprendre comme ce que la *statistique* rendrait prévisible – qui ouvre sur l'inattendu qu'Arendt associe à la liberté.⁴ Il s'agit en effet pour Arendt de lutter contre le danger de l'inertie statistique et d'une vie trop emplie d'*automatismes*.⁵

Au total, « l'action paraît un miracle ». En langage scientifique, dit-elle, c'est une « improbabilité infinie qui se produit régulièrement ».⁶ Cette « improbabilité infinie » est ce qui constitue notre réel partagé, au travers d'histoires effectives, aux rebondissements plus inattendus que les fictions⁷.

Le jugement politique

« Dans ses leçons sur Kant (*Juger. Sur la philosophie politique de Kant*), Arendt affirme avec ténacité que l'exposé fait par Kant dans la troisième Critique d'un jugement réfléchissant et esthétique offre un modèle pour le jugement politique ».⁸ Comme Zerilli l'explique, le jugement du beau fait appel à l'universalité sans avoir à poser la dimension épistémique de l'intelligibilité. L'on ne peut que postuler que ce que nous trouvons beau « doit » être trouvé beau par d'autres, sans jamais accéder

¹ « Tout acte, envisagé non pas du point de vue de l'agent, mais dans la perspective du processus dans le cadre duquel il se produit et dont il interrompt l'automatisme, est un « miracle » – c'est-à-dire quelque chose à quoi on ne pouvait pas s'attendre. » (ARENDT, [LCDC], p. 220).

² ARENDT [LCHM], p. 234.

³ ARENDT [LCDC], p. 218.

⁴ Certes, Arendt consent à y voir également un danger vis-à-vis duquel il convient de se prémunir : « L'infinitude de l'action n'est que l'autre aspect de sa formidable capacité d'établir des rapports, qui est sa productivité spécifique ; c'est pourquoi l'antique vertu de modération, du respect des limites, est bien l'une des vertus politiques par excellence, de même que la tentation politique par excellence est certainement l'*hubris* (comme le savaient bien les Grecs, grands connaisseurs des possibilités de l'action) et non pas la volonté de puissance comme nous penchons à le croire. Mais si les limitations et frontières diverses que l'on trouve dans tous les Etats peuvent offrir une certaine protection contre l'infinitude inhérente de l'action, elles sont parfaitement impuissantes à en contrecarrer la seconde grande caractéristique, qui est d'être imprévisible. » (ARENDT [LCHM], p. 250).

⁵ « Il est de la nature des processus automatiques auxquels l'homme est soumis, mais à l'intérieur desquels et contre lesquels il peut s'affirmer par l'action, de pouvoir seulement causer la ruine de la vie humaine. » (ARENDT [LCDC], p. 219).

⁶ ARENDT [LCHM], p. 314.

⁷ « J'ai choisi l'exemple de processus naturels qui sont interrompus par l'avènement de quelque « improbabilité infinie » pour mettre en lumière le fait que ce que nous appelons réel dans l'expérience ordinaire a le plus souvent surgi grâce à des coïncidences plus étranges que la fiction. » (ARENDT, [LCDC], p. 221).

⁸ Linda Marie-Gelsomina ZERILLI (2005): ““We Feel Our Freedom”: Imagination and Judgment in the Thought of Hannah Arendt”, *Political Theory*, dorénavant [WFOF]. A noter que Ricœur ne se réapproprie pas totalement l'approche d'Hannah Arendt, essentiellement parce qu'elle se concentre sur le jugement esthétique et n'accorde pas suffisamment de poids à la dimension téléologique. Ricœur conteste que Kant n'ait pas proposé d'articulation entre une vision téléologique de l'histoire et une dimension plus rétrospective et citoyenne. Il s'appuie notamment sur le concept de *disposition* qui permet de faire le lien entre vision rétrospective et prospective. (RICŒUR [LJ1], pp. 159 à 161).

à aucune certitude en la matière. D'une certaine manière, dire « c'est beau » revient d'emblée à supposer que les autres existent et à penser que nous partageons ce « sensus communis ».

Une telle prise de position est radicale sur le plan épistémique et donne la part belle aux sophistes et à l'opinion. C'est bien ce que Landemore ou Engel, entre autres¹, combattaient plus haut. Zerilli reprend néanmoins l'explication fournie par Benhabib² où le jugement esthétique serait une « procédure de vérification de l'accord intersubjectif dans le domaine public (...) consistant à penser de façon imaginative en adoptant des points de vue qui ne sont pas les siens et à former ce que Kant appelait une « pensée élargie ». »³ L'expression d'Arendt est la *pensée représentative* : « Je me forge une opinion en considérant un enjeu donné sous différents angles, en appelant à mon esprit les points de vue de ceux qui sont absents ; c'est-à-dire que je me les représente. Ce processus de représentation n'adopte pas aveuglément les opinions réelles de ceux qui se trouvent ailleurs et regardent par conséquent le monde sous une perspective différente ; il n'est question ni d'empathie, comme si j'essayais d'être ou de ressentir comme une autre personne, ni de compter des voix et de rejoindre une majorité, mais d'être et de penser dans ma propre identité là où en réalité je ne suis pas. »⁴ Une telle démarche spéculaire est très contestée⁵. Zerilli pour sa part concède le caractère nécessaire de l'imagination⁶. De fait, nous dit-elle, Arendt « ne rejette pas plus l'importance du véritable dialogue que ne le fit Kant, mais elle met en exergue – toujours comme Kant – la position unique de l'extérieur, d'où nous jugeons les objets et les événements, et les jugeons en dehors de l'économie de l'utilisation et du nexus causal. »⁷ Arendt est alors au plus loin

¹ « L'insistance d'Arendt quant au fait que les jugements politiques ne puissent être des affirmations de la vérité a laissé perplexes ses lecteurs autrement bien disposés. Le plus célèbre d'entre eux est Jürgen Habermas, qui estime que le refus d'Arendt de fournir un "fondement cognitif" pour la politique et le débat public laisse « un abîme béant entre la connaissance et l'opinion, qui ne peut être comblé avec des arguments. » » (ZERILLI [WFOF]).

² Qui malgré tout n'adopte pas la même ligne qu'Arendt.

³ ZERILLI [WFOF]. Ici, en revanche, Ricœur est au plus proche d'Arendt, donnant à l'imagination un rôle clef dans le jugement : « C'est alors qu'intervient la place de l'imaginaire dans le jugement, qui est un autre apport essentiel de la pensée de Ricœur. Le rôle de l'imagination apparaît à plusieurs titres. Tout d'abord, parce que « l'imagination invite à se mettre à la place de tout autre (...) proche ou lointain » (RICŒUR [LJ1], p. 157), elle schématise le jugement et sert d'intermédiaire entre une situation concrète et une composition de règles qui lui soient ajustées. L'imagination permet de faire comme si l'on avait déjà la règle de la solution, et de chercher à retrouver après coup « la règle appropriée sous laquelle placer l'expérience singulière. Le jugement est seulement réfléchissant » (*ibid.*, p. 144), au sens où l'on juge sans règle, et sans préjuger d'une universalité préalable, même si on espère pouvoir partager ce jugement avec quiconque. » (ABEL [LPLR], pp. 95 et 96). L'imagination sollicitée est ici spéculaire : « Cet élargissement [que fait Kant lui-même du jugement réfléchissant] projette le regard critique au-delà de la proximité sociologique et le tourne vers d'autres jugements possibles, dès lors que l'invitation invite à « se mettre à la place de tout autre ». Imaginer, ce n'est pas seulement se représenter une chose absente, mais aussi se mettre à la place d'un autre être humain, proche ou lointain. » (RICŒUR [LJ1], p. 157).

⁴ Hannah ARENDT, *Truth and Politics*, citée par ZERILLI [WFOF].

⁵ Zerilli cite (Iris Marion) Young, qui montre qu'une telle imagination des points de vue des autres nie les différences et en particulier les relations structurées de pouvoir, ainsi que Disch et Beiner, qui insistent sur le fait que « la pensée élargie doit être basée sur un dialogue réel, et non sur un dialogue imaginaire ».

⁶ Pour une analyse des différentes écoles (de langue anglaise) sur l'imagination sociale, voir Solange CHAVEL (2011) : « L'imagination en morale dans la philosophie contemporaine de langue anglaise », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, dorénavant [IMPC].

⁷ ZERILLI [WFOF]. « Le spectateur est celui qui, à travers l'usage de l'imagination, peut réfléchir à l'ensemble de façon désintéressée, c'est-à-dire de façon libre non seulement de l'intérêt privé mais de l'intérêt tout court, et donc de tout critère d'utilité quel qu'il soit. » (*ibid.*)

de la démocratie délibérative qui confronte les intérêts particuliers : le jugement politique, comme le jugement esthétique, vise, par sa prétention à l'universalité, à une forme de neutralité.

Dans la prise de position politique, l'homme ne ressent pas un « engagement cognitif » : il « ressent sa liberté »¹. Et dans cet exercice, nous vivons, affirmant notre liberté et découvrant l'objet de ce jugement, par essence commun². Ricœur trouve là le point de départ du vouloir vivre ensemble, acceptant l'idée que le jugement de goût serait une grandeur politique, « à savoir à la fois la condition et l'effet du vivre ensemble constitutif d'un corps politique. »³ Cette imagination spéculaire relève d'une mise entre parenthèse de soi qui n'implique pas toutefois selon nous la recherche d'*impartialité* qu'exigerait le jugement chez Ricœur⁴. Ricœur a particulièrement étudié le moment du jugement dans un procès et le rôle du juge et l'éthique qu'il implique. L'on peut reprendre ces éléments d'éthique dans l'étude du jugement politique. Cette éthique du jugement vient s'ajouter aux qualités du bon juge aristotélicien. Elle nécessite une mise à distance de notre histoire propre avec celles des parties concernées. Il ne s'agit pas de l'absence de projection qui serait celle d'un psychanalyste, puisqu'il y a l'enjeu du jugement, mais l'idée est bien de se placer du côté de l'histoire collective qui s'élabore en oubliant, le temps du jugement, sa propre histoire individuelle. On sent bien les limites d'une telle recommandation qui vient en partie en tension avec le principe de sagesse pratique qui repose naturellement sur la dimension humaine du jugement (sagesse issue de la propre expérience du juge). Malgré tout, il y a là une invitation à ne retenir dans l'histoire collective, et en particulier dans le droit, d'une part, dans sa propre histoire individuelle, d'autre part, que les éléments que le jugement réclame, et, en particulier, à exclure son intérêt propre. Nous y revenons dans le *Chapitre 18*.

¹ « Ce que nous affirmons dans un jugement politique n'est pas ressenti comme un engagement cognitif envers un ensemble de préceptes dont il a été convenu rationnellement (tels qu'ils sont par exemple codifiés dans une constitution – bien que cela puisse aussi être ressenti comme tel), mais comme un plaisir, une sensibilité partagée. « Nous sentons notre liberté », comme l'exprime Kant, lorsque nous jugeons esthétiquement ou, comme le montre Arendt, politiquement. » (ZERILLI [WFOF]).

² « Dans le jugement, nous affirmons notre liberté et découvrons la nature et les limites de ce que nous soutenons en commun. C'est là la leçon simple, mais cruciale, à tirer de l'exposé d'Arendt sur le jugement politique. » (ZERILLI [WFOF]).

³ RICŒUR [LJ1], p. 155. « Le premier thème d'une telle philosophie politique serait celui de la pluralité impliquée par le vouloir vivre ensemble qui sous-tend le politique ; or cette condition de pluralité offre une parenté avec l'exigence de communicabilité impliquée par le jugement de goût. (...) Le second thème serait celui de la *particularité* du jugement politique, comparable à celle du jugement esthétique (...) Mais cette particularité n'est pas quelconque, mais exemplaire. Ce trait – *l'exemplarité du particulier* – est commun au jugement de goût et au jugement historique. (...) « En troisième lieu, il faudrait souligner le primat du point de vue rétrospectif du spectateur sur le point de vue prospectif des acteurs de l'histoire. On retrouverait ainsi l'opposition rencontrée sur le plan esthétique entre goût et génie, entre le discernement de l'un et la créativité de l'autre. » (*ibid.*, pp. 154 et 156).

⁴ « Aussi bien, quand nous discutons de la justice d'un impôt ou d'une punition, nous pratiquons spontanément cette *epochè*, cette suspension de nos intérêts propres qui met à la recherche d'un argument fort. » (RICŒUR [LEC1], p. 229). « Impartiale, la voix de la conscience me dit que toute vie autre est aussi importante que la mienne, pour reprendre une formule récente de Thomas Nagel dans *Egalité et partialité*. » (RICŒUR [LJ1], p. 215).

Castoriadis ou la possibilité du nouveau

L'autonomie et l'imaginaire

Faire un monde de significations

La critique du marxisme et de toute théorie de l'histoire n'oblige pas à abandonner toute représentation rationnelle du monde et toute action. Comme le souligne Poirier : « Conclure de l'impossibilité d'une théorie achevée de l'histoire à l'impossibilité d'une action rationnelle, c'est rester prisonnier du fantasme d'une liberté absolue n'ayant prise sur rien, et ne pouvant dès lors prétendre à transformer quoi que ce soit. Car cette vision de l'aliénation, dont Castoriadis dénonce les relents théologiques, repose sur le postulat d'un sujet déconnecté de tout lien avec la réalité, et qui ne peut voir dans les limites constitutives du faire humain (l'inconscient selon Lacan, le pratico-inerte selon Sartre, ou encore le maléfice de l'existence à plusieurs selon Merleau-Ponty) qu'un obstacle insurmontable rendant par là vain le désir d'émancipation, au lieu d'y saisir les conditions de l'agir autonome. »¹

Pour cela, il faut bien penser le monde comme une « totalité ». La force de la pensée de Castoriadis a été de ne pas séparer le projet d'une telle pensée d'un projet d'action.² On ne peut dissocier celui qui théorise et celui qui agit.

Nous trouvons chez Castoriadis une vision de l'endogénéité que nous avons décrit dans la première partie, au travers de la constitution symbolique par chacun du monde dans lequel il agit : « L'homme ne produit pas simplement sa vie, ni même simplement les moyens de sa vie, il produit – en tant qu'homme social-historique – les structures dans lesquelles il vit, et cette production est surgissement de nouvelles significations imaginaires, incarnées dans des systèmes symboliques ». ³

Une telle pensée de l'endogène rend caduques la plupart des catégories marxistes.⁴ Castoriadis critique notamment l'absence de prise en compte de l'effet en retour de l'action des classes sociales⁵ ; plus fondamentalement encore, c'est l'indétermination qu'il met au cœur de son

¹ Nicolas POIRIER (2010) : « La pensée philosophique de Castoriadis à l'époque de Socialisme ou barbarie », in B. BACHOFEN, S. ELBAZ et N. POIRIER (Eds.), *Cornelius Castoriadis, Réinventer l'autonomie*, Editions du Sandre, Bibliothèque de philosophie contemporaine, dorénavant [PPC], p. 69.

² « Le projet de compréhension du monde (la théorie) ne peut se comprendre en définitive qu'en rapport avec le projet de transformation du monde (la *praxis*) qui se traduit par la création de déterminations nouvelles. Le monde est certes totalité, sans quoi il n'aurait pas de sens, mais cette totalité n'existe que dans la seule mesure où elle est conditionnée par un projet dont l'essence est précisément de transformer le monde, donc sa signification. » (POIRIER [PPC], p. 68).

³ « Nouveaux ou déjà existants ; en fait, il s'agit toujours d'une constitution à partir d'éléments symboliques existants – lesquels, évidemment, placés dans un nouveau système et combinés avec d'autres éléments, changent généralement de rôle (terme plus approprié que « fonction »), en tant qu'ils véhiculent, sont supports d'un nouvel ensemble de significations. » (Cornelius CASTORIADIS (1945-1967) : *Histoire et création*. Seuil, dorénavant [H&C], p. 110).

⁴ Par exemple, il conteste que « l'ouvrier est exploité parce qu'on lui prend une partie « de son propre produit ». L'idée sous-jacente est évidemment que le produit appartient « naturellement » à celui qui l'a produit – idée typiquement bourgeoise » (CASTORIADIS [H&C], p. 174). « Il y a enfin un problème éthique, politique ou comme on voudra dire : fallait-il attribuer à Fleming tous les profits de l'exploitation de la pénicilline et la capitalisation (pour quel nombre de siècles) du produit de toutes les vies humaines qui ont été ainsi sauvées ? » (*ibid.*, p. 174).

⁵ « Si l'on effectue ce retour, on est amené à constater que la théorie économique de Marx n'est tenable ni dans ses prémisses, ni dans sa méthode, ni dans sa structure. Brièvement parlant, la théorie comme telle « ignore » l'action des classes sociales. Elle « ignore » l'effet des luttes ouvrières sur la répartition du produit

ontologie qui s'accorde mal avec une vision hégélienne ou marxienne de l'histoire : « La vérité est exactement à l'opposé : le monde est toujours donné dans sa factualité, mais il n'est jamais donné dans son « essence », qui est toujours à conquérir/ou à construire. Il ne l'est pas plus en « soi » que « par nous ». »¹

L'ambition est d'abord ontologique.² La compréhension endogène de la dynamique du monde conduit Castoriadis à refuser toute lecture linéaire du déroulement temporel. Il n'y a pas « « découverte » d'une vérité préexistante » ni « *constitution*, à partir de principes transcendants, de lois contingentes au contact des phénomènes », car on ne peut s'en donner d'avance la loi : il s'agit d'une « conquête du monde et du sujet, une auto-production » : « L'idée d'une constitution « progressive » est fallacieuse, parce que le passé n'est pas moins obscur que l'avenir, est seulement d'un type différent. Le sens « positif » de l'avenir dans l'axe du temps a été pour ainsi dire naïvement valorisé dans toutes les philosophies, non pas en tant que l'avenir y est apparu « supérieur », mais en tant que le passé apparaît comme acquis. Mais la « récupération » même idéale du passé est tout aussi impossible que la domination de l'avenir »³.

C'est la société elle-même – d'où le concept chez Castoriadis de *social-historique* – qui engendre un monde de significations qui lui permettent d'être en tant que telle.⁴

Une telle pensée supporte l'idée de théorie, dès lors que cette dernière renonce à viser un monde stabilisé, achevé. Il faut accepter que toute théorie soit locale (au sens géographique et temporel), et que le « réel » qu'elle vise soit lui aussi propre à l'activité théorique du moment, ce qui « peut » être, à ce moment-là.⁵ « Finalement dans une théorie il s'agit toujours de montrer que le lien entre

social – et par là nécessairement, sur la totalité des aspects du fonctionnement de l'économie, notamment sur l'élargissement constant du marché de biens de consommation. Elle « ignore » l'effet de l'organisation graduelle de la classe capitaliste, en vue précisément de dominer les tendances « spontanées » de l'économie. » (CASTORIADIS [LIIS], p. 23). « Finalement, l'idée que l'action autonome des masses puisse constituer l'élément central de la révolution socialiste, admise ou non, restera toujours moins que secondaire pour un marxiste conséquent – car sans intérêt véritable et même sans statut théorique et philosophique. Le marxiste sait où *doit* aller l'histoire ; si l'action autonome des masses va dans cette direction, elle ne lui apprend rien, si elle va ailleurs, c'est une mauvaise autonomie ou plutôt, ce n'est plus une autonomie du tout, puisque si les masses ne se dirigent pas vers les buts corrects, c'est qu'elles restent encore sous l'influence du capitalisme. » (*ibid.*, p. 47).

¹ CASTORIADIS [H&C], p. 228.

² « Cette situation est inédite du point de vue ontologique : *ce que* le social est, et la façon dont il est, n'a pas d'analogue ailleurs. Il oblige donc à reconsidérer le sens de : être, ou bien éclaire une autre face, jusqu'ici non vue, de ce sens. » (CASTORIADIS [LIIS], p. 272).

³ CASTORIADIS [H&C], pp. 228-229.

⁴ « La société fait être un monde de significations et est elle-même par référence à un tel monde. » (CASTORIADIS [LIIS], p. 519).

⁵ « La théorie devient phantasme lorsqu'elle prétend viser cet achèvement et elle ne peut pas ne pas le viser, c'est là la question. Cependant, il devrait être possible de maintenir le sens valable du projet théorique en abandonnant la prétention de la théorie achevée. Jusqu'ici, nous avons pensé que le sens de la théorie, c'est la vérité, que la vérité est relation, et que la relation tend nécessairement à être universelle : par conséquent, une théorie qui renonce à la totalité n'est pas une théorie ou, autrement dit, abandonne le terrain même qui la définit. Nous savons que l'idée d'une théorie totale est utopique. Egalement, que l'idée d'une théorie « ouverte » au sens hypothético-déductif ne résout pas cette difficulté. Quelle peut donc être la réponse ? On ne peut la chercher que dans une réflexion sur le sens *réel* de notre activité théorique telle qu'elle se déploie historiquement (et aussi, horizontalement – c'est-à-dire aussi socialement). Ce sens, quel est-il ? Qu'à chaque étape de notre activité historique nous vivons dans une certaine « couche » de réel, que nous construisons à l'aide de l'humus historique et du soubassement naturel. Ce réel est-il réel ? Oui, car c'est le

x et y est *nécessaire* (même en tant que probable), donc d'une certaine façon que l'idée de la conséquence y (avec une probabilité allant jusqu'à 1) est *nécessairement* contenue dans l'idée « complète » de x. Mais est-ce que le monde *est* identitaire ? Est-ce que d'abord nous sommes nous-mêmes, et notre histoire individuelle et collective, identitaires ? Certainement pas. »¹ Pour Castoriadis, « le sujet est par définition et irrécusablement *pouvoir structurant* » et « les *modes* de sa structuration sont le co-produit de son expérience et activité historiques. »² Pour lui, « l'évolution des théories physiques (...) ne peut être interprétée que comme segment (avec ses tendances propres) de la façon des hommes de, chaque fois, se constituer en constituant le monde. »³

Le « surgissement de nouvelles significations imaginaires » est pour Castoriadis un processus de création. Non seulement l'imaginaire n'est pas « image *de* » mais il n'est pas non plus comme pour Ricœur *refiguration* : « Il est création incessante et essentiellement *indéterminée* (social-historique et psychique) de figures/formes/images, à partir desquelles seulement Il peut être question de « quelque chose ». Ce que nous appelons « réalité » et « rationalité » en sont des œuvres. » Dès lors, « l'histoire est essentiellement *poièsis*, et non pas poésie imitative, mais création et genèse ontologique dans et par le faire et le représenter/dire des hommes. »⁴ Ce faire et ce dire sont une praxis, dont l'objet est le « nouveau, ce qui ne se laisse pas réduire au simple décalque matérialisé d'un ordre rationnel préconstitué, en d'autres termes le réel même et non un artefact stable, limité et mort. »⁵

Arrive alors un deuxième argument clef de la pensée de Castoriadis : « Nous appelons praxis ce faire dans lequel l'autre ou les autres sont visés comme êtres autonomes et considérés comme l'agent essentiel du développement de leur propre autonomie. »⁶ L'autonomie, moteur et visée de la praxis est le fait d'une politique que Castoriadis qualifie de révolutionnaire : « Ce qu'on a appelé jusqu'ici politique a été presque toujours un mélange dans lequel la part de la manipulation, qui traite les hommes comme des choses à partir de leurs propriétés et de leurs réactions supposées connues, a été dominante. Ce que nous appelons politique révolutionnaire est une praxis qui se donne comme objet l'organisation et l'orientation de la société en vue de l'autonomie de tous et reconnaît que celle-ci présuppose une transformation radicale de la société qui ne sera, à son tour, possible que par le déploiement de l'activité autonome des hommes. »⁷ L'ontologie sous-jacente est alors celle d'un réel qui ne peut être totalement rationnel, au sens où le « faire » – l'action dirait Arendt – engendre plus qu'il ne révèle un réel inédit, mais qui pour autant offre le contexte au sein duquel l'action peut être pensée en se donnant comme support à l'analyse du possible.⁸

seul vrai donné (un monde structuré, à structurer et instructurable, d'une certaine façon) – oui, car il est nécessairement porté par ce qui peut « être ». » (CASTORIADIS [H&C], p. 238).

¹ CASTORIADIS [H&C], p. 230.

² CASTORIADIS [H&C], p. 237.

³ CASTORIADIS [H&C], pp. 238-239.

⁴ CASTORIADIS [LIIS], p. 8.

⁵ CASTORIADIS [LIIS], p. 114.

⁶ CASTORIADIS [LIIS], p. 112.

⁷ CASTORIADIS [LIIS], p. 115.

⁸ « Le réel historique n'est pas intégralement et exhaustivement rationnel. S'il l'était, il n'y aurait jamais un problème du faire, car tout serait déjà dit. Le faire implique que le réel n'est pas rationnel de part en part ; il implique aussi qu'il n'est pas non plus un chaos, qu'il comporte des stries, des lignes de force, des nervures qui délimitent le possible, le faisable, indiquent le probable, permettent à l'action de trouver des points d'appui dans le donné. » (CASTORIADIS [LIIS], p. 118).

Celui qui parle

Dans ce cadre ontogénétique proche du nôtre, Castoriadis aborde l'une des questions qui nous est apparue également essentielle dans la première partie : « qui parle ? » Nous partageons avec Castoriadis l'idée qu'il « n'existe pas de lieu et de point de vue extérieur à l'histoire et à la société, ou « logiquement antérieur » à celles-ci, où l'on pourrait se tenir pour en faire la théorie – pour les inspecter, les contempler, affirmer la nécessité déterminée de leur être-ainsi, les « constituer », les réfléchir ou les refléter dans leur totalité. Toute pensée de la société et de l'histoire appartient elle-même à la société et à l'histoire. »¹ Plus précisément encore, « Ce n'est jamais le logos que vous écoutez ; c'est toujours quelqu'un, tel qu'il est, de là où il est, qui parle à ses risques et périls, mais aussi aux vôtres. »²

Castoriadis souligne « que, du moment où l'on pense-parle, il n'y a pas d'« avant » que l'on puisse penser-dire, que ce n'est que du milieu de ces institutions successives et à partir d'elles que nous pouvons penser-parler – de telle sorte qu'il n'y a jamais de table rase possible, de doute généralisé ou de fondation première, et que la recherche des conditions de la parole et de la pensée ne peut jamais être radicale, puisqu'elle ne peut s'en abstraire, ni les mettre en question qu'en les confirmant. »³

Car celui qui parle est lui-même constitué de manière endogène : le sujet de la praxis « lui-même est constamment transformé à partir de cette expérience où il est engagé et qu'il *fait* mais qui *le fait* aussi. « Les pédagogues sont éduqués », « le poème fait son poète ». Et il va de soi qu'il en résulte une modification continue, dans le fond et dans la forme, du rapport entre un sujet et un objet qui ne peuvent pas être définis une fois pour toutes. »⁴ Le refus de séparer motivation et résultat fait du révolutionnaire quelqu'un qui doit assumer que c'est *en son nom* qu'il est révolutionnaire. Castoriadis résume sa propre motivation : « J'ai le désir, et je sens le besoin, pour vivre, d'une autre société que celle qui m'entoure. (...) Je désire qu'autrui soit libre, car ma liberté *commence* là où commence la liberté de l'autre et que, tout seul, je ne peux être au mieux que « vertueux dans le malheur ». »⁵

Briser la clôture

Une fois posé ce cadre, Castoriadis cherche ce qui va favoriser cette autonomie. Il s'agit de « briser la clôture ». Nous n'avons accès au monde qu'au travers des significations « instituées ». La lecture

¹ CASTORIADIS [LIIS], p. 8. « Le discours sur l'histoire est inclus dans l'histoire. » (*ibid.*, p.49).

² CASTORIADIS [LIIS], p. 9. « Personne ne peut assurer que ce qu'il dit est sans rapport avec des désirs inconscients ou des motivations qu'il ne s'avoue pas à lui-même. » (*ibid.*, p. 135). « S'il en est ainsi, un problème immense surgit déjà sur le plan de la distinction des concepts. (...) N'est-il pas clair que nous courons le risque d'introduire subrepticement *une* rationalité (la nôtre) pour lui faire tenir le rôle de *la* rationalité ? » (CASTORIADIS [LIIS], p. 243).

³ CASTORIADIS [LIIS], p. 492.

⁴ CASTORIADIS [LIIS], p. 114.

⁵ CASTORIADIS [LIIS], pp. 136-138. « La question existe, en effet, et même si personne ne la posait, celui qui parle de révolution doit se la poser à soi-même. Aux autres de décider à combien de lucidité sur leur propre compte leurs positions les engagent ; un révolutionnaire ne peut pas poser des limites à son désir de lucidité. Et il ne peut pas refuser le problème en disant : ce qui compte, ce ne sont pas les motivations inconscientes, mais la signification et la valeur objective des idées et des actes, la névrose et la folie de Robespierre ou de Baudelaire ont été plus fécondes pour l'humanité que la « santé » de tel boutiquier de l'époque. Car la révolution, telle que nous la concevons, refuse précisément d'accepter purement et simplement cette scission entre motivation et résultat, elle serait impossible dans la réalité et incohérente dans son sens si elle était portée par des intentions inconscientes sans rapport avec son contenu articulé ; » (*ibid.*, pp. 135-136).

de Legros détaille ce point : « Toute société tend à se fermer sur elle-même et, du même coup, à enfermer ses membres en elle ; il n'y a d'autonomie que dans la mesure où une société se montre capable « de briser la clôture moyennant laquelle, en règle générale, elle existe ». Castoriadis précisait : la brisure de la clôture ouvre sur « l'Abîme, le Chaos, le Sans-fond ». »¹ Et pourtant ce chaos est le « nouveau » monde de significations à partir duquel « l'ancien » sera désormais compris. Sans ce nouveau toute compréhension, toute convention, toute loi ne peuvent être comprises qu'à partir de significations déjà instituées, maintenant l'ensemble au sein de la clôture. Cette dernière implique, pour reprendre Legros, « non seulement une circularité de l'intelligibilité du monde, mais aussi une circularité au cœur même des activités humaines. (...) Au sein d'un monde qui s'impose comme s'il était « naturel », les individus ne peuvent que reproduire l'institution qui les a produits dans la mesure où les significations instituées s'imposent à eux non pas comme des significations instituées, donc relativement arbitraires, contingentes, qui pourraient être contestées, mais comme des significations qui vont de soi, c'est-à-dire comme des significations qui sont manifestement confirmées par l'expérience quotidienne. »²

Comment dans un tel cadre l'autonomie peut-elle advenir ? Castoriadis distingue différentes formes de franchissement, dont l'une seulement entraîne l'ensemble de la société dans une réelle remise en cause de « l'institué. »³ Castoriadis ne va pas articuler le déterminisme et la liberté pour décrire ce mouvement, mais deux dimensions qui inlassablement jouent ensemble, la dimension « ensembliste-identitaire », qui ne cesse de construire sur l'institué au travers du *legein* et du *teukhein*⁴, et la dimension imaginaire. Quelque chose d'irréductible aux signes va permettre l'émergence du nouveau.

Le *legein* et le *teukhein* sont pour Castoriadis les deux opérateurs de l'entendement qui fait que ce dernier repose sur une logique « ensembliste-identitaire » – qui ne peut qu'enfermer

¹ Robert LEGROS (2010) : « Castoriadis et la question de l'autonomie », in B. BACHOFEN, S. ELBAZ et N. POIRIER (Eds.), *Cornelius Castoriadis, Réinventer l'autonomie*, Editions du Sandre, Bibliothèque de philosophie contemporaine, dorénavant [CQA], p. 131. « Ce qui revient à dire qu'une société humaine est l'institution d'un monde de significations établies, instituées. C'est précisément parce qu'elle est un monde de significations instituées qu'une société tend à se fermer sur elle-même. Car un monde de significations instituées est un monde au sein duquel rien ne peut entrer sans être déjà digéré ou filtré par celles-ci : « rien ne peut être pour la société s'il n'est pas référé au monde des significations, tout ce qui apparaît est aussitôt pris dans ce monde, et ne peut déjà apparaître qu'en étant pris dans ce monde » ([LIIS], 481). Autrement dit, rien ne peut apparaître au sein d'une société, du moins rien ne peut y apparaître sous la forme d'un donné empirique, sans être déjà inscrit dans une compréhension du monde. Et rien ne peut y être conçu sans l'aide des significations instituées. » (*ibid.*, p. 132).

² LEGROS [CQA], pp. 135-136.

³ « Castoriadis distingue trois modalités de la brisure de cette clôture : une brisure originelle, une brisure historiquement advenue et une brisure qui ne s'est jamais accomplie. (...) Trois formes d'autonomie, donc trois expériences distinctes de l'Abîme : une expérience originelle et obscure, qui émerge à travers la religion elle-même ; une expérience individuelle, qui s'éprouve à travers la vie politique et l'interrogation philosophique ; enfin l'expérience collective d'une société qui affronte « l'Abîme du monde et d'elle-même » sans le dissimuler « derrière des simulacres institués. » » (LEGROS [CQA], pp. 136-137).

⁴ Nous avons croisé le *legein* avec Heidegger, c'est le « rassembler, l'unifier ». De son côté le « *teukhein* signifie : assembler-ajuster-fabriquer-construire. » (CASTORIADIS [LIIS], p. 383). « Les schèmes opérateurs essentiels du *legein* sont, à une exception près, directement et immédiatement les mêmes que ceux du *teukhein*. Pour assembler-ajuster-fabriquer-construire, il faut disposer de la séparation et de la réunion, du *quant à...*, du *valoir* en tant que, *valoir comme...* et *valoir pour...*, donc de l'équivalence et de l'utilisation possible, de l'itération et de l'ordre. Il serait oiseux et même privé de sens de discuter pour savoir si le *legein* emprunte ses schèmes au *teukhein* ou l'inverse (si la « parole » précède l'« outil » ou le contraire). Car il est facile de voir que *legein* et *teukhein* renvoient l'un à l'autre et s'impliquent circulairement. » (*ibid.*, p. 384).

l'entendement dans la clôture de l'institué : « L'entendement est « le pouvoir de liaison selon des règles » (Kant) et il n'y a pas de règles hors l'institution. La règle implique l'institution. La possibilité de la règle est créée par et posée avec l'institution. »¹

De plus, il ne s'agit pas simplement de laisser (ou de faire) apparaître du nouveau dans l'institué, mais de « se reconnaître » comme « source » de ce nouveau : là est l'autonomie. L'individu, comme la société, doivent donc avoir conscience de cette possibilité de nouveau, précise Castoriadis : « Il ne s'agit pas d'une vérité à imposer à la matière par le moyen de la connaissance, ni d'un arrangement du monde adapté à une éthique établie de façon transcendante. Le contenu aussi bien que la forme de cette rationalisation sont libres en ce sens qu'ils ne sont que créations. (...) il n'y a pas de primat du théorique. (...) Un projet est une action qui se déroule en se rendant compte et d'elle-même et de son cadre. »² L'autonomie est le projet révolutionnaire.

La proposition de Castoriadis est difficile à envisager, comme Labelle le souligne, et à maintenir dans le temps : elle exige d'être constamment dans un « entre-deux » où l'on refuse ce que l'on construit.³ Il faut à la fois décrire comment se constituent le monde et le soi, de façon endogène, et comment le nouveau peut surgir.

L'émergence de lois

La clôture est le fait de l'autonomisation de l'institution. Ainsi pensée, elle est mouvement, mouvement qui en retour est aliénation, la société, qui s'était constituée par ces institutions, en devient leur otage.⁴ Ces institutions, prises alors au sens sociétal du terme, sont pour autant essentielles à la société, car c'est par elles que le vivre-ensemble est possible.⁵

¹ CASTORIADIS [LIIS], p. 383. « La catégorie est règle de liaison de ce qui se donne ; l'*unité* signifie l'injonction à penser ce qui se donne sous le point de vue de l'« un », la *substance* l'injonction à y penser le « permanent », le « durable », le « persistant » – ou « ce qui ne peut pas être prédicat d'autre chose », et ainsi de suite. Bien entendu, ces injonctions ne sont jamais telles qu'en tant qu'elles *valent* – et elles ne valent jamais, dans leur mise en œuvre concrète, que *quant à...* Ce n'est jamais que *quant à...* qu'une chose quelconque est, par exemple, *une*. Bien entendu aussi, les catégories sont des schèmes opérateurs à la fois du *legein* et du *teukhein*, et, comme tous les schèmes opérateurs, sont elles-mêmes des « résultats » d'un *teukhein* : penser selon les catégories, c'est faire être... à partir de... de façon appropriée à... et en vue de. Lier selon une règle, c'est évidemment aussi bien un *legein* qu'un *teukhein*. » (*ibid.*, p. 383). « Comme le *legein*, nous ne pouvons penser le *teukhein* autrement que comme une institution » (*ibid.*, p. 395).

² CASTORIADIS [H&C], p. 115.

³ « La rareté des moments dans l'histoire de l'humanité où s'est manifesté le dispositif psychique et affectif si particulier que décrit Castoriadis, qui exige de l'individu qu'il se situe dans une sorte d'« entre-deux » par définition instable, entre l'adhésion au monde institué et le refus de ce monde, une telle rareté ne tiendrait-elle pas à l'extrême difficulté, voire à la quasi-impossibilité de vivre à la hauteur de cette exigence, autrement dit de s'installer d'une manière durable dans un tel entre-deux ? » (Gilles LABELLE (2010) : « Cornelius Castoriadis et les tensions inhérentes à l'imaginaire politique grec », in B. BACHOFEN, S. ELBAZ et N. POIRIER (Eds.), *Cornelius Castoriadis, Réinventer l'autonomie*, Editions du Sandre, Bibliothèque de philosophie contemporaine, dorénavant [IPG], p. 220).

⁴ « L'institution une fois posée semble s'autonomiser, (qu') elle possède son inertie et sa logique propre, (qu') elle dépasse, dans sa survie et dans ses effets, sa fonction, ses « fins » et ses « raisons d'être ». Les évidences se renversent : ce qui pouvait être vu « au départ » comme un ensemble d'institutions au service de la société devient une société au service des institutions. » (CASTORIADIS [LIIS], p. 164).

⁵ « Il ne peut être question non plus d'une société sans institutions, quels que soient le développement des individus, le progrès de la technique, ou l'abondance économique. Aucun de ces facteurs ne supprimera les innombrables problèmes que pose constamment l'existence collective des hommes : ni donc la nécessité d'arrangements et de procédures qui permettent d'en débattre et de choisir » (CASTORIADIS [LIIS], p. 169).

Il y a co-constitution du réel et de la pensée de ce réel. Legros cite Castoriadis : « C'est l'institution de la société qui détermine ce qui est « réel » et ce qui ne l'est pas, ce qui « a un sens » et ce qui en est privé. (...) Il serait même superficiel et insuffisant de dire que toute société « contient » un système d'interprétation du monde. Toute société est un système d'interprétation du monde ; et, ici encore, le terme « interprétation » est plat et impropre. »¹ Les « référents » sont co-constitués par la signification imaginaire sociale.

Il y a donc émergence endogène des lois, comprises au sens politique. La loi est un produit de la société et de son histoire, du social-historique. Dans la vision de Castoriadis, la loi est une forme de nécessité, mais chaque loi particulière est contingente du fait de cette émergence.² Ce qui s'auto-produit est par nature contingent et fragile.³ La vision de Castoriadis va au-delà des lois au sens politique du terme et inclut ce que nous avons également appelé des *lois* dans la première partie, c'est-à-dire le réseau de relations causales servant à fonder des prévisions, l'ensemble des « régularités observables et mesurables ». Le système dans son ensemble ne peut jamais être résumé par ces lois *déterministes*⁴. On peut s'interroger sur l'ontologie sous-jacente à cette définition des lois chez Castoriadis. Dans notre propre perspective les significations constituent in fine l'ensemble de ces *lois*. Castoriadis établit pour sa part la séparation entre ce qui est déterministe et ce qui ne le serait pas. Pour nous, une *loi* est constituée au travers de l'observation de ces régularités et donc n'est jamais déterministe. Elle peut être pensée ou supposée déterministe, mais elle ne peut pas l'être, autrement que conditionnellement à un système de significations donné. Pour reprendre notre métaphore statistique, elle est *identifiée* au travers de ses régularités empiriques. Castoriadis hésite en fait entre attribuer ce *non-déterministe* au

¹ LEGROS [CQA], p. 134.

² « Ainsi que le résume abruptement Castoriadis, s'il y a une « non-contingence du fait même de la loi », puisque sans loi il n'y a tout simplement pas d'humanité, on doit pourtant admettre qu'il y a une « contingence de toute loi particulière ». » (LABELLE [IPG], p. 218).

³ Labelle souligne ce point : « la politique telle que la conçoivent les Grecs, comme délibération de la collectivité des citoyens non seulement à propos des affaires de la Cité, mais aussi à propos du statut et du sens même du *nomos*, de la loi, constitue le couronnement de l'imaginaire dont on a esquissé ci-dessus les contours. Qu'est-ce donc que la loi, sinon un produit historique, contingent et par là aussi fragile que peut l'être tout ce qui, par opposition à la *phusis*, posée dès lors à l'inverse comme ce qui s'auto-produit et s'auto-reproduit, tire son origine d'un exercice, humain trop humain, de réflexion et de délibération ? Si, certes, il faut supposer l'existence de « passions instituant », autrement dit de « quelque chose » dans la structure même de l'humanité qui la conduit à désirer qu'il y ait de la loi (ne serait-ce que parce que les êtres humains sont incapables d'assurer leur survie en usant de leurs seuls instincts, comme le font les autres espèces animales), il n'en reste pas moins que l'humanité apparaît indissociable d'un véritable « abîme de la fondation » » (LABELLE [IPG], p. 218).

⁴ « L'existence de ces relations causales de divers ordres permet, au-delà de la simple compréhension des comportements individuels ou de leur régularité, d'enserrer ceux-ci dans des « lois », et de donner à ces lois des expressions abstraites d'où le contenu « réel » des comportements individuels vécus a été éliminé. Ces lois peuvent fonder des prévisions satisfaisantes (qui se vérifient avec un degré de probabilité donné). Il y a ainsi, par exemple, dans le fonctionnement économique du capitalisme une foule extraordinaire de régularités observables et mesurables, que l'on peut appeler, en première approximation, des « lois », et qui font que sous un grand nombre de ses aspects ce fonctionnement paraît à la fois explicable et compréhensible et est, jusqu'à un certain point, prévisible. Même au-delà de l'économie, il y a une série de « dynamiques objectives » partielles. Cependant, nous ne parvenons pas à intégrer ces dynamiques partielles à un déterminisme total du système (...) : ce n'est pas que le déterminisme s'effondre ou devienne problématique aux limites du système, ou que des failles apparaissent à l'intérieur de celui-ci. C'est plutôt l'inverse : comme si quelques aspects, quelques coupes seulement du social se soumettaient au déterminisme, mais baignaient eux-mêmes dans un ensemble de relations non déterministes. » (CASTORIADIS [LIIS], p. 64).

*nouveau*¹ ou, de façon plus standard, à l'attribuer à ce qui n'est pas explicable analytiquement ou utilisable discursivement². Avec notre point de vue, il n'y a plus d'hésitation, car les *lois*, contingentes, ne peuvent être déterministes que dans un cadre institué ; dans une perspective dynamique globale, qui est la sienne, le déterminisme n'est plus la bonne catégorie, il s'agit plutôt d'analytique dans un sens large. De notre point de vue, par exemple, la narration peut constituer un schéma quasi-causal qui « explique » sous une forme quasi-analytique une régularité. Néanmoins, au-delà de cette question catégorielle, nous partageons l'intuition de Castoriadis, qui est bien celle d'une ontogénèse systémique du monde qui est l'ensemble des significations instituées à chaque moment.³

Castoriadis ne veut surtout pas se retrouver en situation de penser un système dont la dynamique pourrait être « expliquée », ce qui le ramènerait à une « théorie de l'histoire ». Il écrit : « on ne peut pas écrire une économie en condensant « le reste » de la vie sociale dans quelques hypothèses *ne varietur* qui fourniraient le « cadre institutionnel » et les « données exogènes » ; tout ce qui a été ainsi écrit revient à peu près à des exercices d'algèbre élémentaire vides de contenu effectif. Je peux toujours projeter un volume sur un plan, une figure sur un axe, l'opération me laisse entre les mains quelque chose ; je ne peux pas projeter la vie social-historique sur un de ses « axes », l'opération ne me laisse *rien*. »⁴ Dans notre perspective, le système de « lois » qui émerge peut être vu comme l'ensemble des « facteurs propres » d'un système dynamique, c'est-à-dire les axes qui, à un moment-donné, résumeraient l'ensemble de l'information au mieux, ou, pour reprendre le vocabulaire de Castoriadis, les axes sur lesquels on aurait *projeté* cet ensemble d'informations. Dans la théorie de l'analyse des données statistique, le nombre de *facteurs* ou d'axes retenu est un choix fait par le modélisateur ; l'on peut ajouter autant d'axes que l'on veut pour représenter aussi précisément qu'on le souhaite l'ensemble d'informations, jusqu'à l'épuiser complètement. Mais l'idée de la complexité est que, justement, à des fins opératoires, l'on ne retient jamais qu'un nombre limité d'axes structurant ses représentations. Au total, contrairement à l'approche de Castoriadis, il est possible pour nous de *projeter* et de disposer ainsi de quelque chose. C'est même ce que nous ne cessons de faire pour rendre *manipulable* (au sens de l'anglais *tractable*) par notre intelligence un univers trop riche en informations. Les axes sur lesquels nous projetons sont néanmoins endogènes, ce qui laisse l'intuition de Castoriadis intacte qui considère comme un non-sens de vouloir résumer cet univers sur des axes qui lui seraient exogènes.

¹ « L'histoire ne peut pas être pensée selon le schéma déterministe (ni d'ailleurs selon un schéma « dialectique » simple), parce qu'elle est le domaine de la création. » (CASTORIADIS [LIIS], p. 65).

² Ce qui chez lui se traduit dans ce second cas en termes de relation causale : « L'impossibilité en question ne tient pas à la complexité de la matière sociale, elle tient à sa nature même. Elle tient à ce que le social (ou l'historique) contient le non-causal comme un moment essentiel. » (CASTORIADIS [LIIS], p. 65).

³ « Que l'on considère par exemple la question de la cohérence d'une société donnée – une société archaïque ou une société capitaliste. Qu'est-ce qui fait que cette société « tient ensemble ». Que les règles (juridiques ou morales) qui ordonnent le comportement des adultes sont cohérentes avec les motivations de ceux-ci, qu'elles sont non seulement compatibles mais profondément et mystérieusement apparentées au mode de travail et de production, que tout cela à son tour correspond à la structure familiale, au mode d'allaitement de sevrage, d'éducation des enfants, qu'il y a une structure finalement définie de la personnalité humaine dans cette culture – que cette culture comporte ses névroses et pas d'autres, et que tout cela se coordonne avec une vision du monde, une religion, telle façon de manger et de danser ? A étudier une société archaïque on a par moments l'impression vertigineuse qu'une équipe de psychanalystes, économistes, sociologues, etc., de capacité et de savoir surhumains, a travaillé d'avance sur le problème de sa cohérence et a légiféré en posant des règles calculées pour l'assurer. » (CASTORIADIS [LIIS], p. 68).

⁴ CASTORIADIS [LIIS], p. 326.

Par ailleurs, l'on retrouve dans l'exemple de Castoriadis son hésitation dans ce qui relève du *non-déterministe*. En effet, l'ensemble des facteurs ne peut constituer un pseudo-cadre théorique qu'à l'instant où on les identifie. Instantanément, le simple fait de les interpréter – de les identifier – modifie le système et peut modifier dès lors les axes eux-mêmes. Il convient ainsi de bien séparer ce qui relève du *nouveau* qui modifie le système et ce qui relève de la représentation simplifiée qui est la forme même selon nous du mécanisme d'institution.

Le magma

Castoriadis a recours au concept de *magma* pour donner à penser ce monde de signification dont la dynamique est endogène et engendrée par l'imaginaire de chacun¹. « En tant que magma, le monde est un monde de significations qui ne sont pas déterminées, chaque signification renvoyant à un nombre indéfini de significations. Le monde comme magma de significations est caractérisé par une « indétermination » radicale grâce à laquelle de nouvelles déterminations peuvent émerger. »² Pour Castoriadis cette indétermination est ce qui est source de création, ce qui fait du magma une perpétuelle *constitution active*.³

L'on pense à Ricœur et aux échanges qu'il eut avec Castoriadis sur la possibilité de *création* dans l'histoire. L'idée d'institutions vives décrit la représentation du politique chez Ricœur. Elles prendront leur place dans sa « petite éthique ». Elles viennent matérialiser la tradition tout en restant vives de possibles non réalisés, comme des potentiels à rouvrir, des promesses non encore tenues. Comme Castoriadis, sa philosophie s'oppose au déterminisme d'une philosophie de l'histoire, là où lui voit l'homme capable, agissant et souffrant, ouvrir de nouveaux chemins dans

¹ « Essayons enfin, moyennant une accumulation de métaphores contradictoires, de donner une description intuitive de ce que nous entendons par magma (le meilleur support intuitif que peut se donner le lecteur est de penser à « toutes les significations de la langue française », ou à « toutes les représentations de sa vie »). Nous avons à penser une multiplicité qui n'est pas une au sens reçu du terme, mais que nous repérons comme une, et qui n'est pas multiplicité, au sens que nous pourrions dénombrer, effectivement ou virtuellement, ce qu'elle « contient », mais où nous pouvons repérer chaque fois des termes non absolument confondus ; ou encore, une indéfinité de termes éventuellement changeants rassemblés par une prérelation facultativement transitive (le renvoi) ; ou le tenir-ensemble des ingrédients distincts-indistincts d'une diversité ; ou encore un faisceau indéfiniment embrouillé de tissus conjonctifs, faits d'étoffes différentes et pourtant homogènes, partout constellé de singularités virtuelles et évanescences. – Et nous avons à penser les opérations de la logique identitaire comme de multiples dissections simultanées, qui transforment, ou actualisent ces singularités virtuelles, ces ingrédients, ces termes, en éléments distincts et définis, solidifient la prérelation de renvoi en *la* relation, organisent le tenir-ensemble, l'être-dans, l'être-sur, l'être-près en système de relations déterminées et déterminantes (identité, différence, appartenance, inclusion), différencient ce qu'elles distinguent ainsi en « entités » et « propriétés », utilisent cette différenciation pour constituer des « ensembles » et des « classes ». » (CASTORIADIS [LIIS], pp. 498-499).

² LEGROS [CQA], p. 139.

³ « Car la création présuppose, tout autant que l'aliénation, la capacité de se donner ce qui n'est pas (ce qui n'est pas donné dans la perception, ou ce qui n'est pas donné dans les enchaînements symboliques de la pensée rationnelle déjà constituée). Et l'on ne peut pas distinguer l'imaginaire qui est à l'œuvre dans la création de l'imaginaire « pur et simple » en disant que le premier « anticipe » sur une réalité non encore donnée, mais « se vérifie » par la suite. Car il faudrait d'abord expliquer en quoi cette « anticipation » pourrait avoir lieu sans un imaginaire et qu'est-ce qui empêcherait celui-ci de jamais se fourvoyer. Ensuite, l'essentiel de la création n'est pas « découverte », mais constitution du nouveau : l'art ne découvre pas, il constitue ; et le rapport de ce qu'il constitue avec le « réel », rapport assurément très complexe, n'est en tout cas pas un rapport de vérification. Et sur le plan social, qui est ici notre intérêt central, l'émergence de nouvelles institutions et de nouvelles façons de vivre, n'est pas non plus une « découverte », c'est une constitution active. » (CASTORIADIS [LIIS], pp. 200-201).

un présent d'initiative. Cette dialectique entre le sédimenté et le nouveau l'écarte toutefois de Castoriadis, avec lequel il échange sur la *production* versus la *création* sociale¹. Pour lui, « l'idée de la nouveauté absolue est impensable. Il ne peut y avoir du nouveau qu'en rupture avec l'ancien : il y a du pré-réglé avant nous, que nous déréglons pour le régler autrement. Mais ce n'est pas une situation en quelque sorte de... premier jour de la création. »² : « La raison fait suite à elle-même, mais dans une dialectique de l'innovation et de la sédimentation. »³

Il faut néanmoins se souvenir, comme nous l'avons brièvement décrit dans la *Première partie*, à propos notamment des travaux de Varela, que l'idée d'auto-organisation réclame une pensée de la perturbation (le « nouveau ») *exogène*. L'on ne sait pas concevoir l'auto-organisation d'un système fermé. C'est l'une des difficultés que nous avons rencontrées avec Ricœur, de laquelle l'idée de surcroît de Marion permettait peut-être de s'affranchir. On la retrouve ici, non totalement traitée chez Castoriadis⁴, sauf à retrouver une ontologie très bergsonienne où la liberté est justement la traduction du process de la nature. Malgré tout, nous ne reprenons pas la critique de Thome qui s'interroge sur l'ontologie de Castoriadis, n'y voyant finalement qu'une généralisation de l'ontologie classique⁵. La question du nouveau et de son advenue est en effet dans cette dernière ce qui reste le plus mal envisagé, comme nous l'avons vu dès le début avec les travaux de Romano.

Castoriadis sait bien que l'ontologie classique – la « pensée héritée » – ne permet pas de penser le monde tel qu'il le propose : « L'homme est un « être fini » non pas en fonction de ces « banalités » que sont sa mortalité, son ancrage « spatio-temporel », etc. : philosophiquement parlant et en bref l'homme est un « être fini » *parce qu'il ne peut rien créer*. Mais créer quoi ? Créer un milligramme de matière, c'est de cela qu'il s'agit en fait. Lorsque l'homme crée des institutions, des poèmes, de la musique, des outils, des langues – ou bien des monstruosité, des camps de concentration, etc. –, il ne crée Rien (...). Certes, tout cela, c'est des *eidè* ; donc, il crée de l'*eidos*. Mais cette idée est *impensable* dans le référentiel hérité. »⁶

¹ « Ricœur : Mais, je le maintiens : nous ne pouvons produire que selon des règles : nous ne produisons pas tout ce que nous produisons, ne serait-ce que parce que nous avons déjà un discours avant que de parler. D'autres ont parlé et ont établi des règles du jeu. Ce que nous pouvons faire, c'est les replacer dans ce que Malraux appelait des « déformations réglées ». Nous pouvons procéder par déformations réglées, mais toujours dans du pré-structuré, du déjà structuré que nous restructurons. C'est pourquoi nous ne sommes jamais dans une situation que vous appelleriez de création, comme si, de l'absolu informe, on tirait la forme. (...) Castoriadis : Et voilà justement pourquoi l'idée d'institution, et non pas de production, est au centre de mon travail. L'auto-institution de la société implique que nous travaillions toujours dans du déjà réglé, en manipulant ou en modifiant les règles : mais aussi en posant de nouvelles, en les créant. C'est cela, notre autonomie. » (Cornelius CASTORIADIS et Paul RICŒUR (1985) : *Dialogue sur l'histoire et l'imaginaire social*. Editions de l'EHESS, dorénavant [CCPR], pp. 43-44).

² CASTORIADIS et RICŒUR [CCPR], p. 44.

³ CASTORIADIS et RICŒUR [CCPR], p. 46. L'on sait que, finalement, Castoriadis et Ricœur trouvent un compromis : « Ricœur : c'est au plan du sens qu'il peut y avoir des ruptures, des événements, des surgissements. Castoriadis : Si vous acceptez la discontinuité au niveau du sens et pas au niveau de l'existence, ça me va parfaitement. (...) Car pour moi, ontologiquement, la société comme l'histoire c'est du sens. » (*ibid.*, p. 48).

⁴ Y-aurait-il un temps où le « magma » contiendrait tous les possibles. Les contient-il pour toujours ?

⁵ « Fallait-il donc vraiment remettre en question toute l'ontologie héritée pour dire quelque chose d'aussi classique ? N'était-ce pas tout à fait compatible avec les thèses de l'ontologie classique, qui n'exclut pas forcément la causalité créatrice, mais souvent la réserve à Dieu ou à des êtres d'exception (les artistes de génie, au sens kantien du terme) ? » (Arnaud TÔMES (2010) : « Création et causalité dans le social-historique », in B. BACHOFEN, S. ELBAZ et N. POIRIER (Eds.), *Cornelius Castoriadis, Réinventer l'autonomie*, Editions du Sandre, Bibliothèque de philosophie contemporaine, dorénavant [CCSH], p. 188).

⁶ CASTORIADIS [LIIS], p. 297.

Peut-être est-ce sa pensée du temps qui permet à Castoriadis d'échapper à cette nécessité de perturbations exogènes – c'est d'ailleurs l'une des possibilités issues de nos analyses de la *Première partie*.¹ Pour Castoriadis le temps n'est qu'une forme de l'altérité : « Il ne peut y avoir de temps que s'il y a émergence de l'autre, de ce qui d'aucune façon n'est *donné avec* ce qui est, ne *va pas ensemble* avec celui-ci. Le temps est émergence de figures *autres*. Les points d'une ligne ne sont pas *autres* ; ils sont *différents* moyennant *ce qu'ils ne sont pas* – leur place. Se donner la ligne comme figure du temps, c'est confondre la différence (spatiale) et l'altérité (temporelle). »² Dès lors « Il n'y a donc pas de temps « pur », séparable de ce qui se fait être par le temps en faisant être le temps. (...) Le temps comme « dimension » de l'imaginaire radical (donc, comme dimension aussi bien de l'imagination radicale du sujet en tant que sujet, que de l'imaginaire social-historique) est émergence de figures autres (et notamment, d'« images » pour le sujet, d'*eidè* social-historiques, institutions et significations imaginaires sociales, pour la société). »³ Dans un tel cadre, la production imaginaire de nouveau est la production du temps, ce qui est une autre façon de décrire l'ontologie processuelle de Bergson.

Bien sûr, Castoriadis retrouve les différentes difficultés identifiées dans la première partie : la temporalité est une institution plurielle aux directions multiples (sociale, psychologique, transcendante).⁴ C'est l'occasion pour lui de souligner que la temporalité propre au capitalisme est double, à la fois particulièrement schématisée comme temps linéaire de l'accumulation, mais aussi comme temps de la rupture et des « catastrophes récurrentes », plus en rapport avec la dimension ontologique du temps, ce que Castoriadis ne développe pas.⁵ C'est le propre du temps

¹ « Mais savons-nous pourquoi le temps est institué comme séparé aussi bien de l'espace que, surtout, de ce qui s'y produit ? » (CASTORIADIS [LIIS], p. 279).

² CASTORIADIS [LIIS], p. 287.

³ CASTORIADIS [LIIS], p. 288.

⁴ « Toutes ces questions resurgissent lorsque l'on considère l'institution sociale du temps. Il nous semble évident que l'institution du monde par la société doit comporter nécessairement, comme une de ses « composantes » ou « dimensions », une institution du temps, Mais il est aussi évident que cette évidence même est inséparable de notre expérience d'une vie à l'intérieur d'une temporalité instituée. De cette expérience, comment pourrions-nous sortir ? Nous pouvons tenter d'en éprouver les limites, et nous le faisons interminablement, aussi bien dans la direction « empirique » (du temps comme « donnée naturelle »), « psychologique » (du temps comme évidence vécue), « transcendante » ou « ontologique » (du temps comme condition de l'expérience pour un sujet – ou comme dimension, élément, horizon, ou comme on voudra dire, de l'être). Mais cette épreuve est toujours problématique, pour des raisons banales, connues depuis longtemps. Nous n'avons jamais, par exemple, accès à des données primordialement « naturelles », mais toujours à des données déjà élaborées. » (CASTORIADIS [LIIS], p. 301).

⁵ « On peut dire que c'est le capitalisme qui fait être cette temporalité historique effective, mais aussi que le capitalisme ne peut être que *dans* et *par*, que *comme* une telle temporalité effective. Cette temporalité n'est pas *explicitement* instituée comme telle, encore moins pensée ou représentée (sauf, peut-être, de manière non consciente). Car l'institution explicite du temps dans le capitalisme, en tant que temps identitaire ou temps de repérage, est celle d'un flux mesurable homogène, uniforme, totalement arithmétisé ; et, en tant que temps imaginaire ou temps de la signification, le temps capitaliste typique est un temps « infini » représenté comme temps de progrès indéfini, de croissance illimitée, d'accumulation, de rationalisation, de conquête de la nature, d'approximation toujours plus serrée d'un savoir exact total, de réalisation d'un phantasme de toute-puissance. Que ce ne sont pas là de vains mots, que ces significations imaginaires sont plus « réelles » que tout réel, l'état actuel de la planète est là pour le montrer. La société capitaliste existe dans et par cette institution explicite de son temps identitaire et de son temps imaginaire, du reste visiblement indissociables. (...) Dans une couche de son effectivité, le temps capitaliste est le temps de la rupture incessante, des catastrophes récurrentes, des révolutions, d'un arrachement perpétuel à ce qui est déjà, admirablement perçu et décrit par Marx comme tel et dans son opposition au temps des sociétés

institué par chaque société de présenter une face identitaire et une autre imaginaire. « Le temps institué comme identitaire est le temps comme temps de repérage, ou temps-repère et temps des repères. Le temps institué comme imaginaire (socialement imaginaire, s'entend) est le temps de la signification. »¹ Il est en revanche troublant que la dimension imaginaire de la société capitaliste soit celle de la rupture, très cohérente finalement avec l'ontogénèse du magma telle que nous la comprenons. Peut-être le temps n'est-il pas le bon « axe » d'analyse du capitalisme lorsqu'on cherche à le spécifier comme l'une des trajectoire socio-historique ?

L'origine individuelle et la dimension sociale

Toute société humaine est histoire, au sens où elle ne cesse de se transformer, de *s'auto-altérer*. Castoriadis veut à la fois l'autonomie des individus et l'autonomie de ce social-historique. Il trouve dans l'analyse psychologique de l'individu les ressorts d'une autonomie. Il constate ensuite que ce n'est qu'au niveau collectif qu'une telle dynamique n'est possible et qu'elle n'a de sens.

L'individu

La constitution simultanée du monde et du soi se traduit au plan de l'individu par le surgissement simultané de l'objet du désir et du désir lui-même, de ce qui manque et du sentiment de manque. Pour Castoriadis, c'est l'imagination qui est à l'origine de cette constitution de ce qui manque et donc parallèlement, du manque lui-même. L'imagination va être, tant au plan individuel que collectif la fonction clef.²

Castoriadis ne se contente pas de l'hypothèse qu'il juge tautologique de la théorie psychanalytique traditionnelle : « Le sujet se constituerait comme sujet désirant en constituant du même coup l'objet comme objet désirable. Mais peut-on en rester là, et considérer ce moment comme « premier », inaugural du sujet ? Seulement si l'on renonce à poser la question essentielle : sous quelles conditions un objet peut-il être constitué par la psyché comme objet de désir (à part la condition, triviale, qu'il doit « manquer ») ? »³ Pour « penser autrement », Castoriadis s'appuie sur le concept d'étagage tel que défini par Freud en l'élargissant au-delà de la pulsion sexuelle. Pour lui « l'idée d'étagage est aussi irréductible et originaire que l'idée de cause ou que l'idée de symbolisation. Les données somatiques privilégiées seront toujours reprises par la psyché » mais

traditionnelles. Dans une autre couche de son effectivité, le temps capitaliste est temps de la cumulation, de la linéarisation universelle. De la digestion-assimilation, de la statification du dynamique, de la suppression effective de l'altérité, de l'immobilité dans le « changement » perpétuel, de la tradition du nouveau, de l'inversion de l'« encore plus » au « c'est encore le même », de la destruction de la signification, de l'impuissance au cœur de la puissance, d'une puissance qui se vide au fur et à mesure qu'elle s'étend. Et ces deux couches aussi sont indissociables, elles sont l'une dans l'autre et par l'autre, et c'est dans et par leur intrication et leur conflit que le capitalisme est capitalisme. » (CASTORIADIS [LIIS], pp. 308-309).

¹ CASTORIADIS [LIIS], p. 311.

² « L'homme – humanité comme individu – est le surgissement simultané du besoin et de l'objet du besoin, du désir et de l'objet du désir, l'homme se constitue chaque fois comme manque et essaie de constituer le monde comme une réponse à ce manque, comme ce dans quoi ce manque et son objet ont un sens. Cette définition est indissociable de l'imaginaire, elle ne peut se faire que par celui-ci. » (CASTORIADIS [H&C], p. 160).

³ « toute l'élaboration psychique, quels que soient les éléments quelle « emprunte » à droite ou à gauche et les lois qui la régissent, trouve son point de départ dans la nécessité pour le sujet de combler, couvrir, suturer un vide, un manque, un écart qui lui serait consubstantiel. Peu importe la manière dont cet écart est défini (...). Comment donc le manque en vient-il à être comme manque *pour un sujet* ? Le sujet, dit-on, est cela même, désir ; et le désir ne se soutient que du manque de son objet. Mais cette tautologie apparemment innocente, que l'on ne saurait désirer que pour autant que l'on n'a pas, devient en l'occurrence instrument d'un parallogisme. » (CASTORIADIS [LIIS], pp. 421-422).

d'une façon créative, qui ne permet pas d'indiquer un lien de détermination simple¹ : « le « manque » de l'objet, qui n'est évidemment qu'un autre aspect de l'être de l'objet lui-même, est *étayage* de la création psychique. Pour qu'il y ait manque pour la psyché, il faut que la psyché soit ce qui *fait être* quelque chose – la représentation – *et* que la psyché puisse faire être quelque chose comme « manquant » : ce qui implique à la fois qu'elle puisse poser comme étant ce qui n'est pas, donc le présentifier-figurer, et le figurer dans ou en relation à une autre figure, où il est pris : figure ou représentation « de soi » (abus de langage) comme ce à quoi « il ne manque rien. »² Le nouveau apparaît là, dans ce travail de l'imaginaire étayé par un manque qu'il produit dans le même temps. Ce mécanisme où l'individu se vise à partir de lui-même repose sur le principe de plaisir, de l'autosatisfaction de se combler³.

La liberté est d'abord désir d'être libre, puis mise en œuvre dans une *praxis*, c'est-à-dire une action consciente, réflexive et délibérée. Est apparue imaginativement une possibilité que l'individu va incarner en ayant conscience de sa démarche. Le « nouveau » chez Castoriadis est le fruit de l'imaginaire qui, chaque fois, va chercher ce qui n'est pas déjà signifié et engendrer de nouvelles significations⁴. Cet imaginaire radical, pour Castoriadis, « préexiste et préside à toute organisation, même la plus primitive, de la pulsion, (qu')elle est la condition d'accès de celle-ci à l'existence psychique ».⁵

¹ CASTORIADIS [LIIS], p. 424.

² CASTORIADIS [LIIS], pp. 424-425.

³ « Cette « résorption » dans la réalité psychique des éléments que nous distinguons d'habitude, cette indistinction originaire de ces « éléments », conduit donc, à la limite, à une représentation de « tout (comme) soi », seule réelle pour la psyché, Cette représentation est automatiquement et intégralement sous le règne du principe de plaisir. Elle est l'avant du désir, puisqu'un « objet » qui n'existe pas ne saurait manquer, et que ce qui existe est ce qui doit exister ; elle fournit à jamais au désir sa visée impossible, celle d'un état où la présence de l'« objet » et la satisfaction sont par construction assurées, pour autant que « sujet » et « objet » du désir se recouvrent sans excès ni défaut, coïncident automatiquement. (...). Elle est enfin, dans son caractère in-sensé, la matrice et le prototype de ce que sera toujours, pour le sujet, le sens : le tenir-ensemble indestructible, se visant soi-même et fondé sur soi-même, source illimitée de plaisir à quoi ne manque rien et qui ne laisse rien à désirer. » (CASTORIADIS [LIIS], p. 428-429).

⁴ « Un monde et des choses (et une logique) ne sont possibles que pour autant qu'il y a psyché et folie de la psyché. Il n'y a pas de perception s'il n'y a pas de flux représentatif indépendant, en un sens, de la perception. » (CASTORIADIS [LIIS], p. 487-488). Ce travail se fait au travers des symboles, qui, même s'ils n'épuisent pas la réalité, en permettent l'existence : « Tout ce qui se présente à nous, dans le monde social-historique, est indissociablement tissé au symbolique. Non pas qu'il s'y épuise. Les actes réels, individuels ou collectifs – le travail, la consommation, la guerre, l'amour, l'enfantement –, les innombrables produits matériels sans lesquels aucune société ne saurait vivre un instant, ne sont pas (pas toujours, pas directement) des symboles. Mais les uns et les autres sont impossibles en dehors d'un réseau symbolique. (...) Nous rencontrons d'abord le symbolique, bien entendu, dans le langage. Mais nous le rencontrons également, à un autre degré et d'une autre façon, dans les institutions. Les institutions ne se réduisent pas au symbolique, mais elles ne peuvent exister que dans le symbolique, elles sont impossibles en dehors d'un symbolique au second degré, elles constituent chacune son réseau symbolique. Une organisation donnée de l'économie, un système de droit, un pouvoir institué, une religion existent socialement comme des systèmes symboliques sanctionnés. Ils consistent à attacher à des symboles (à des signifiants) des signifiés (des représentations, des ordres, des injonctions ou incitations à faire ou à ne pas faire, des conséquences – des significations, au sens lâche du terme) et à les faire valoir comme tels, c'est-à-dire à rendre cette attache plus ou moins forcée pour la société ou le groupe considéré. » (CASTORIADIS [LIIS], pp. 174-175).

⁵ CASTORIADIS [LIIS], p. 419.

Castoriadis retient comme définition de l'imaginaire sa version la plus commune¹, ce qui pour lui relève de l'imagination productive ou créatrice. Elle serait à associer d'abord à l'indétermination avant de l'être à la liberté et à l'autonomie. C'est parce qu'il y a indétermination, c'est-à-dire non reproduction de ce qui est, qu'il y a du nouveau et que l'autonomie peut prendre son sens.²

Ce manque que produit l'imagination provient des limites ressenties face au discours imposé, déjà institué de l'Autre, l'Autre pouvant être en psychanalyse l'ensemble des significations déjà instituées dans le langage : « L'autonomie devient alors : mon discours doit prendre la place du discours de l'Autre, d'un discours étranger qui est en moi et me domine : parle par moi. Cette élucidation indique aussitôt la dimension sociale du problème. »³

Le social

Ce manque dont peut se construire l'autonomie serait donc d'emblée le fruit de l'être social de l'individu : « Le sujet ne se dit pas, mais est dit par quelqu'un. Existe donc comme partie du monde d'un autre (...) le sujet est dominé par un imaginaire vécu comme plus réel que le réel, quoique non su comme tel, précisément parce que non su comme tel. L'essentiel de l'hétéronomie – ou de l'aliénation, au sens général du terme – au niveau individuel, c'est la domination par un imaginaire autonomisé qui s'est arrogé la fonction de définir pour le sujet et la réalité et son désir. »⁴ L'autonomie est alors prise de conscience de cette hétéronomie et mise en œuvre délibérée d'une action visant à reconstituer un imaginaire propre.

L'autonomie de l'individu ainsi définie, il est alors possible de concevoir l'autonomie au plan collectif, même si la difficulté d'un imaginaire partagé et propre à la fois n'est pas simple, et doit accepter – ce que ne développe pas Castoriadis – une constitution d'un imaginaire qui risque de s'autonomiser au travers du collectif en opposition à un Autre qui est alors lui-même tel que l'institué du moment le conditionne, ou partie de lui-même. Dans le premier cas, la lutte est contre les institutions elles-mêmes, dans le second, elle relève d'une lutte entre deux collectifs. Dans les deux cas ce qui est combattu est l'imaginaire institué.⁵ « Le sens dernier de la lutte de classe parvenue à un certain degré, en tout cas des périodes révolutionnaires, c'est que la société dans sa partie vive se reconnaît comme auto-instituante, qu'elle ne met pas seulement en cause la loi

¹ « nous parlons d'imaginaire lorsque nous voulons parler de quelque chose d'« inventé » – qu'il s'agisse d'une invention « absolue » (« une histoire imaginée de toutes pièces ») ou d'un glissement, d'un déplacement de sens, où des symboles déjà disponibles sont investis d'autres significations que leurs significations « normales » ou canoniques (...). » (CASTORIADIS [LIIS], p. 190).

² « L'histoire est impossible et inconcevable en dehors de l'*imagination productive ou créatrice*, de ce que nous avons appelé l'*imaginaire radical* tel qu'il se manifeste à la fois et indissolublement dans le *faire* historique, et dans la constitution, avant toute rationalité explicite, d'un univers de *significations*. Si elle inclut cette dimension que les philosophes idéalistes ont appelée liberté, et qu'il serait plus juste d'appeler indétermination (laquelle, présumée par ce que nous avons défini comme l'autonomie, ne doit pas être confondue avec celle-ci), c'est que ce *faire* pose et se donne autre chose que ce qui simplement est, et qu'il est habité par des *significations* qui ne sont ni reflet du perçu, ni simple prolongement et sublimation des tendances de l'animalité, ni élaboration strictement rationnelle des données. » (CASTORIADIS [LIIS], p. 220).

³ CASTORIADIS [LIIS], p. 152.

⁴ CASTORIADIS [LIIS], p. 152.

⁵ « La visée d'autonomie mène à l'interprétation de ce qui s'y oppose comme de l'imaginaire institué et autonomisé et au projet révolutionnaire comme mise à raison de l'imaginaire institué. » (CASTORIADIS [H&C], p. 176).

positive mais l'idée même d'une loi comme donnée indiscutable, bref qu'elle pose comme fondement l'agir propre des hommes : le faire instituant, la création de structures. »¹

Le passage d'une *praxis* de l'individu à un *faire instituant* collectif apparaît comme inévitable au sens où le combat à mener sur le plan individuel pour transformer les institutions ne peut se faire qu'au niveau de la société.² Pour Castoriadis, cette évidence du passage de l'individu au collectif est redoublée : l'autre est à la fois d'emblée présent dans une pensée de l'autonomie parce qu'il est la condition de possibilité d'un changement des institutions (des significations qui constituent le monde) et à la fois présent dans le contenu même des discours sur le monde. L'autre et les autres sont donc présents à la fois dans la forme et dans le fond, dans ce qui est signifié et dans la validation possible de ce qui est signifié au travers des significations qui sont les leurs.³

« Le social-historique est flux perpétuel d'auto-altération – et ne peut être qu'en se donnant des figures « stables » par où il se rend visible, et visible à et pour lui-même aussi, dans sa réflexivité impersonnelle qui est aussi une dimension de son mode d'être ; la figure « stable » primordiale est ici l'institution. »⁴ L'idée de social-historique est alors chez Castoriadis la dynamique même de ce collectif qui est instituant et institué. « C'est, d'un côté, des structures données, des institutions et des œuvres « matérialisées », qu'elles soient matérielles ou non ; et, d'un autre côté, *ce qui* structure, institue, matérialise. Bref, c'est l'union et la tension de la société instituant et de la société instituée, de l'histoire faite et de l'histoire se faisant. »⁵ Cette dynamique est incessante – c'est la difficulté que soulevait Labelle – car la distance entre l'instituant et l'institué ne se résorbe jamais.⁶ L'enjeu est de maintenir l'exigence d'autonomie, c'est-à-dire le refus de l'institué imposant l'hétéronomie.

L'institution sociale de l'individu même si elle entraîne l'hétéronomie et l'aliénation « ne peut pas résorber la psyché dans la société. Société et psyché sont inséparables, et irréductibles l'une à l'autre ». C'est là « une condition positive de l'existence et du fonctionnement de la société. La constitution de l'individu social n'abolit pas et ne peut pas abolir la créativité de la psyché, son auto-altération perpétuelle, le flux représentatif comme émergence continue de représentations autres. »⁷

¹ CASTORIADIS [H&C], p. 203.

² « La vraie dimension de ce problème est la dimension collective : c'est à l'échelle des masses, qui seules peuvent réaliser une nouvelle société, qu'il faut examiner la naissance de nouvelles motivations et de nouvelles attitudes capables de mener à son aboutissement le projet révolutionnaire. » (CASTORIADIS [LIIS], p. 136).

³ « Dès que la pensée est pensée de quelque chose, le contenu resurgit, non seulement dans ce qui est à penser, mais dans ce par quoi il est pensé (...). Sans ce contenu, on ne trouverait à la place du sujet que son fantôme. Et dans ce contenu, il y a toujours l'autre et les autres, directement ou indirectement. L'autre est tout autant présent dans la forme et dans le fait du discours, comme exigence de confrontation et de vérité (ce qui ne veut évidemment pas dire que la vérité se confond avec l'accord des opinions). » (CASTORIADIS [LIIS], p. 157).

⁴ CASTORIADIS [LIIS], p. 305.

⁵ CASTORIADIS [LIIS], p. 161.

⁶ « Il y aura toujours distance entre la société instituant et ce qui est, à chaque moment, institué – et cette distance n'est pas un déficit, elle est une des expressions de la créativité de l'histoire, ce qui l'empêche de se figer à jamais dans la « forme enfin trouvée » des rapports sociaux et des activités humaines, ce qui fait qu'une société contient toujours plus que ce qu'elle présente. » (CASTORIADIS [LIIS], p. 169).

⁷ CASTORIADIS [LIIS], p. 466.

Les entités collectives

L'on ne peut reconstruire le social à partir des individus pour Castoriadis. « Toute « explication » du social à partir de l'individuel, de toute réduction de la société à la psychologie, que celle-ci ait une orientation « positiviste », behaviouriste, ou bien psychanalytique. » est pour Castoriadis une « impasse ».¹ Il n'y a pas d'autre issue méthodologique que de penser ontologiquement ensemble l'individu – chaque individu – et le social-historique. Il n'est pas de pensée possible des collectifs qui viserait à les « substantier, même métaphoriquement », à les « transformer en « sujets » d'un autre ordre ».²

Dans l'autre sens, « on ne peut réduire le monde des significations instituées aux représentations individuelles effectives, ou à leur « partie commune », « moyenne » ou « typique ». Les significations ne sont évidemment pas ce que les individus se représentent, consciemment ou inconsciemment, ou ce qu'ils pensent. Elles sont ce moyennant et à partir de quoi les individus sont formés comme individus sociaux, pouvant participer au faire et au représenter/dire social, pouvant représenter, agir et penser de manière compatible, cohérente, convergente même si elle est conflictuelle ».³ Ainsi, si le social et la psyché sont irréductibles l'un à l'autre, leurs dynamiques sont inséparables.

Ici, Castoriadis passe trop rapidement pour ce qui nous intéresse sur la présence de fait de représentations partagées. A le suivre, l'individu social est par construction construit via les représentations du monde institué, ce qui entraînerait quasi mécaniquement ces éléments communs (« Cela entraîne, et certes aussi requiert, qu'une partie des significations imaginaires sociales trouve un « équivalent » effectif chez les individus (...), et que les autres s'y « traduisent » d'une certaine manière directe ou indirecte, proche ou lointaine. »⁴). Or nous cherchons justement ce qui fait – dans les représentations de chacun – ce monde commun. C'est-à-dire qu'il nous faudrait comprendre ce qui de réfléchi dans l'autonomie de chacun est autonomie du social partagée et réfléchie. Affirmer que « La création de la société instituante, comme société instituée, est chaque fois monde commun »⁵ est une vision *extérieure* et l'on ne sait plus alors *qui* parle.

Une éthique ?

La proposition de monde que nous offre Castoriadis implique-t-elle une éthique ? A suivre Legros, citant Castoriadis « aucun étalon extra-social n'existe ».⁶ Ce serait la compréhension et la traduction

¹ CASTORIADIS [LIIS], p. 529.

² CASTORIADIS [LIIS], p. 532. « Il est clair que l'on ne peut rapporter les significations imaginaires sociales à un « sujet » construit exprès pour les « porter » – que l'on appelle celui-ci « conscience du groupe », « inconscient collectif » ou comme on voudra ; ces termes ont été forgés, et les pseudo-entités correspondantes construites, par exportation ou décalque illégitimes et en fonction de l'incapacité d'affronter ce qui est le mode d'être spécifique des significations. En ce sens également, les termes de « représentation collective » ou de « représentation sociale » par lesquels certains sociologues ont tenté, correctement mais insuffisamment, de viser un aspect de ce que nous essayons de réfléchir ainsi, sont impropres et risquent de créer la confusion. » (*ibid.*, p. 528).

³ CASTORIADIS [LIIS], p. 528.

⁴ CASTORIADIS [LIIS], p. 528.

⁵ CASTORIADIS [LIIS], p. 534.

⁶ « Castoriadis renvoie dos à dos les conceptions classiques de la justice, qui se réfèrent à une nature fondatrice de normes naturelles, et les conceptions contractualistes qui se fondent sur l'idée (ou le « mythe » d'origine) d'un état de nature, déjà social ou encore asocial. La Loi n'a ni un fondement naturel transcendant ni une origine conventionnelle. Elle n'est pas fondée sur une nature qui transcenderait les diverses sociétés humaines, car « aucun étalon extra-social n'existe ». » (LEGROS [CQA], p. 133).

pratique « de ce qu'il n'y a pas de fin en soi ou de but de la société humaine, ni la dérisoire « maîtrise et possession de la nature », ni l'irréalisable et intrinsèquement incohérente conquête du savoir absolu, ni le « bonheur », concept et état problématique et qui en tout cas ne relève pas de solutions sociales. »¹ Doit-on en conclure que seule finalement serait valorisée l'autonomie en tant que telle ?

C'est un peu la conclusion quasi vitaliste vers laquelle nous entraîne Castoriadis : « il n'y a aucun sens à s'intéresser à un enfant, à un malade, à un groupe ou à une société, si l'on ne voit pas en eux d'abord et avant tout la *vie*, la capacité d'être fondée sur elle-même, l'autoproduction et l'auto-organisation. »² Dès lors « la praxis révolutionnaire n'a donc pas à produire le schéma total et détaillé de la société qu'elle vise à instaurer, ni à « démontrer » et à garantir dans l'absolu que cette société pourra résoudre tous les problèmes qui pourront jamais se poser à elle. Il lui suffit de montrer que dans ce qu'elle propose, il n'y a pas d'incohérence et que, aussi loin qu'on puisse voir, sa réalisation accroîtrait immensément la capacité de la société de faire face à ses propres problèmes. »³

L'une des maximes qui peuvent alors être inférées est celle où « je désire qu'autrui soit libre, car ma liberté *commence* là où commence la liberté de l'autre et que, tout seul, je ne peux être au mieux que « vertueux dans le malheur ». »⁴ Ainsi s'universalise la motivation même qu'avouait Castoriadis pour préciser d'où il parlait, et pourquoi.

Lyotard ou l'honneur de penser

« Problème. Etant donné : 1° l'impossibilité d'éviter les conflits (l'impossibilité de l'indifférence), 2° l'absence d'un genre de discours universel pour les régler ou si l'on préfère la nécessité que le juge soit partie, trouver, sinon ce qui peut légitimer le jugement (le « bon » enchaînement), du moins comment sauver l'honneur de penser. »⁵ Entre 1977 et 1983, Lyotard va mettre en livre la partie la plus positive de sa vision politique, qu'il nomme lui-même *paganisme*, articulée à une ontologie totalement révolutionnaire, qui fait écho aux travaux de notre *Première partie*.

Inconvenances

Un monde de phrases

Lyotard propose une ontologie de phrases. Il ne limite pas le monde à la seule forme narrative (d'autres formes, comme le prescriptif, le descriptif, etc. existent également pour lui) mais il donne une place importante au récit, ne serait-ce qu'au sien et à ceux qui en sont le contexte : la *diégèse*, i.e. « la référence du récit actuel, l'histoire que le message narratif présent met en scène à l'« extérieur » des mots. Eh bien, considérez que la diégèse de mon récit, mais aussi du vôtre, n'est jamais faite d'événements ou de faits bruts, que ceux-ci nous sont apportés toujours par d'autres récits que le nôtre prend en référence. »⁶

Dans cette vision du monde, il n'y a pas une réalité à partir de laquelle le vrai pourrait s'énoncer. Non, « on est toujours dans l'opinion, et il n'y a pas de discours de vérité possible sur la situation.

¹ CASTORIADIS [H&C], p. 182.

² CASTORIADIS [LIIS], p. 134.

³ CASTORIADIS [LIIS], p. 134.

⁴ CASTORIADIS [LIIS], pp. 137-138.

⁵ Jean-François LYOTARD (1983) : *Le différend*, Les éditions de minuit, dorénavant [LD], p. 10.

⁶ LYOTARD [IP], p. 18.

Et s'il n'y a pas un tel discours possible, c'est qu'on est soi-même pris dans une histoire, on ne peut pas sortir de l'histoire dans laquelle on est pour prendre une position métalinguistique et pour dominer l'ensemble. On est toujours immanent à des histoires en train de se faire, quand soi-même on raconte une histoire à l'autre. »¹ Il nous faut nous efforcer de nous défaire du « préjugé que les phrases viennent après les faits. »²

La façon dont vont s'enchaîner ces phrases ne relève pas d'un déterminisme. C'est un point que n'aborde pas explicitement Lyotard. La question du libre-arbitre, de l'autonomie des individus est traitée (voir ci-dessous : le fait que le monde soit un monde de phrase nous met d'emblée dans une situation d'hétéronomie), mais l'enchaînement des phrases reste mystérieux. Ce que l'on sait est qu'il y a ex ante plusieurs – de multiples – possibilités, et que l'articulation de phrases relevant de différents régimes – des « jeux de langages » – est fréquente, de même la rencontre de phrases de régimes si différents qu'aucun méta-régime ne pourra les articuler correctement ensemble, ce qui définira ce que Lyotard nomme le « différend ». Ce point est essentiel dans cette vision du monde (que nous avons également croisé chez Ricœur) : il n'y a pas de surplomb.³ Un tel a priori reconnaît à tous la même importance dans la constitution du discours du monde : « n'importe qui peut raconter, c'est la puissance du commun. »⁴ Le vrai ne peut être une clef de hiérarchisation, sauf à ce « que le vrai devienne une affaire de style »⁵, ce qui est pour Lyotard totalement acceptable dès lors qu'il est reconnu comme tel.

Lyotard, comme ce fut le cas d'une certaine manière pour nous dans la première partie, se sent obligé de justifier une position qui pourrait sembler excessivement idéaliste⁶ : « Quoi ! La Commune, Cronstadt, Budapest en 56, ce sont des histoires ! Et les morts ? – Les morts ne sont pas morts tant que les vivants n'ont pas enregistré leur mort dans des récits (...) – Et les obus qui ont tué ces morts sont des récits ? – Ils ne relèvent que de ça, et si vous me dites que non, et ce qu'ils sont selon vous, vous me ferez un récit, ou plusieurs. – Mais le physicien... – Me racontera l'histoire de l'acier, l'économiste celle des usines d'armement, l'artilleur celle de la balistique. Les obus ne parlent pas, mais ils sont des références des récits qui les préparent et qui les commentent, et ils sont aussi un appoint de persuasion administrés aux destinataires incrédules par des narrateurs décidés à convaincre. – Le coureur de 10 000 mètres ou le maquisard qui se glisse avec ses charges sous la travée d'un pont, ces corps en action, vous direz qu'ils racontent quelque chose ? – Je dirai

¹ Jean-François LYOTARD et Jean-Loup THEBAUD (1979) : *Au juste*, Christian Bourgeois éditeur, dorénavant [AJ], pp. 98-99.

² LYOTARD [LD], p. 121.

³ « Il y a autant de vérité dans une narration [que dans une prescription], même si elle peut donner lieu aux pires « erreurs », comme dans les mythologies, si du moins ce sont des erreurs, ce que je ne crois pas. Il y a des « risques » dans les narrations, il y a aussi des risques dans les prescriptions. Il ne s'agit donc pas de privilégier un jeu de langage sur un autre. Ce serait comme dire le seul jeu important, vrai, est celui des échecs. C'est absurde. » (LYOTARD et THEBAUD [AJ], p. 134). Il n'y a pas de régime de phrase qui dominerait le discours. Pour Lyotard, « une description peut changer le monde. Elle le change autrement, avec des rythmes autres, mais non moins qu'une prescription. » (*ibid.*, p. 116).

⁴ LYOTARD [IP], p. 40. « Je crois que les sans-nom, les peuples, les enfants aiment les histoires, – ils les chantent et ils les dansent, vous savez –, parce qu'elles sont la forme langagière dans laquelle le temps est aimé pour sa puissance oublieuse. » (*ibid.*, p. 66).

⁵ Jean-François LYOTARD (1977) : *Rudiments païens*, Editions Klincksieck, dorénavant [RP], p. 19.

⁶ « Le français Aïe, l'italien Eh, l'américain Whoops sont des phrases. Un clin d'œil, un haussement d'épaule, un battement de pied, une rougeur fugace, un accès de tachycardie peuvent être des phrases. – Et le battement de queue d'un chien, les oreilles tirées d'un chat ? – Et un grain qui monte de l'Ouest sur la mer ? Un silence ? » (LYOTARD [LD], p. 108).

qu'ils jouent des scénarios qu'ils se racontent ou qu'on leur a racontés. (...) ils exécutent des récits si vous voulez. »¹

Cette hypothèse oppose brutalement Lyotard à toute ontologie vérificationniste : pour lui, une chose est réelle lorsque justement elle perdure alors qu'il n'est personne pour le vérifier.² Sur d'autres plans, il s'oppose aux philosophies politiques trop arrogantes dans leur prétention au méta-récit (le marxisme, le libéralisme), où à l'angélisme normatif de l'approche habermassienne dont l'éthique communicationnelle n'ouvre au jeu que ceux qui accepteraient de se plier aux règles d'une communication formellement « juste ».

Lyotard redonne aux sophistes un droit à la parole, justement parce que l'axe conceptuel est placé au niveau du discours et n'a jamais la prétention à être ancré sur une réalité prédéterminée. Il reconnaît à Aristote d'avoir intégré cette dimension en donnant à l'opinion un rôle essentiel dans la constitution de la Cité : « Tout se passe comme si [Aristote] savait très bien que les choses importantes en ce qui concerne le corps social ou le lien social, sont des choses de dialectique, qui se passent dans l'ordre de l'opinion, et non pas dans l'ordre des vérités, et je crois que c'est très proche de tel ou tel thème qu'on trouve chez tel ou tel sophiste. »³ Lyotard mettra également Aristote en avant lorsqu'il s'agira de l'*agir juste* (voir plus loin).

Peut-on d'une telle pensée ouvrir des chemins pour une philosophie politique ? Lyotard le pense évidemment, sans doute du fait que sa propre pensée ne se résume pas à cette ontologie de phrases. Les phrases sont des objets fonctionnels qui ont plusieurs valences pour Lyotard⁴ : en particulier dans le cas du narratif se trouvent trois postes à occuper, celui du narrateur, celui du narré et celui du narrataire (à qui est destiné le récit). A partir de cette hypothèse, Lyotard peut déployer sa vision du politique. En particulier, il caractérise le totalitarisme par l'injonction à occuper ces trois postes simultanément⁵, tandis que le capitalisme n'imposerait aux citoyens que celles de narrataires et de narré, le capital se réservant celle du narrateur.⁶

¹ LYOTARD [IP], pp. 19-20. « Les théories sont elles-mêmes des récits, mais dissimulés ; (...) on ne doit pas se laisser abuser par leur prétention à l'omnitemporalité ; » (*ibid*, p. 28). « Au moment où s'élaborent les textes réunis sous le titre *Rudiments païens*, Lyotard, contre l'arrogant, l'ascétique *non fingo* du théoricien, contre la « fiction de non fiction », contre le régime de la dévotion au vrai, va faire surgir ce qu'il appelle le paganisme, ce paradigme du non assujettissement à une règle d'autorité, qui provoque un dévastateur élan diasporique. » (Elisabeth DE FONTENAY dans la préface aux *Rudiments païens*, LYOTARD [RP], p. 8).

² « Comment peut-on subordonner la réalité du référent à l'effectuation des procédures de vérification, ou du moins aux instructions qui permettent à quiconque le souhaite d'effectuer ces procédures ? Spontanément, nous avons une idée inverse de la réalité : une chose est réelle, pensons-nous, quand elle existe alors même qu'il n'y a personne pour vérifier qu'elle existe. » (LYOTARD [LD], p. 56).

³ LYOTARD et THEBAUD [AJ] p. 75.

⁴ « Une phrase présente au moins un univers. Quels que soient les régimes auxquels elle obéit, elle comporte un *Il y a*. Il y a ce qui est signifié, ce dont c'est signifié, à qui et par qui ça l'est : un univers. *Au moins* un univers, parce que le sens, le référent, le destinataire, le destinataire peuvent être équivoques. » (LYOTARD [LD], p. 108).

⁵ La pragmatique des Etats-partis totalitaires « vous somment, en qualité de citoyen ou de militant d'occuper les trois postes narratifs. Vous êtes le narrataire du récit politique, il vous est destiné : on gouverne pour le peuple. Vous en êtes le narré, vous l'exécutez : c'est le gouvernement du peuple. Mais vous êtes aussi son narrateur de principe : le peuple est gouverné par le peuple. De fait c'est ce récit que vous êtes tenu, en tant que narrateur « libre », de raconter à tous les candidats à la citoyenneté ou à la qualité de membre, les enfants, les stagiaires en instance d'adhésion, les délinquants. Et qu'ils réciteront à leur tour lorsqu'ils auront atteint l'âge adulte, l'entière conscience politique ou la plénitude du repentir. » (LYOTARD [IP], pp. 77-78).

⁶ « Le pouvoir du capital exclut, je vous l'ai dit, cette récitation parce qu'il exclut qu'on passe des positions de narrataire-narré à celle de narrateur ; cette dernière, il se la réserve, sans hypocrisie. (...) [Dans le

Mais il faut selon nous aller plus loin dans les implications de la pensée de Lyotard. « Il faut une politique impie et juste. »¹ nous dit-il. Il y a un refus du normatif illusoire, celui qu'il caricature dans l'expression « du plein des récits institués sur le vide d'un principe universel de discours. Le Je pense, ou le Tu dois, même si on me faisait la concession de les traduire en un Je raconte, ne donnera l'autorisation qu'à une politique de démocrate libéral. »²

Peut-on concevoir un monde qui corresponde à un tel souci de résistance ? Il va s'agir d'un monde vivant de la multiplicité de « petits » récits, sans transcendance extérieure : ce sera le *paganisme*, auquel il faudra ajouter une idée de justice.

Paganisme

« Si paganisme il y a, il réside en l'occurrence dans le refus d'accorder à aucun discours une autorité, serait-elle modestement épistémologique, établie une fois pour toutes sur les autres. Les cultes sont nombreux, et chacun d'eux veut l'emporter ou par l'exclusion ou par l'inclusion de ses concurrents. Mais une chose est de croire que la victoire a sa raison dans ce qu'on dit, une autre de reconnaître dans l'œuvre qui impose sa perspective un vouloir plus intense. Païen qui connaît ceci dans cela. Telle est l'inconvenance. »³

Dans le paganisme, Lyotard trouve l'absence de transcendance extérieure, mais il trouve également un cadre métaphorique au monde tel qu'il pourrait se construire : « Pagus se disait de la région des bornes aux confins des bourgs. Pagus a fait pays, ce n'est pas le Heim ou le home, l'habitat, l'abri, mais des parages, des contrées, qui ne sont pas nécessairement incultes, qui sont les horizons de ces ballades au cours desquelles on voit du pays. On n'y est pas chez soi. On ne s'attend pas à y découvrir la vérité, on y rencontre des entités en nombre, sujettes aux métamorphoses, aux mensonges, aux envies et aux colères : des dieux passibles. »⁴

Il donne deux *instructions*, faisant une incursion dans le prescriptif : « Deux instructions : la mise en série des récits, l'oubli des noms. Et ce dernier plutôt par surabondance (...) que par recherche de l'anonymat. »⁵ Il a montré en effet que le capitalisme reposait sur la capacité du capital à démultiplier les mises en parallèles des récits. La liste en série est en revanche une forme d'idéal

capitalisme] le narrateur jouit de l'autorité que lui confère la récurrence de son nom dans les récits des narrateurs ultérieurs (...). Mais son autorité vient aussi de ce qu'on raconte qu'il impulse de façon autonome et initiale le récit dont il passe pour être l'auteur et que les autres apprennent et exécutent. Il n'est pas seulement le point de bouclage d'un circuit de narration, on le donne pour le premier moteur qui met celui-ci en marche. – Cela n'existe pas. Les histoires ne sont pas les produits d'une faculté subjective de narrer qui les mettrait en mouvement. Les histoires se racontent elles-mêmes, elles sont en mouvement par principe, et leurs narrateurs ne sont que l'une de leurs valences conductrices. » (*ibid.*, pp. 78-79).

¹ LYOTARD [IP], p. 42.

² LYOTARD [IP], pp. 36-37.

³ LYOTARD [RP], p. 164.

⁴ LYOTARD [IP], pp. 42-43. « Passible » : Capable d'éprouver des sensations de joie ou de souffrance, mais aussi qui peut être tenu pour responsable de quelque chose. Maxime de Tyr, mort en 185, platonicien, ou Apulée, mort vers 170, ont développé des théories des démons, dieux subalternes, à la fois immortels et passibles (par opposition aux dieux, immortels et impassibles, et aux hommes, mortels et passibles). Saint Augustin revient sur ce point à propos de Porphyre de Tyr (mort vers 270), néoplatonicien, qui pour sa part considérait les dieux également comme passibles de ces troubles de l'âme qu'Apulée n'attribue qu'aux hommes et aux démons » (AUGUSTIN D'HIPPONE (SAINT AUGUSTIN) (426) : *La Cité de Dieu*, dorénavant [LCDD], p. 324). Saint Augustin critique les néoplatoniciens pour démontrer l'inutilité des démons comme médiateur entre Dieu et les hommes.

⁵ LYOTARD [IP], p. 82.

de la recreation du monde chaque fois recommencée, où, chaque fois, le narrateur donne son nom mais pour mieux qu'il soit par la suite oublié, lorsque d'autres reprendront ce que lui a déjà raconté.

« Tout l'art de l'agencement païen vise à ce qu'aucun jeu de langage ne prédomine et ne se transforme en métalangage, en grand jeu, celui qui serait le jeu des jeux. »¹ dit Thébaud, dans la préface d'*Au juste*. A ceci près qu'il ne peut y avoir « d'agencement » qui « vise » autre que de celui qui « dit », car aucune transcendance ni téléologie imposée n'est pensée dans le paganisme.

Plus profondément en effet, l'on retrouve un des thèmes de notre *Première partie* : le philosophe est dans le jeu qu'il conçoit.² Il n'est pas pensable pour Lyotard d'imaginer une théorie politique sans s'imaginer l'imaginant. Cette pensée de l'immanence qui se sait poser la transcendance requise pour l'action, c'est le paganisme – pour le moins celui de Lyotard.

Le temps de l'inhumain

Pourquoi changer le monde ? Abel, à partir de Lyotard, nous répond : « C'est que nous avons ici affaire, nous pouvons le sentir physiquement, à quelque chose d'*inhumain*, qui nous traîne à sa suite. Le processus d'ouverture généralisée des communications entre toutes les entités capables de recevoir et d'émettre (personnes privées, institutions de toutes sortes, médias, musées, bibliothèques, laboratoires, entreprises, administrations, Etats, mafias, etc.), à l'échelle de la planète entière, ne peut plus prétendre promouvoir l'humanisme, la gentillesse de l'échange ni la communication sans entrave qui n'exclurait personne. Cela fait longtemps qu'il oblige de gré ou de force les autres sociétés à entrer dans l'orbe de son Développement. Ce processus communicationnel d'essence technologique et connectique est en train de prendre son libre essor sans égards aux intérêts de l'humanité. »³

La limite idéale d'un tel mouvement, nous dit Abel, « serait de rendre tout le monde complètement contemporains ». Mais si cela devait être le cas, « il n'y aurait sans doute plus de réalité, plus de monde, plus aucun temps. Nous serions dans ce que nos pères appelaient le Royaume de Dieu. (...) Il y a donc une théologie implicite à ce rapport au temps, et cette théologie mérite une enquête, pour comprendre comment l'on a bifurqué vers cette monstruosité. »⁴ L'analyse de Lyotard⁵ que commente Abel s'appuie sur la Monadologie de Leibniz et les deux cas polaires : « Dieu, la grande monade, comprend tout le passé et tout le futur. A l'autre bout du cosmos, il y a des petits êtres qui ne retiennent rien, qui ne comprennent rien, qui n'agissent sur rien. »⁶ Pour Lyotard, ces êtres se situeraient « au degré zéro de la conscience ou de la mémoire ».

¹ Jean-Loup THEBAUD, préface d'*Au juste*, LYOTARD et THEBAUD [AJ] p. 16.

² « Le paganisme ne comporte au fond qu'une seule clause : le joueur est joué, ce qui en entraîne ou en suppose quelques d'autres, par exemple : il n'y a ni premier ni dernier joueur, ni premier ni dernier jeu. » (Jean-Loup THEBAUD, « préface » d'*Au juste*, LYOTARD et THEBAUD [AJ], p. 16).

³ Olivier ABEL : « L'Anachronique », *mimeo.*, dorénavant [ANAC].

⁴ ABEL [ANAC]. « Lyotard, qui définit l'axe du progrès technique comme la capacité à stocker des informations et à augmenter la performativité, place l'Argent et l'échange monétaire au cœur de ce processus destiné à neutraliser tout ce qui pourrait arriver : l'Argent est du temps stocké en vue de prévenir ce qui advient, et l'échange est une manière de tenir déjà le futur, de l'anticiper, de le comprendre dans une sorte de présent élargi. On comprend mieux ainsi pourquoi le culte de l'Argent est d'un monothéisme aussi exclusif. Il faut entrer dans l'échange, passer par ce « un seul », ou disparaître. Le Capital est ainsi bien plus qu'un phénomène économique et social : c'est une religion, un système fiduciaire qui déplace aisément les montagnes. » (*ibid.*).

⁵ Cité par ABEL : J.F. LYOTARD, *L'inhumain, causeries sur le temps*, p.71.

⁶ ABEL [ANAC].

« Si le temps réside dans la différence (retard, réduction de retard, avance) entre le reçu et le donné, l'intelligence et la puissance d'une monade, sa faculté de tenir contemporains ce qu'elle reçoit et ce qu'elle fait, est ce par quoi elle résiste à la désagrégation. La plus puissante monade sera capable de rendre contemporains la plus haute densité de compossibles, dans un présent assez large pour contenir tous les temps. A la limite dans la Grande Monade, tout est présent. Pour nous bien sûr, limités comme nous le sommes, pris entre des durées plus éparpillées et des durées plus intenses, il y a de l'impossible, du successif, de l'irréversible car le passé n'est plus, de l'imprévisible. »¹

Une Idée républicaine au cœur du libertaire

L'idée de justice

Changer le monde, donc. Il ne s'agit pas de simplement constater le monde de phrases et de se dire que la pensée la mieux associée à cette réalité humaine est le paganisme. D'une part, il convient de prendre conscience de son action lorsqu'on juge que cette pensée est « la mieux associée », d'autre part, l'action politique visant à changer le monde doit être assumée, en tant qu'expression locale de ce que chacun, individuellement, pressentira de l'idée de justice. Le paganisme de Lyotard n'est donc en aucune manière un relativisme invitant à un désengagement du monde. Il s'agit simplement de se souvenir de ce qu'est le monde et du danger à prétendre instaurer une norme du vrai et du juste : jamais on ne saura ce qui est juste et « il n'y a pas de système stable de critères pour guider les jugements »², même si, pourtant, nous ne cessons de juger sur ce qui est vrai, sur ce qui est beau, sur ce qui est juste.

Mais qu'est ce qui nous pousse à l'action, qu'est-ce qui nous pousse à juger ? Et sur quels fondements ? Lyotard répond simplement à la question de la motivation : au fond, il y a toujours le plaisir et la peine, c'est le moteur à notre jugement et à notre action³. En revanche, il n'y a rien à attendre en matière de critère, ni transcendant, ni issu du sens commun : « On juge sans critère. On est dans la position du prudent aristotélicien, qui juge du juste et de l'injuste sans le moindre critère. »⁴

Pour Lyotard, il ne peut y avoir de critères de jugement car il ne peut y avoir de consensus possible sur ces critères. Ce point est essentiel : la *phronêsis*, que Ricœur met au cœur de sa petite éthique,

¹ ABEL [ANAC]. Abel conclut ainsi : « On pourrait poursuivre : ce que nous avons c'est le temps, qui fait de la place pour d'autres êtres qui se succèdent. Notre temporalité, c'est bien notre capacité à supporter cette distorsion, à retenir un passé même déformé, à contenir le futur. » (ABEL [ANAC]).

² « Quand je parle de paganisme, ce n'est pas un concept, c'est un nom, qui n'est ni plus ni moins mauvais que les autres pour désigner précisément une situation dans laquelle on juge, et on juge, non seulement en matière de vérité, mais aussi en matière de beauté (d'efficacité esthétique), et aussi en matière de justice, c'est-à-dire de politique et d'éthique, sans critères. (...) Car si l'on regarde ce qu'il en est, comment dirais-je, de la vie des mots, et de la vie des actes, dans les histoires de la mythologie grecque ou romaine, ce qu'on observe, c'est qu'il n'y a pas de système stable de critères pour guider les jugements. » (LYOTARD et THEBAUD [AJ], p. 49).

³ « Il y a ce que dit Kant, c'est-à-dire qu'il y a le plaisir et la peine, ce que dit Freud aussi. Voilà ce qui nous pousse à juger. Si on reste au niveau de la description, c'est cela qu'on va trouver comme conditions. Il est vrai que cela fait juger. » (LYOTARD et THEBAUD [AJ], p. 110).

⁴ LYOTARD et THEBAUD [AJ], p. 46.

peut sembler parfois secondaire au regard du « filtre déontologique ». Ici la *phronèsis* règne sans partage¹.

Lyotard ne peut se suffire toutefois d'une telle solitude, et du recours à la seule opinion, même partagée². Il propose alors de s'en remettre à une idée de la justice pour orienter nos jugements, une idée au sens d'une Idée kantienne, une idée régulatrice qui pourrait réduire le caractère dangereux du recours à la seule opinion. Une telle Idée n'enferme pas la finalité du jugement dans une métaphysique qui se refermerait sur une détermination³. Cette Idée est ce qui règle nos jugements, au coup par coup, dans cette position du juge aristotélicien : « Appelons cela une « clause », une clause qui est téléologique et téléologique négative : « que tu n'agisses jamais de telle façon que ton action soit incompatible avec une république d'êtres raisonnables. » Cette clause négative fonctionne comme cette idée de téléologie négative. La question est de savoir si c'est cela la justice, si la justice au fond, c'est : fais n'importe quoi (fais n'importe quoi, simplement parce qu'on ne sait pas ce qui est juste), avec seulement comme régulateur du « n'importe quoi », que ce que tu fais ne soit pas incompatible avec une société totale d'être raisonnables, au sens pratique du terme, c'est-à-dire qui puissent eux-mêmes être obligés, justement parce qu'ils sont libres. »⁴

A ce stade, l'on est très proche du juste tel que le suggère la petite éthique ricœurienne...

Il n'y a pas de *modèle* du juste, ni de la société juste⁵. Juger, c'est inventer le critère à chaque fois, c'est le fruit de l'imagination, la « puissance d'inventer des critères »⁶, la capacité à élaborer actions et discours « sans passer par un système conceptuel qui serve de critère pour la pratique. Par conséquent, des œuvres qui ne soit pas modelées sur, en conformité avec, un modèle. »⁷ Et s'il n'y a pas de modèle du juste, c'est qu'il n'y a pas de lien entre le juste et le vrai, simplement parce que le vrai n'est pas fondé ontologiquement selon Lyotard, contrairement, dit-il, à Platon aussi bien qu'à Marx : « La justice ne peut être transcrite d'une ontologie ».⁸

¹ « Absolument, je juge. Mais si on me demande quels sont les critères de mon jugement, je n'aurai évidemment pas de réponse à donner. Car si j'avais des critères de jugement, si j'avais la possibilité de répondre à ta question, cela voudrait dire qu'il y a effectivement un consensus possible sur ces critères (...) » (LYOTARD et THEBAUD [AJ], p. 48).

² « Ma question est : est-ce que l'on peut faire une politique sans l'Idée de justice, et si oui est-ce que l'on peut s'en tenir à l'opinion ? Si l'on s'en tient à l'opinion, sera juste en définitive ce sur quoi les gens s'accordent pour dire que c'est juste. C'est l'opinion partagée. C'est une position extraordinairement dangereuse. Si au contraire on prend une position kantienne, on dispose d'un régulateur, qui est la sauvegarde de la pragmatique de l'obligation. » (LYOTARD et THEBAUD [AJ], p. 162).

³ « Celui qui juge peut-il se passer d'une finalité ? Cette finalité n'est pas du tout, à mes yeux, une métaphysique. Au sens kantien, ce n'en est pas une, c'est une Idée. Ce serait une métaphysique si la finalité était présentée comme un concept déterminant. C'est simplement une Idée de la raison. C'est une maximisation. » (LYOTARD et THEBAUD [AJ], p. 109).

⁴ LYOTARD et THEBAUD [AJ] p. 108.

⁵ « Il ne s'agit pas pour nous de fabriquer un modèle de société juste. (...) La question de la justice pour une société ne peut se résoudre en termes de modèles. » (Lyotard et Thébaud [AJ], p. 67).

⁶ « La capacité de juger n'est pas suspendue à l'observation de critères. La forme qu'elle va prendre dans la dernière *Critique*, c'est l'imagination. Ce n'est pas seulement une capacité de juger, c'est une puissance d'inventer des critères. » (LYOTARD et THEBAUD [AJ], p. 46).

⁷ LYOTARD et THEBAUD [AJ], p. 52.

⁸ LYOTARD et THEBAUD [AJ], p. 63. « Il y a en réalité chez tous ces penseurs, non seulement chez Platon, mais aussi bien chez Marx, la conviction que la société sera juste si elle est conforme à cet être vrai. » (*ibid.*, p. 64).

Une autre dimension va encore enrichir cette pensée du juste chez Lyotard. Le déterminisme n'est pas un thème qu'il travaille, et l'événement, lorsqu'il se produit, est, par nature, ce qui change ce qui semblait inéluctable. Lyotard pense l'événement au sein des rapports de force qui sont en tension au sein d'une société. L'événement « déjoue » ce qui se jouait et ce dont l'issue était prévisible. Soudain, « le plus faible peut devenir le plus fort »¹ Dès lors, la posture de combat n'est pas vaine. Et les milliers de phrases rebelles peuvent engendrer celle qui, opportunément, sera l'origine de l'événement : « C'est l'éloge de l'opportunisme ? – De l'opportunité, maîtresse des sans-maîtres, arme des désarmés et force des faibles, amen. Elle n'est que le rapport contemporain et inattendu entre des appareils narratifs constitués et forts et l'ingérence d'une historiette étrangère, mineure, qui désarçonne un moment. »²

Ainsi, non seulement la justice ne peut donner lieu à l'élaboration d'un modèle mais, de surcroît, elle est à la fois un jeu spontané et une guerre d'usure contre l'injustice. Une guérilla incessante dans l'espoir d'événements renversant une domination du fort sur le faible.

Le conflit et la frontière

L'idée du paganisme de Lyotard, issue de l'étymologie, est celle d'un lieu multiple, où l'on n'est jamais chez soi sans pourtant être véritablement ailleurs, sans jamais être totalement un étranger. Les confins du « pays » n'opposent jamais de vraies frontières. Celles-ci sont ailleurs. Le monde des confins est inépuisable, tel qu'aucune phrase ne peut l'épuiser et pourtant qui n'est construit que de phrases³. Cette intuition d'un monde ouvert, jamais circonscrit par le dit et pourtant accessible uniquement par lui, forge les bases d'une éthique où chacun est un trésor, un roi en son royaume. La métaphore géographique laisse toutefois entendre que l'idée de frontière peut s'imposer, que le conflit ne peut être exclu d'un monde qui serait un éden⁴.

Le récit permet d'accéder à ces confins, en donnant de la structure, temporelle et géographique à ce qui s'échappe de définitions trop ponctuelles. Le récit « avale » les différentes composantes – et les différends inévitables dus à la rencontre de régimes de phrases incompatibles⁵.

C'est un monde de « petits récits », sans prétention à la domination⁶. L'éthique implicite est celle d'une finalité qui ne viserait aucune congruence entre ces multiples récits, au mieux des redondances, des échos, et des reconnaissances partielles. Mais aucune recherche de congruence

¹ LYOTARD [RP], p. 54.

² LYOTARD [IP], p. 84.

³ « Par *monde*, j'entends un réseau de noms propres. Aucune phrase ne peut l'épuiser. Aucune ne peut substituer une description complète à chacun des noms. » (LYOTARD [LD], p. 121).

⁴ « Les minorités sont des territoires de langage. » (LYOTARD et THEBAUD [AJ], p. 197).

⁵ « Le récit est peut-être le genre de discours dans lequel l'hétérogénéité des régimes de phrases et même celles des genres de discours trouvent au mieux à se faire oublier. D'une part le récit raconte un ou des différends et il lui ou leur impose une fin, un achèvement, qui est son propre terme. Sa finalité est qu'il prend fin (...). Où qu'il s'arrête dans le temps de la diégèse, son terme fait sens, organise rétroactivement les événements racontés. La fonction narrative est rédimante par elle-même. Elle fait comme si l'occurrence, avec sa puissance de différends, pouvait s'achever, comme s'il y avait un dernier mot. Heureux ou malheureux par son sens, le dernier mot est toujours un bon mot par sa place. Ultima verba, heureux les pacifiques. D'autre part, le déchaînement du maintenant est domestiqué par la récurrence du avant/après. L'opérateur diachronique ou de successivité n'est pas remis en cause, même quand il est modulé. Il « avale » l'événement, et les différends que celui-ci entraîne avec lui. Les récits repoussent l'événement aux confins. » (LYOTARD [LD], p. 219).

⁶ « Le « il faut être païen » signifie « il faut maximiser autant que faire se peut la multiplication des petits récits. » » (LYOTARD et THEBAUD [AJ], p. 129).

kantienne, d'assujettissement à un modèle quelconque, à un souci final de retrouver une unité prédonnée, synthèse transcendante d'une hétérogénéité rencontrée. Lyotard voudrait imaginer une loi morale et une loi politique à partir de la *discrépance*.¹ Ce serait sans doute accepter l'écart entre l'attendu et le rencontré, accepter cette discordance, cette dissonance qui est source d'un nouveau irréductible à l'a priori. En mathématique, la *discrépance* est la déviation, parfois asymptotique, d'une situation considérée comme régulière (c'est par exemple une mesure de la non-uniformité d'une séquence de points distribués dans un cube unité multidimensionnel). C'est aussi une mesure inverse au fait de remplir l'espace dans toutes les directions : ce dont la propriété d'ergodicité rend compte pour les processus aléatoires.

Ces confins peuvent donc s'appréhender, s'explorer, se rencontrer, au travers des récits qui articulent les « petits récits », les « régimes de phases », les « genres de discours », qui font alors « corps ». « Il y a un privilège du narratif dans l'assemblage du divers. », et ce privilège est celui du peuple.² Néanmoins, comme nous l'avons annoncé, cette neutralisation du différend par la narration n'évite pas le conflit, lorsque – et c'est par essence le cas du paganisme – chacun peut être le narrateur.³

La résolution du différend par l'invention d'un idiome pourrait servir de parangon, de composante archétypale à toute ontogénèse, forcément, nous l'avons vu, collective. Le différend est d'abord source d'arrêt sur image, de mutisme interloqué, d'interdit⁴, puis de travail imaginatif pour répondre à cet appel à une réconciliation⁵. Mais rien ici ne garantit que sera inventé ce qui permettra à ces deux régimes de phrases de se considérer jusqu'à se comprendre. L'on imagine

¹ « Pour Kant l'idée de justice est associée à celle de finalité. Or « finalité », cela veut dire : une espèce de convergence, d'organisation, de congruence générale d'une multiplicité donnée allant vers son unité ; (...) si nous abandonnons cette idée de congruence, et si nous mettons à sa place l'idée au contraire d'une « discrépance », la question est de savoir si l'on peut faire une loi morale et une loi politique avec elle. » (LYOTARD et THEBAUD [AJ], p. 195).

² « La multitude des régimes de phrases et des genres de discours trouve à faire corps, à neutraliser les différends, dans les récits. Il y a un privilège du narratif dans l'assemblage du divers. Il est un genre qui semble pouvoir admettre tous les autres (il y a, dit Marx, une histoire de tout). Il y a une affinité entre le peuple et le récit. » (LYOTARD [LD], p. 228).

³ « L'universalisation des instances narratives ne peut pas se faire sans conflit. Les traditions sont opaques les unes aux autres. Le contact entre deux communautés est immédiatement un conflit, puisque les noms et les récits de l'une sont exclusifs de ceux de l'autre. » (LYOTARD [LD], p. 226).

⁴ « Le différend est l'état instable et l'instant du langage où quelque chose qui doit pouvoir être mis en phrase ne peut pas l'être encore. Cet état comporte le silence qui est une phrase négative, mais il en appelle aussi à des phrases possibles en principe. Ce que l'on nomme ordinairement le sentiment signale cet état. « On ne trouve pas ses mots », etc. Il faut beaucoup chercher pour trouver les nouvelles règles de formation et d'enchaînement de phrases capables d'exprimer le différend que trahit le sentiment si l'on ne veut pas que ce différend soit aussitôt étouffé en un litige, et que l'alerte donnée par le sentiment ait été inutile. C'est l'enjeu d'une littérature, d'une philosophie, peut-être d'une politique, de témoigner des différends en leur trouvant des idiomes. » (LYOTARD [LD], pp. 29-30).

⁵ « Dans le différend quelque chose « demande » à être mis en phrase, et souffre du tort de ne pouvoir l'être à l'instant. Alors les humains qui croyaient se servir du langage comme instrument de communication apprennent par ce sentiment de peine qui accompagne le silence (et de plaisir qui accompagne l'invention d'un nouvel idiome), qu'ils sont requis par le langage, et cela non pas pour accroître à leur bénéfice la quantité des informations communicables dans les idiomes existants, mais pour reconnaître que ce qu'il y a à phraser excède ce qu'ils peuvent phraser présentement, et qu'il leur faut permettre l'institution d'idiomes qui n'existent pas encore. » (LYOTARD [LD], p. 30).

que c'est là l'idéal des confins que Lyotard nous invite à explorer. Sans pourtant jamais céder à un quelconque angélisme.

L'hétéronomie

Le paganisme est la reconnaissance « qu'aucun énonciateur n'est jamais autonome. »¹ Pour Lyotard, « le paganisme, c'est la tradition ». Non pas au sens d'un « rapport au temps qui serait un rapport de conservation, où ce qui serait important, ce serait de garder les choses pour les préserver d'une usure temporelle et de refuser ce qui est nouveau. »² C'est le refus d'oublier le temps et par là le refus du progrès qui serait – comme c'est le cas dans notre civilisation occidentale – pure accumulation³. La pensée ontogénétique de Lyotard – proche de celle développée dans notre première partie condamne d'emblée tout espoir d'autonomie stricte, puisque nous nous découvrons par le langage des autres⁴.

Lyotard traque les fausses autonomies, trop vite reconnues car trop espérées. En particulier, l'autonomie républicaine, celle des citoyens réunis en nation. Le *Nous, peuple français...*, souligne-t-il va réunir celui qui prescrit, qui oblige, et celui qui est obligé, prescrit, dans une illusion d'un *nous*.⁵ « Mais cette construction d'un nous homogène cache une double hétérogénéité. Celle qui est liée aux pronoms, d'abord. La phrase normative est : *Nous, peuple français, édictons comme norme que*, etc. ; la phrase prescriptive : *Nous, peuple français, devons accomplir l'action α*. Mais les deux n'occupent pas la même position sur les instances de chacune des deux phrases. Dans la normative, il est le destinataire de la norme ; dans la prescriptive, le destinataire de l'obligation.

¹ « Il y a une étroite relation entre autonomie et autodétermination : on se donne à soi-même ses propres lois. (...) évidemment ce n'est pas le paganisme. Au contraire, dans le paganisme, il y a l'intuition, l'idée (si je puis dire au sens presque kantien du terme) inverse. C'est-à-dire l'idée qu'aucun énonciateur n'est jamais autonome. » (LYOTARD et THEBAUD [AJ], p. 78).

² LYOTARD et THEBAUD [AJ], p. 82.

³ « La tradition c'est ce qui concerne, non pas le contenu, mais le temps. Et ce que l'Occident veut dans l'autonomie, l'invention, la nouveauté, l'auto-détermination, c'est l'inverse, c'est-à-dire oublier le temps et conserver, acquérir et accumuler les contenus. En faire ce qu'on appelle l'histoire, et penser qu'elle progresse parce qu'elle accumule. » (LYOTARD et THEBAUD [AJ], p. 83).

⁴ « Je dirais plus généralement qu'au niveau de ce que les linguistes appellent la pragmatique des discours, et en particulier à propos de celle des discours narratifs, dont je pense de plus en plus qu'ils sont la forme populaire du discours, que les gens commencent dans le langage non pas en le parlant mais en l'entendant, et ce qu'ils entendent enfants, ce sont des histoires. Et d'abord la leur, car ils sont nommés. Cela implique tout le contraire de l'autonomie, l'hétéronomie. Cela implique aussi, qu'au fond, il n'est pas vrai qu'un peuple puisse jamais se donner à lui-même ses institutions. » (LYOTARD et THEBAUD [AJ], p. 84).

⁵ « Dans la république, le pronom de la première personne du pluriel est en effet la cheville du discours de l'autorisation. Substituable à un nom propre : *Nous, peuple français...*, il est censé pouvoir enchaîner « comme il convient » des prescriptions (articles des codes, jurisprudences, lois, décrets, arrêtés, circulaires, commandements) avec leur légitimation. Soit une prescription obligatoire : *C'est une obligation pour x d'accomplir l'action α*. La légitimation de cette obligation peut s'écrire : *C'est une norme pour y que « il est obligatoire pour x d'accomplir l'action α »*. Le régime républicain a pour principe de légitimité que le destinataire de la norme, y, et le destinataire de l'obligation, x, soient le même. Le législateur ne doit pas échapper à l'obligation qu'il norme. Et l'obligé peut promulguer la loi qui l'oblige. En disant la loi, le premier édicte qu'il doit la respecter. En la respectant, le second édicte la loi de nouveau. Leurs noms x et y sont en principe parfaitement commutables, au moins sur les deux instances, le destinataire de la normative et le destinataire de la prescriptive. Ils se trouvent alors unis en un même nous, celui qui se désigne du nom collectif « les citoyens français ». L'autorisation se formule alors : *Nous édictons comme une norme que c'est une obligation pour nous d'accomplir l'action α*. Tel est le principe de l'autonomie. » (LYOTARD [LD], pp. 146-147).

D'un côté *Je déclare* ; de l'autre : *Tu dois*. Le nom propre masque ce déplacement, et le nous aussi, parce qu'il peut réunir *je* et *tu*. »¹

Pourtant, Lyotard ne veut pas renoncer à la liberté et à l'autonomie, il veut assumer l'autonomie comme capacité², et comme prétention à l'universalité³. Quitte à se raconter l'histoire que ce n'est pas pure contingence s'il ne peut pas ne pas se leurrer : « Reste que si le veilleur critique pense pouvoir suppléer à l'absence de disposition légale pour prononcer une sentence dans le différend sur la liberté, c'est parce qu'il s'y croit autorisé par l'Idée que la nature poursuit ses fins par le moyen de cette suppléance. Et maintenant, qu'est-ce qui l'autorise à recourir à cette idée de fin naturelle capable selon lui de l'autoriser à juger sans droit ? Comme il s'agit d'une Idée (celle de nature et donc de fin), il ne peut pas présenter un ceci ostensible pour valider cette autorisation. Il peut présenter un « comme-si ceci », un analogon, un signe. Ce signe est son sentiment, le sentiment qu'on doit et qu'on peut juger même en l'absence de droit. Mais ce sentiment n'est, à son tour, une preuve attestant qu'il existe un droit et un devoir de juger en dehors du droit, que si une nature poursuit ses fins par le moyen de ce sentiment. On ne sort pas de ce cercle. »⁴

Ethique et politique

Car, aux côtés de cette pensée païenne, Lyotard assume ses propres convictions. Que toutes les phrases se valent ne lui interdit pas de se battre pour celles auxquelles il croit. Et, sans relâche, il invite à se battre, pour ses convictions, à se battre pour une Idée.

« Je vois un peu votre impiété. Mais votre justice ? – Elle ne peut pas tenir dans une formule ou une loi canonique. Elle est une perspective. – Laquelle ? – Détruisez les monopoles narratifs, détruisez-les comme thèmes exclusifs (de partis), et comme pragmatiques exclusives (de partis et de marchés). Retirez au narrateur le privilège qu'il s'accorde. Faites valoir ce qu'il y a de puissance, non moindre, côté narrataire, et aussi dans l'exécution, côté narré (et laissez les sots croire que vous faites ainsi l'éloge de la servitude). (...) Lutte plutôt pour l'inclusion des métarécits, des théories et des doctrines, politiques notamment, dans les récits. Que l'intelligentsia ait pour fonction non pas de dire le vrai et sauver le monde, mais de vouloir la puissance de jouer, d'entendre et de raconter des histoires. Cette puissance est si commune qu'il est impossible que les peuples s'en laissent priver sans riposte. S'il vous faut une autorité, elle seule l'a. La justice est la vouloir. »⁵

Certes, il ne s'agit certainement pas en matière de conviction de s'arroger un monopole du « vrai », puisque le paganisme est une invitation à une forme de scepticisme, que Lyotard qualifie d'attitude libertine ou libertaire, vis-à-vis de tout jeu de langage⁶. Il convient surtout d'avoir conscience

¹ LYOTARD [LD], p. 147.

² « Ce qui est invoqué dans la phrase de la liberté n'est pas un pouvoir au sens d'une éventualité, mais au sens d'une capacité d'agir, c'est-à-dire d'être cause première au point de vue cosmologique. » (LYOTARD [LD], p. 178). Ou encore : La liberté est « l'idée dont la faculté de vouloir a besoin pour se réguler. » (LYOTARD et THEBAUD [AJ], p. 188).

³ « Si la maxime de ta volonté doit pouvoir être érigée en « loi universelle de la nature », constituer une « législation universelle », c'est apparemment qu'entre je et tu la dissymétrie doit être oubliée au bénéfice d'un universel, « l'humanité », le nous des je et des tu échangeables (...). Échangeables donc non seulement sur l'instance de l'obligé, le tu du *Tu dois*, pour former une communauté d'otages, mais aussi sur l'instance du législateur, le je du *Je peux*, pour former une communauté de constituants. » (LYOTARD [LD], p. 183).

⁴ LYOTARD [LD], p. 196.

⁵ LYOTARD [IP], pp. 86-87.

⁶ « Le signe que les gens ne sont pas païens comme il conviendrait de l'être, c'est qu'ils croient aux signifiés de ce qu'ils disent, qu'ils adhèrent à ce signifié et qu'ils pensent donc qu'ils sont dans le vrai. C'est là où s'arrête le paganisme, c'est là où se réintroduit quelque chose comme, disons, la doctrine. Alors qu'on doit

qu'aucune prescription n'est autonome vis-à-vis du prescripteur. Et que, finalement, l'Idée de justice qui doit nous guider est la possibilité toujours réaffirmée de poursuivre – ou de recommencer – le jeu de la justice, le « Jeu du Juste »¹. Lyotard insiste pour maintenir la pureté des jeux de langage, pour que chacun se maintienne en tant que tel sans risque d'une prétention à l'universel².

Le recours à l'Idée du juste dans un cadre multiple³, un monde de *discrépance*, force à travailler par l'imagination, ce qui pourrait être spéculaire dans l'idée régulatrice : projeter l'histoire plausible et la dérouler à rebours, pour chacun, chaque fois, en chaque lieu de ces confins de ce que nous sommes, ici, aujourd'hui, structurés, sédimentés, stratifiés, monstrueux d'aliénation insoupçonnée⁴. Lyotard essaie de décrire ce qui m'enchaîne, parce qu'il n'aura jamais lieu *justement* parce que j'intériorise cette règle en amont, et qui en même temps me libère, parce que je ne pourrai jamais connaître l'occurrence de la règle si je la rencontre pas.

Lorsque Lyotard décrit ce mécanisme spéculaire qui doit raisonner à rebours pour définir la règle d'action, il fait référence à une conceptualisation en termes de théorie des jeux où chacun s'oppose aux autres, faisant implicitement référence à l'usage par la littérature néoclassique de la théorie des jeux ou aux « jeux de guerre »⁵. D'autres lectures de ces concepts sont toutefois possibles où

pouvoir avoir, par rapport à ce qu'on invente dans les jeux de langage, une attitude proprement païenne, une attitude que je n'appellerais pas sceptique, parce que le mot est trop abîmé, mais disons libertine ou libertaire. » (LYOTARD et THEBAUD [AJ] pp. 136-137).

¹ « L'injustice absolue, c'est que la pragmatique de l'obligation, c'est-à-dire la possibilité de continuer à jouer le Jeu du juste, soit exclue. Voilà ce qui est injuste. Non pas le contraire du juste, mais ce qui interdit que la question du juste et de l'injuste soit et reste posée. » (LYOTARD et THEBAUD [AJ], p. 144).

² « L'Idée de justice (ici) consistera (effectivement) à maintenir la pureté de chaque jeu [de langage]. (...) C'est-à-dire les maintenir comme jeux différents qui ne peuvent pas valoir comme source d'obligation universelle. De même qu'être juste est indépendant de dire vrai, de même bien raconter n'a en soi rien à faire avec la justice. » (LYOTARD et THEBAUD [AJ], pp. 199-200).

³ Chez Kant, « il est présupposé que cette Idée est l'idée d'une totalité. Alors que le problème qui nous est posé (...) c'est qu'il ne s'agit plus pour nous de réfléchir à ce qui est juste et à ce qui est injuste sur l'horizon d'une totalité sociale, mais au contraire sur l'horizon d'une multiplicité, ou d'une diversité. » (LYOTARD et THEBAUD [AJ], pp. 182-183).

⁴ « Il ne faut pas que soit simplement prise en considération toute la société comme une nature sensible, comme un ensemble qui a déjà ses coutumes, ses lois, ses régularités. Mais la capacité de trancher au moyen de ce qui est jugé à faire, en prenant la société comme une nature suprasensible, comme quelque chose qui n'est pas là, qui n'est pas donné. Alors le sens de l'opinion va se renverser : elle n'est pas prise simplement comme la sédimentation des faits de jugement et de conduite, elle est soupesée à partir d'une capacité qui l'excède [un usage idéal, au sens kantien, de l'opinion] (...). Il y a une espèce de renversement de l'usage du temps. Ce qui permet de trancher n'est pas acquis, mais reste à acquérir, c'est en avant, comme une Idée. » (LYOTARD et THEBAUD [AJ], pp. 173-174).

⁵ « Une fois établies les données, un nouveau genre de discours est requis, celui dont la phrase canonique est : Que pourrions-nous faire ? C'est une phrase qui n'est pas sans analogie avec ce que Kant nomme Idée de l'imagination (intuition sans concept) ou Freud associations libres, on les appelle aujourd'hui scénarios ou simulations. Ce sont des narrations à l'irréel, comme dans les jeux de guerre (...) Une multiplicité d'histoires, possibles, probables, improbables, sont racontées sans souci de vraisemblance, anticipant ce que pourra être le cas. Une partie de la théorie des jeux consiste à en examiner le fonctionnement, et à chercher des règles. Avec le pronom ils, eux, l'accent est mis sur le conflit avec un ou des adversaires. On présuppose chez celui-ci des fins abstraites et « pratiques » différentes. Il s'agit toujours de « gagner ». Ces phrases de l'imagination sont ancrées dans la réalité possible par le moyen des noms propres : s'il y a des adversaires, c'est que l'humanité n'est pas parvenue à sa réalisation, et que les légitimités par les récits et les noms restent présentes. » (LYOTARD [LD], pp. 214-215).

les autres ne sont pas « des adversaires », ne serait-ce que la théorie des jeux coopératifs – surtout, il reste la nécessité de se poser à la fois comme agent et comme modélisateur, comme narrateur et comme narré, comme nous l’avons étudié dans la première partie. La spécularité dans ce cadre n’est plus un jeu stratégique paranoïaque et égoïste, mais la possibilité offerte à chacun de déployer un cadre d’apprentissage commun. Et, lorsque Lyotard dit que la délibération politique se fait ensuite sur la base des *scénarios* prospectifs issus de l’analyse à rebours précédente¹, cette délibération peut prendre alors une profondeur que n’offre pas toute approche non spéculaire.

A quoi ressemble la politique dans un tel cadre ? Comme nous l’avons dit, il n’est pas question de se désengager – ce qui n’interdit pas que, de fait, un mouvement de retrait s’opère vis-à-vis des idéologies hégémoniques – non, l’option de construire est retenue. Mais quoi ? Comment ? Pour Lyotard, « La politique est la menace du différend. Elle n’est pas un genre, elle est la multiplicité des genres, la diversité des fins, et par excellence la question de l’enchaînement. »²

Il s’agirait donc, comme nous l’avons vu, de multiplier les petits récits, mais aussi de les enchaîner, ou de permettre leurs enchaînements. Il s’agirait sans doute également qu’ils puissent chacun être grands sans jamais prétendre à l’universalité, mais là, rien dans les écrits de Lyotard ne semble y inviter sauf à faire écho à ses travaux sur le sublime. Nous y reviendrons.

En revanche, la politique chez Lyotard a quelque chose à voir avec une forme de liberté. Elle vise à interdire le moins possible de « phrases possibles à chaque instant ». Le « mal » serait dans une telle interdiction : « un défi posé à l’occurrence, le mépris de l’être. »³ La politique, par essence, aura à voir avec la « normative », ce genre de phrase qui est une phrase sur une phrase – une prescriptive – et qui constitue de fait une communauté – les destinataires de la prescriptive, soumis à la loi de la normative – en rendant l’obligation commune, et qui, enfin, a pour enjeu le juste, par-delà l’hétérogénéité⁴. Si l’on suit Lyotard, ces phrases normatives, qui prétendent à dire

¹ « La délibération politique proprement dite a lieu sur ces scénarios. Elle obéit aux genres dialectique et rhétorique. On réfute un scénario : *Tu as tort* ou : *Il a tort, voici pourquoi*. Ce sont des débats faits d’argumentation destinés à faire taire le partenaire. Il s’y mêle une autre fin, le persuader, qui est lié à un autre genre de discours, ce qui qu’Aristote appelait rhétorique « délibératif » et qu’échangent deux partis à l’Assemblée, par exemple. » (LYOTARD [LD], p. 215). « Après quoi vient la « décision », le « choix » du scénario, avec la fin qu’il implique : la résolution, le programme, le résultat du scrutin, le verdict du juge. Ce scénario donne la moins mauvaise réponse (...) à la question des moyens et des fins. » (*ibid.*, p. 216).

² LYOTARD [LD], p. 200.

³ « Les politiques ne peuvent pas avoir pour enjeu le bien, mais devraient avoir le moindre mal. Ou, si l’on préfère, le moindre mal devrait être le bien politique. Par mal j’entends et l’on ne peut entendre que l’interdiction des phrases possibles à chaque instant, un défi opposé à l’occurrence, le mépris de l’être. » (LYOTARD [LD], pp. 203-204).

⁴ « La normative, qui est exclue de l’éthique de l’éthique, introduit à la politique. Elle constitue une communauté de destinataires de la prescriptive qui, en tant que destinataires de la normative, sont avertis qu’ils sont, sinon nécessairement égaux devant la loi, du moins tous soumis à la loi. Elle ne rend pas l’obligation transitive, c’est impossible, elle la rend commune. (...) La normative comporte dans sa forme la citation d’une prescriptive. Celle-ci est autonymisée. La normative est une phrase sur une phrase, un métalangage, mais non descriptif. Elle n’a pas pour enjeu la vérité, mais la justice. Sa constitution métalinguistique marque la fonction de l’autorité : jeter un pont par-dessus l’abîme des phrases hétérogènes. En déclarant telle phrase permise, telle phrase interdite, telle phrase obligatoire, l’autorité les soumet à un seul enjeu, la justice, quelle que soit leur hétérogénéité. Chanter relève sans doute du beau, mais peut être injuste si c’est tel chant, à tel moment, en tel lieu. Apprendre relève du vrai, mais là encore sous condition, etc. Avec la normative, quelle que soit sa prétendue légitimation et la forme de celle-ci (le mythe, la révélation, la délibération), un genre s’empare de phrases hétérogènes et les subordonne à un même enjeu. » (LYOTARD [LD], pp. 207-208).

le juste d'une communauté, sont des interdictions et doivent donc être le moins possible énoncées. Et, lorsqu'elles le sont, doivent toujours s'attendre à faire rire le peuple : « La loi doit toujours être respectée avec humour parce qu'elle ne peut pas être complètement respectée, sauf au prix d'accréditer l'idée qu'elle est le mode même d'enchaînement des hétérogénéités, qu'elle a la nécessité de l'être total. Cet humour vise l'hétérogénéité qui persiste en dépit et au-dessous de la légitimation. « Le peuple », l'impossible ensemble des entités saisies dans les univers de phrases incommensurables, ne peut pas croire que la loi est la loi parce qu'elle est juste, il sait qu'elle est juste (au sens de l'institution qu'une impossible communauté d'obligations) parce qu'elle est la loi. Le « peuple » n'est pas le souverain, il est le défenseur du différend contre le souverain. Il est rieur. »¹

L'on entend bien chez Lyotard une forme de culte du minoritaire. Pour lui, les minorités peuvent coexister sans la domination d'une majorité, pour peu qu'elles soient capables « d'établir et de rétablir sans cesse entre elles un, des *modus vivendi*. »² Et, quoi qu'il en soit, la prétention majoritaire, au sens du jacobinisme républicain, est d'emblée suspect : « (...) le jacobinisme est la folie de savoir le juste. – C'est l'usage déterminant de l'Idée. – Voilà. C'est cela. D'ailleurs c'est de nouveau la Terreur. La Terreur au nom de la liberté. Parce que dès l'instant qu'on fait usage déterminant de l'Idée, alors c'est nécessairement la Terreur. Et peu importe le contenu de l'Idée alors. Cet usage de l'Idée de liberté et d'obligation fait qu'on impute à Kant ce qui ne doit l'être, en toute justice, qu'à Robespierre et aux Jacobins. Peut-être que tes, nos réserves à l'endroit de la Raison pratique sont inconsciemment commandées par la présomption qu'elle conduit à la Terreur... »³

Pour conclure sur ce rapide exposé de la pensée de Lyotard, revenons sur le sublime. Pour lui, à la suite de Kant, le sublime et le beau font signe vers l'universel, mais cette universalité reste celle d'une Idée de communauté⁴. De plus, seul ce qu'il nomme le « sublime extrême » laisse espérer un progrès de l'humanité⁵ : « C'est ainsi que le sublime est un signe. Ce signe n'est qu'indicateur d'une causalité libre, mais il a pourtant valeur de preuve pour la phrase qui affirme le progrès, puisqu'il faut que l'humanité spectatrice ait déjà progressé dans la culture pour pouvoir faire ce signe, par « sa manière de penser » la Révolution. Ce signe est le progrès dans son état présent, autant que faire se peut, alors que les sociétés civiles ne sont pas, tant s'en faut, proche du régime républicain ni les Etats de leur fédération mondiale. »⁶

Nous n'avons pas mis en véritable dialogue les approches des différents philosophes sollicités dans ce chapitre et nous ne cherchons pas à conclure à ce stade. Le chapitre suivant essaie de le faire au travers de nos propres hypothèses et d'apporter plutôt qu'une conclusion, une perspective sur l'ensemble de notre *Seconde partie*.

¹ LYOTARD [LD], pp. 208-209.

² LYOTARD [RP], p. 104.

³ LYOTARD et THEBAUD [AJ], p. 190.

⁴ « l'universalité appelée par le beau et le sublime est seulement une Idée de la communauté, pour laquelle on ne trouvera jamais de preuve, c'est-à-dire de présentation directe, mais seulement des présentations indirectes. » (LYOTARD [LD], p. 242).

⁵ « Ce n'est donc pas n'importe quelle phrase esthétique, mais celle du sublime extrême qui peut apporter la preuve que l'humanité est en progrès constant vers le mieux. Le beau n'y suffit pas, il est seulement un symbole du bien. » (LYOTARD [LD], p. 244).

⁶ LYOTARD [LD], p. 245.

Chapitre 14 : L'idée d'une écologie politique

« Etre respectueux quand une singularité se soulève, intransigeant dès que le pouvoir enfreint l'universel. »¹

« La vraie générosité envers l'avenir consiste à tout donner au présent »²

Notre tour d'horizon des manières de penser la République et le vivre-ensemble démocratique nous a apporté de nombreuses pistes mais a suscité autant de questions. L'articulation entre des idées directrices et leur mise en œuvre pratiques restent d'autant plus en débat qu'elles suscitent des contradictions parfois majeures – ne serait-ce, comme nous l'avons vu, qu'entre les trois idées de la devise de la République française. Les ontologies, souvent seulement implicites, ne coïncident pas aisément lorsqu'il s'agit, comme nous y enjoint Ricœur, de maintenir l'ambition d'universalité et le souci du singulier. Le cosmopolitisme des lumières s'accommode mal d'une fraternité ouvrant au communautarisme ; la dynamique révolutionnaire d'une démocratie à réinventer chaque fois, qu'il s'agisse de la vision de Balibar ou de celle de Castoriadis, est déstabilisante pour qui réclame des institutions pour vivre-ensemble en paix et en harmonie ; l'individu, concept clef d'une pensée de la liberté, prend de drôles de couleurs lorsque l'idée d'un collectif lui impose une vertu normative et se partage mal entre libéraux et libertaires.

Dans ce quatrième chapitre et fin du premier temps de la *Seconde partie*, nous revenons sur ce que nos résultats de la *Première partie* proposent comme cadre pour aborder le questionnement républicain et le questionnement libertaire. Nous reprenons les idées de liberté, d'égalité et de fraternité, et dégageons ce qu'il nous faut travailler en matière éthique. Apparaît le programme de la fin de notre travail, les clefs d'une philosophie politique ouvrant en profondeur à une philosophie morale : d'abord, chercher ce qui, *en raison*, peut faire de nous des *justes*. Quelles maximes d'un impératif catégorique se forment ? *Rendre beau, libre et puissant* tout autant qu'*apprendre ensemble*, pourraient constituer la composante déontologique de ce programme initié par le sentiment d'injustice et les *raisons du juste* que seraient les idées de *justesse*, de *sensibilité* et de *fidélité*.

Aller programmatiquement au bout de l'analyse morale nous donne des concepts et catégories utiles pour avancer sur le plan politique. Le fait que philosophie morale et philosophie politique s'entrelacent ainsi souligne l'un de nos résultats les plus importants : l'ontologie n'offre pas un cadre exogène sur lequel se déploierait un système politique conditionnellement auquel une philosophie morale pourrait être élaborée. Les catégories avec lesquelles nous raisonnons ne sont pas elles-mêmes indépendantes de l'ontogénèse qui constitue le monde, la Cité et sa morale.

Il s'agit ensuite en effet de poser les bases d'une vision positive de *ce qui nous constitue*, dans cet univers ontogénétique décrit dans la *Première partie*. Comment penser un gouvernement de soi et

¹ Michel FOUCAULT (1979) : « Inutile de se soulever ? », *Le Monde*, repris dans *Dits Ecrits Tome III* texte n°269. [IDSS]

² CAMUS [LHRE], p. 376.

des autres dans un tel cadre ? Comment résister au relativisme et à l'hydre totalitaire d'une vision statistique de notre univers ? La question centrale finalement reste celle des conditions de possibilité d'un partage spontané des valeurs républicaines¹. Si le critère de l'intérêt général n'est pas *décentralisable* (au sens où des signaux simples adressés par le gouvernement permettent aux citoyens de se comporter au niveau de leurs choix individuels de façon à ce que, une fois agrégés, ces comportements réalisent au mieux un critère au niveau global), alors seules la contrainte ou l'épuration apparaissent comme des solutions à la possibilité d'une république... ce qui serait, faut-il le préciser, un échec. Nous travaillerons un autre chemin, mettant au cœur du critère global un critère de *vulnérabilité*, et espérant dégager les grandes lignes de ce que pourrait être une écologie politique.

Quelle idée républicaine retenir ?

Abel, en revenant à Rousseau, nous signale combien la justice distributive qui a focalisé l'attention de la philosophie politique à la fin du XX^e siècle ne constitue pas forcément le point de départ idéal pour penser le vivre-ensemble : le pacte politique serait d'abord affectif et relèverait du consentement amoureux plus qu'à une logique d'intérêts bien calculés. Avec l'idée d'un amour qui nous rapprocherait, Abel aborde conjointement ce qui nous confond par ressemblance et ce qui nous met en exergue en tant qu'individu ressentant au plus profond ce qui le constitue, son identité.²

Il faudrait concéder – pour mieux la travailler – cette « part d'obscurité, de force irrationnelle » qui nous rassemble et qui est au cœur du politique selon Abel.³ Certes, ce constat n'aide pas forcément à clarifier les positions dans les débats d'aujourd'hui et notamment dans la « vivacité du consensus-dissensus républicain-démocratique », mais Abel reste confiant dans le fait que des citoyens « prennent la parole pour des engagements crédibles ». Confiant, mais toujours inquiet car, alerte-t-il, « la politique peut mourir de froid. »⁴

¹ Comment « donner aux démons que sont les hommes des raisons égoïstes d'agir vertueusement. » ? pour reprendre l'expression d'Alain RENAUT (2005) : *Qu'est-ce qu'un peuple libre ? Libéralisme ou républicanisme*, Grasset, dorénavant [L&R]. (Alain) Renaut pose la difficile question de l'émancipation et de l'éducation : selon lui, le libéralisme démocrate donnera à l'individu la possibilité de s'auto-construire tandis que le républicanisme s'appuiera sur les éducateurs, et, d'une certaine façon, sur une aristocratie qui guide l'éducation et permet à chacun de dépasser ses propres intérêts en vue d'accéder à une conception de l'intérêt général.

² « Rousseau ne fonde pas le pacte politique sur la justice, sur la distribution équitable des biens et des charges, ou sur la mutualisation des intérêts. Il le fonde sur une sorte de sentiment amoureux. En son fond, le pacte est affectif. Même la justice en son cœur comporte une dimension de pitié, et l'origine des sociétés est comme l'origine des langues, quelque chose qui ressemble davantage à un consentement amoureux qu'à un pacte militaire ou économique. C'est pourquoi le politique, dans sa rationalité propre, est inséparable d'un fond qui semble affectif et irrationnel, et qui chez Rousseau est profondément religieux. L'amour est ce sentiment ou cette force, parfois terrible, qui rapproche les êtres, leur fait éprouver leurs ressemblances et leur profonde identité. » (Olivier ABEL (2008) : « Laïcité, identité, urbanité », *Transversalités*, dorénavant [LIU]).

³ « Il me semble même que c'est ce point difficile que R. Debray avait tenté de penser dans sa *Critique de la raison politique*. Ricœur l'avait déjà observé dans son article d'Esprit sur « le paradoxe politique », en mai 1957. C'est qu'il n'y a pas de rationalité politique, même la plus formelle, qui ne doive reconnaître sa part d'obscurité, de force irrationnelle. » (ABEL [LIU]).

⁴ ABEL [LIU].

Cette perspective s'accorde certes mal avec la rationalité exigée par les théories de justice redistributive, ou par la rationalité procédurale habermassienne. Si elle reste centrée sur l'individu, elle souligne son rôle de prise d'initiative dans l'existence même de la politique, en cela très proche des analyses d'Arendt. Là serait la liberté, à la fois expression de sentiments et à la fois constitutive de la politique en tant que telle, témoin du vivre-ensemble et du vouloir vivre-ensemble.

La liberté

Comment cette idée de liberté s'articule-t-elle avec celle d'autonomie ? Et de quelle autonomie souhaite-t-on parler ? S'agit-il d'une autonomie dans la capacité que nous aurions, individuellement ou collectivement, de forger nos lois ou bien celle de choisir celles que nous acceptons de respecter. Avec Arendt, par exemple, la question de l'élaboration même des lois est secondaire¹. Mais sa vision législative est plus étroite que la nôtre, puisque, pour nous, les récits des initiatives de chacun doivent progressivement constituer un ensemble de *lois* qui dépasse le cadre législatif et rassemble toute la *base de connaissance* des régularités du monde.

Par ailleurs, il s'agit d'un axe d'analyse à croiser avec une compréhension déterministe ou individuelle de la question. L'on choisit toujours sous contrainte. Et que signifierait agir sans choisir d'agir ? Le geste pur de l'artiste émerge sans que ce dernier ait conscience de le décider, comme l'expression d'un monde demandant à s'incarner, à s'inscrire dans l'histoire (de l'artiste ou de la collectivité), mais aussi à s'émanciper de l'artiste et de la collectivité. Comment préciser dans ce cadre ce que sont la liberté et la domination, même si nous ressentons tous la possibilité de le faire ?

L'enjeu de la liberté et de la prise d'initiative est-il de pouvoir choisir « son histoire », comme l'ensemble des plausibles sur la base desquels nous *émergeons* authentiquement ? Est-ce la possibilité offerte de *réviser* son histoire, lorsque la réalité – au sens du déroulement des vécus qui s'en suivent – nous rappelle à l'ordre et nécessite de remettre à niveau nos ambitions ? Est-ce plutôt, au sein d'un cadre donné, l'*imprévisibilité* qu'il nous reste aux yeux des autres ? Est-ce la garantie qu'il n'y aura pas de jugement des autres – de révisions de qui nous sommes dans leurs regards et dans leurs paroles – lorsque nous agissons dans un cadre plus ou moins contraignant ? Est-ce l'absence de comptes à rendre ? L'absence d'autorisation à demander ou à attendre des autres lorsqu'il s'agit d'agir, ici encore au sein d'un cadre de plausibles prédéfinis ?

Chez Castoriadis, l'autonomie est la compréhension réflexive de la mise en mouvement engendrée par un manque, lui-même inévitable dès lors que notre imagination du monde dépasse ce qui est déjà institué – notre base de connaissance dans notre vocabulaire. Comme nous l'avons indiqué au chapitre précédent, il est difficile dans notre cadre de ne pas supposer qu'une nouveauté exogène vienne susciter un tel mouvement. Et si celle-ci est déjà dans le *magma* défini par Castoriadis, il est nécessaire de savoir qui conceptualise ce magma. Si, comme nous le posons, chacun doit prendre la double position du modélisateur et de l'agent, le magma appartient à notre base de connaissance. Et, même si nous ignorons quelle occurrence du nouveau doit apparaître

¹ « Symptôme remarquable de cette influence dominante, les Grecs, à la différence de toute l'évolution ultérieure, ne comptaient pas la législation au nombre des activités politiques. A leur avis, le législateur était, comme le constructeur du rempart, un homme qui avait à faire et terminer son ouvrage avant que l'activité politique pût commencer. On le traitait par conséquent en artisan, en architecte, on pouvait le faire venir de l'étranger et l'engager sans qu'il fût citoyen alors que le droit de *politeuesthai*, de s'occuper des diverses activités qui auraient lieu, éventuellement dans la *polis*, était strictement réservé aux citoyens. Pour eux, les lois, comme la muraille qui entourait la ville, n'étaient pas des résultats de l'action, mais des produits du faire. » (ARENDT [LCHM], pp. 253-254).

(imaginativement chez Castoriadis), nous en savons la possibilité. Castoriadis nous répondrait sans doute que nous sommes prisonniers de la logique identitaire dans notre raisonnement, mais il nous semble possible de conserver notre cadre et de penser l'autonomie au sens de ce dernier.

Lorsque l'on envisage l'idée de pouvoir choisir son histoire, se pose immédiatement la question de la lucidité ou de l'intelligence de ses propres capacités au sein du monde prédéfini, déjà configuré par nos soins, éventuellement à reconstruire et surtout à partager – l'on a vu dans la première partie que l'action se définit d'abord comme la reconnaissance d'un cadre de contraintes, et que les critères présidant à d'éventuels choix sont indissociables des contraintes que nous reconnaissons. Ma liberté consisterait justement à éprouver ces capacités. Cette vision néglige-t-elle la dimension affective qu'Abel nous enjoint de considérer ? Non, cette schématisation du process conjoint de l'apprentissage et de l'action que nous proposons est suffisamment large, d'une part pour inclure des critères relevant du pur sentiment, d'autre part, pour envisager des considérations aussi corporelles qu'intellectuelles.

Le rôle du temps est sans doute une clef pour avancer sur cette idée de liberté que nous cherchons. Le temps est constamment présent dans les analyses d'Arendt. Avant même qu'elle introduise la promesse et le pardon comme dispositifs – temporels – essentiels à la possibilité d'un monde commun, son approche de la liberté est déjà structurée par les questions de temporalités. Ricœur, avec son concept de *présent d'initiative* mettra d'ailleurs ce point en exergue. Il s'agit d'initier une chaîne de conséquences, d'initier un monde et un temps qui le structure. Ce monde et l'ensemble des conséquences de cette initiative dépasseront chaque fois l'intention de celui qui prend l'initiative, ce qu'il est capable de prévoir et d'ailleurs d'identifier ensuite comme ce qui relève de son action au sein des développements qu'il constatera. Au moment de l'initiative, il y a déjà une protohistoire – ou plusieurs plausibles – dans l'esprit (ou dans le corps) de celui qui la prend : ce sont les variations imaginatives qui œuvrent là, sans relâche. C'est la première hypothèse qui doit être faite dans un tel cadre et qui constitue une part de ce qu'est l'*agency*. L'autre part étant le jugement et la délibération qui précèdent l'action. Les capacités à mettre en œuvre au moment d'agir réclament cette proto-scénarisation du futur¹. Le déroulement de l'histoire qui sera effective (telle que la vivra pour le moins celui qui a agi) s'écartera plus ou moins de cette prévision. La seconde part de l'*agency*, jugement et délibération, est l'articulation de ces scénarisations avec l'identité de celui qui alors devient agent et modélisateur. Parmi les concepts d'identité, l'identité narrative est la version la plus cohérente à cette dynamique temporelle : l'initiative sera plus ou moins en ligne avec ce que l'agent pense être et pense *devoir* faire pour être ce qu'il est. Bien sûr, ce moment réflexif est difficile à considérer pour les gestes de tous les jours, et c'est sans doute la raison chez Arendt de sa mise en exergue de l'action par rapport aux autres gestes de chacun et de sa constitution du politique au travers de l'agir. Nous ne pensons pas ces séparations nécessaires entre les différents gestes qui nous constituent, mais ce n'est pas l'essentiel. Ce *devoir* d'être ce que nous sommes *serait* la liberté, car c'est ainsi que l'initiative prend son sens, et se rejoignent alors nombre de penseurs, de Kant à Nietzsche, en passant par Heidegger. Car cet être que nous devons être est celui que nous allons devenir du fait de notre initiative (si tout se passe comme prévu).

Ce cadre permet de penser ainsi la liberté comme conformité aux lois qui nous gouvernent dès lors qu'elles incluent celles qui nous constituent. Il permet également de penser la non-domination ou toute contrainte jugée non conforme à ce que nous devons être. L'on comprend toutefois le danger

¹ Sauf à appauvrir l'idée d'action telle que la considère Arendt. Pour nous toutefois, l'on imagine notre corps capable d'une telle scénarisation – mettant éventuellement en jeu un de nos cerveaux les plus archaïques. Aux neurosciences un jour de mieux nous en raconter l'histoire.

qui apparaît ici : l'esclave peut être heureux et les considérations les plus conservatrices seraient justifiées sans analyse supplémentaire. Il nous faudra y revenir. Auparavant se pose la question en termes de capacités que chacun se reconnaît et va chercher à éprouver dans son initiative, ce qui, pour bonne part et nécessairement, passe par le regard que je saisis des autres.

La question de l'égalité dans les capacités des uns et des autres, ainsi que celle du comportement effectif des uns et des autres apparaissent alors. Ma liberté n'a de sens que si je la postule également chez les autres. L'égalité des capacités ne serait plus une question d'égalité de statut au sein de la société, mais de maximisation des possibles. Est-ce ce que l'on entend lorsqu'on parle « d'égalité des chances » ? Très lointainement : l'égalité des chances n'a rien d'égalitaire « dans le temps » sauf à supposer une absence totale de contingence, ce qui retirerait toute pertinence à l'idée de se poser la question initialement – à la naissance...

Lorsqu'on considère la dimension temporelle, l'émancipation apparaît comme une clef pédagogique qu'il convient de considérer collectivement ou individuellement. Une éthique *rationnelle* commence alors à se dessiner. Aux côtés des questions de justice, que nous abordons dans le chapitre suivant, le concept d'*empowerment* répond assez bien à cette idée. Cette idée de donner de la puissance à l'autre nous paraît essentielle sur le plan éthique et politique. Elle va avec une autre idée qui consiste à *rendre beau*. Notre rapport aux autres, s'il doit viser rationnellement la construction d'une Cité, passe par l'idée de donner – ou de rendre – ce qui constitue pour tous et donc pour nous une source de vie. *Rendre beau, rendre libre, rendre puissant*, pourrait alors constituer la base d'une éthique rationnellement fondée, c'est-à-dire indépendamment de toute transcendance extérieure justifiant nos valeurs. C'est ce que nous étudierons dans le *Chapitre 16*.

Quelle Cité se dessinera alors ? Et comment concilierons-nous l'idée hobbesienne d'un monde où l'autre est d'abord l'exercice d'une pulsion de vie susceptible d'être un danger pour soi, où l'Etat est conçu pour confisquer cette violence, et une vision de prime abord angélique qui consiste à donner à l'autre l'opportunité de développer et de déployer sa puissance ? Cette question restera en suspens jusqu'à ce que nous définissions mieux ce qui nous constitue en communauté et ce qui doit s'inscrire comme règle de fonctionnement d'une communauté (*Chapitre 18*).

Interrogeons-nous déjà sur la liberté lorsqu'on l'associe à l'idée de puissance. La puissance dans notre approche est l'étendue des plausibles au sein desquels nous choisissons *qui* nous sommes. Sachant que je ne choisis jamais à proprement parler qui je suis, mais que je réponds à un appel de ce qui, informe, me constitue et souhaite, tel le geste de l'artiste, être. Et que l'expression au sein d'un récit donnera de fait forme. Le pari ici est fait que l'étendue des plausibles est corrélée avec l'ambition qui la précède.

L'égalité

La première partie nous a conduit à l'hypothèse qu'il nous faut faire pour disposer de la double position d'agent et de modélisateur, de *Dasein* : l'hypothèse d'ergodicité. Cette hypothèse nous est apparue essentielle pour se construire en tant que soi. Comme nous l'avons vu, elle repose sur l'idée de la reconnaissance faite à chacun qu'il est, lui-aussi, un *Dasein*. L'ergodicité est à la fois plus riche que la notion d'égalité, et plus ambiguë. Plus riche, car elle suppose à *chaque instant* que nous pourrions être – plus précisément, que nous aurions pu être – l'autre et que l'autre pourrait être nous ; plus riche, car elle ne hiérarchise aucune expérience a priori puisque toutes sont sources d'apprentissage pour tous ; plus riche, car elle devrait impliquer le respect de chacun. L'ambiguïté est dans ce conditionnel car il semble bien que soit requis une dimension supplémentaire, si l'on veut que l'ergodicité se transporte rationnellement sur le plan moral, i.e. que le « ça aurait pu être moi » et le « ça pourrait être moi » entraîne une empathie spontanée, et non un simple enrichissement de ma base de connaissance. On peut arguer, et c'est l'un des points que nous développerons, que l'ergodicité s'articule naturellement à l'*empowerment* au sens où il est

rationnel d'agir de façon à donner plus de possibles aux autres de façon à ce que les trajectoires de tous s'enrichissent mutuellement. On peut également observer que la notion d'égalité – et en particulier celle d'égalité des chances – n'offre pas beaucoup plus de garantie morale.

L'égalité en droit contient une autre idée. L'on sait combien une telle égalité est théorique, mais elle reste une condition de recours et d'idéal essentielle. D'une certaine manière, l'ergodicité pourrait inclure également cette idée de l'égalité en droit¹. Pour cela, il ne suffit pas de constater cette hypothèse, mais de la poser chaque fois comme préalable. Face à la question de la souffrance subie, ou de la punition vécue comme injustice, face au *Pourquoi moi ?*, l'ergodicité ramène le débat sur le terrain du raisonnement conditionnel, de l'explicitation de l'histoire spécifique qui a conduit à la situation interrogée. Elle est alors mécaniquement source de l'égalité en droit réaffirmée et de l'a priori d'humanité partagée.

Avec Ricœur, le dialogue est au cœur du vivre-ensemble et de toute pensée démocratique, au sens où une société où l'éthique prend place est forcément une forme de démocratie : « L'égalité, de quelque manière qu'on la module, est à la vie dans les institutions ce que la sollicitude est aux relations interpersonnelles. La sollicitude donne pour vis-à-vis au soi un autre qui est un visage, au sens fort qu'E. Levinas nous a appris à reconnaître. L'égalité lui donne pour vis-à-vis un autre qui est un chacun. »² Alors il va être possible de discuter. Il s'agit de reconnaître en chacun sa singularité, son insubstituabilité, sans jamais renoncer à l'idée d'universel qui permet le *vouloir* vivre-ensemble et qui réconcilie le Juste avec les gestes désintéressés qui en permettent la réalisation. Un peu comme chez Abel, un « commandement d'amour » viendrait s'adjoindre à l'idée de justice.³ Pour les suivre à ce stade de notre travail, il nous faudrait montrer en quoi cet amour serait une réponse *rationnelle* de chacun. Ce qui nous semble en revanche directement en lien avec notre recherche est cette idée que l'égalité serait la forme instituée de l'ergodicité.

L'autre élément dans la proposition de Ricœur est l'idée de reconnaissance de la singularité de l'autre, qui serait reconnaissance véritable de *qui* est l'autre, avec sa part de ressemblance et sa part de dissemblance. Ce n'est plus exactement les mêmes considérations que celles d'Honneth ou que celles de Fraser, même si la question communautaire pourrait finalement se résumer à l'équilibre entre reconnaître l'autre comme un égal et reconnaître ses différences. Ou plutôt, l'égalité dans la communauté serait la reconnaissance des différences qui ne remettraient pas en cause l'appartenance à la communauté, celle-ci étant présupposée comme la substituabilité de tous *dans le cadre* de l'institution.

Mais qu'est-ce qu'une communauté ? N'est-elle pas elle aussi définie de façon endogène ? Comment s'institutionnalise une communauté de fait ? Différents types de communautés peuvent

¹ L'hypothèse d'ergodicité peut bien sûr rappeler l'hypothèse du voile d'ignorance popularisée par Rawls (*ça pourrait être moi*) mais cette dernière hypothèse nécessite ex ante une hiérarchie des valeurs et de ce qui est juste : c'est l'argument de Ricœur pour ne pas se laisser séduire par l'approche rawlsienne, alors que le juste n'émerge qu'ex post de manière endogène (c'est nous qui précisons). Surtout, ce concept est statique (au sens de *une fois pour toute*), alors que nous nous intéressons justement à la dynamique de la constitution de la Cité, et de ses conditions de possibilité ensuite.

² RICŒUR [SMCA], p. 236.

³ « Aller le plus loin sur la ligne de l'universel, le plus loin sur la ligne de la singularité et, enfin, le plus loin vers celles des deux motivations de la justice qui est la plus humanisante : faire prévaloir le motif de coopération sur le motif d'intérêt, même mutuel, je crois que c'est la fonction du commandement d'amour par rapport à la règle de justice. Autrement dit, la charité n'est pas une alternative à la justice ; c'est une demande de plus de justice. » (RICŒUR [PEP], p. 148).

être dès à présent envisagées : les communautés de destin, ou communautés de risque, celles imaginées ou celles instituées.

La fraternité

Peut-on raisonnablement encore parler de *re*-connaissance dans notre cadre ? L'hypothèse d'ergodicité reconnaît à l'autre une *trajectoire* différente, mais issue du même processus. L'altérité radicale ne peut pas être *reconnue*. Dans notre cadre, n'est pensable qu'un partage d'expériences supposant préalablement une forme de socle commun. La question que certains se posent du partage avec des entités aussi différentes de nous que les animaux¹ montre qu'il est possible d'étendre ce socle – en le réduisant – à une altérité très marquée, mais elle ne peut être une altérité radicale. La relation à l'autre ne serait plus en effet de même nature, il n'y aurait plus de partage ni d'apprentissage commun possible, mais une coexistence. Il nous paraît alors évident que toute motivation pour la mise en place d'un *respect* de l'altérité est fondée sur l'idée d'une communauté processuelle de ces existences. Ce serait là pour nous l'idée de fraternité.

Ce point reste ouvert, car toute pensée écologique peut voir nos coexistences avec des altérités radicales comme des contributions parallèles à un même process qui pour autant n'est pas nôtre. Dans cette vision-là, il y a fort à parier que le respect ne soit plus qu'instrumentalisation de l'autre, considéré comme uniquement utile au développement du process au sein duquel nous existons. Quoi qu'il en soit, la question est alors, selon nous, autre que celle de la possibilité de faire société. Et, pour préciser notre position, l'idée de socle commun des communautariens (de la période d'avant 1995 de Taylor, par exemple) est pour nous essentielle sans qu'aucune dimension morale transcendante n'y soit requise.

Enfin, comme nous l'avons vu avec Ozouf, Debray ou Chalié, la fraternité est d'abord fraternisation et le lieu où celle-ci s'opère est la révolte, la volte-face, le refus de l'injustice. Dans le chapitre suivant nous développerons cette fraternité dans la révolte. Nous verrons l'idée de fraternité apparaître naturellement, là encore à partir de l'ergodicité, mais d'emblée plus ambitieuse dans le partage opéré. Il s'agira alors de construire la Cité, et non de l'habiter en égaux².

Le propre et la compassion

Le propre et le proche

Conservons-nous dans cette compréhension systémique du monde quelque chose qui nous serait propre ? Si le propre est le non-altéré, il semble délicat dans notre cadre d'envisager cette catégorie. L'élaboration conjointe des lois, des autres et de ce que nous sommes relève d'une forme de déterminisme qui semble mal s'accommoder d'une idée du propre. Pourtant, et c'est bien ce qui peut donner accès à la liberté telle que nous l'envisageons, deux arguments justifient le recours au *propre*.

D'une part, les difficultés effectives que pose l'intersubjectivité témoignent bien de l'existence de *quelque chose* chez chacun à laquelle les autres n'ont pas accès. Il est certes tentant de prendre le chemin inverse. Le cœur de notre analyse nous pose en effet chacun comme concepteur du monde, ou modélisateur. Dès lors, dans une première approche, le propre de chacun serait ce que j'attribue aux autres dans le cadre de cette modélisation. Et ce que je m'attribue en propre serait ce que j'imagine de ce que les autres m'attribuent. Bien sûr, nous n'y avons nous-mêmes accès qu'au

¹ Voir par exemple l'*antispécisme* de Véron (Ophélie VERON (2002) : « Le véganisme est-il un anarchisme ? », *Versus*, dorénavant [LVEA]).

² En ce sens, la fraternité serait peut-être la forme pré-institutionnelle de l'ergodicité.

travers de l'échange que nous avons avec les autres. Mais qu'est-ce qui me singularise véritablement ?

Dans une seconde approche, le propre préexisterait justement à ce retour spéculaire, quelle qu'en soit la capacité prédictive, et serait ce qui demeure irréductible dans notre sentiment de nous-mêmes. Nous leurrions-nous sur ce point ? Le *Big data* demain nous rendra-t-il totalement transparent ? Nous ne le pensons pas. Cette opinion est à rapprocher certes de la question de la complexité, qui ne peut laisser de l'imprévisibilité que sur le plan pratique (mais qui, en revanche, en laisse toujours – c'est le *propre* de la complexité), puisque sur le plan conceptuel cette complexité reste toujours potentiellement modélisable, mais également d'une hypothèse ontologique centrale sur laquelle nous ne nous sommes pas définitivement positionné dans la *Première partie* et que nous avons recroisée avec Castoriadis notamment – celle du *nouveau*. Ce qui serait finalement irréductible à toute spécularité proviendrait de notre incarnation du nouveau dans le process ontogénétique, et, dès lors, de la simple possibilité du nouveau¹. Cette hypothèse est celle de Bergson, qui le conduit à identifier le nouveau et la liberté. Elle est aussi celle de Castoriadis, et, dans une moindre mesure, celle d'Arendt², comme nous l'avons étudié dans le chapitre précédent. Le *propre* dans sa dimension irréductible serait donc l'incarnation de la liberté comme expression du nouveau qui surgit chaque fois, et qui ouvre à des possibles irréductibles au passé. Les deux approches peuvent être conjuguées, si l'on considère que chacun a sa propre manière, son propre style, d'incarner du nouveau.

Une autre dimension encore peut justifier à chacun *sa part de propre*. La question n'est plus l'intersubjectivité et l'imprévisibilité, mais au contraire la compréhension dialectique d'une pensée écologique. D'une certaine façon, c'est justement parce que je suis une simple composante d'un tableau unitaire du cosmos, et que se retrouve en moi l'expression d'un geste qui me dépasse, que j'y ai ma place. Est-ce un *droit naturel* qui doit ici s'entendre ? Sans doute, même si le terme de droit n'est plus alors vraiment adapté à cette lecture a-sociale. Le point est d'abord que cette composante, que je suis, a une *place* qui lui est propre. Mon insubstituabilité n'est pas la question. Peut-être *un autre* que moi pourrait prendre ma place sans que le cosmos ne soit modifié, mais la catégorie de l'autre m'impose en retour ce propre qui me constitue.

Doit-on parler d'ipséité face à cet autre, et rejoindre Ricœur dans son analyse de *Soi-même comme un autre* ? Sans doute ; l'idée du propre revient à une perception de soi au sein d'un système dynamique, avec une réflexivité qui nous impose d'interpréter passé et futur de notre *histoire* dans ce système, et se résume élégamment dans l'identité narrative.

Cette vision du propre ne passe pas par les analyses phénoménologiques traditionnelles du corps propre ni par celle qu'étudie Ricœur à partir des *individus* de Strawson³. La perception de son corps propre est entachée de difficultés qui rendent selon nous cette approche seconde. Le handicap comme l'homme augmenté viennent en effet témoigner de sensations où « mon » corps est moins ou plus que ce que l'on voudrait en penser. Cette sensation du *ce n'est pas moi* ne se limitant d'ailleurs pas au corps puisque certaines pensées ou actions viennent également se greffer à notre herméneutique de ce que nous sommes, donnant justement de la valeur à cette réponse à l'appel de l'authenticité heideggérien, ou à l'autonomie chez Castoriadis, ou plus simplement à cette constitution de notre identité narrative.

¹ Dans les termes de la *Première partie*, il s'agit du *surcroît* que laisse l'épochè.

² Nous avons vu que, contrairement à Castoriadis, le monde d'Arendt n'est pas décrit comme une ontogénèse.

³ Et la notion d'*ascription* que développe Strawson dans *Les individus* (RICŒUR [SMCA], p. 54).

Il ne s'agit pas ici de refuser notre dimension corporelle, puisque, comme il est apparu dans la première partie, les philosophies de l'enaction dont nous sommes proche élargissent la définition de nos états mentaux à l'ensemble de notre corporéité. Simplement, la possibilité du *propre* passe pour nous d'emblée par la compréhension de qui nous sommes dynamiquement dans ce système lui-même dynamique qui nous constitue et que nous constituons, à notre place¹.

Aux côtés du propre apparaît le proche, que définit ainsi Abel : « On ne se souvient pas tout seul, même s'il n'existe que des points de vue singuliers sur la mémoire collective. Les proches sont ceux à l'égard desquels je peux apporter mon témoignage, ceux qui peuvent attester de mon existence, ceux qui peuvent déplorer ma mort, ou dont je peux déplorer la mort – comme ils ont pu se réjouir de ma naissance ou dont je peux me réjouir qu'ils soient nés. Les proches sont ceux dont j'attends, même s'ils désapprouvent mes paroles ou mes actes, qu'ils m'approuvent d'exister. »² Si le propre est une idée atemporelle, le proche en revanche serait fruit d'un événement qui me rende proche, ou d'un rapprochement, dès lors éventuellement plus progressif (ce point nous fera dissocier plus loin les « proches » et les « rencontres »)³.

Le proche est une catégorie délaissée car malaisée à traiter sur le plan social. Il ne relève pas du culturel, n'entre pas simplement dans les discussions communautariennes, et, forcément, semble impossible à penser sur un registre universaliste. Pourtant, le proche est une catégorie incontournable dans la description de l'univers social de chacun. On ne peut plus lui opposer sa restriction familiale ou chrétienne, il est une catégorie du monde en réseau qui est le nôtre aujourd'hui. Abel, à partir des travaux de Laugier notamment, lui adjoint une pensée de l'ordinaire, bien loin du monde du bavardage heideggérien, plutôt au cœur d'une certaine forme du tragique, un « tragique sans grandiloquence ».⁴

La reconnaissance commence dans ce cercle que dessine le proche, et, s'il est indéniable qu'elle réclame une inscription sociale, elle est, de fait, d'abord une nécessité des relations non médiatisées par les institutions⁵. L'espace public est sans doute l'idéal de toute reconnaissance de qui l'on est, et les institutions jouent certes alors un rôle essentiel. L'école par exemple, est une institution qui joue un rôle clef dans notre ontogénèse, ainsi que l'institution familiale. Toutefois, il est indéniable que cette ontogénèse se déploie essentiellement dans ce qui, presque par définition, est le cercle du proche. Ce que nous voulons dire, c'est que les idées de reconnaissance, comme celle d'humiliation, sont à travailler comme catégories du proche avant d'être pensées comme catégories du social. Si, comme les communautariens, nous pensons insuffisant d'imaginer un monde de simples monades, sans catégories intermédiaires entre l'individu et la collectivité, nous pensons en revanche que la *communauté* culturelle, ethnique, de genre, etc. n'est pas suffisante pour penser ce monde et que, au niveau de chacun, et de façon non cristallisée et pour partie

¹ Avec une telle lecture du propre, nous avons peu de chances de retrouver les principes concernant la *propriété* tels que Locke cherchait à les établir. Quoi ? Il nous faudrait définir ce qu'est posséder, ou plutôt quand nous avons le droit de posséder, pour pouvoir expliquer ce qu'est le vol ? Il semble bien que notre travail en aucun endroit n'ouvre à une idée de juste propriété.

² ABEL [LPDP].

³ « Le proche est celui qui *se fait* proche, ou qui est subitement rendu proche par quelque événement. » (ABEL [LPDP]).

⁴ « nous ferons ici un détour par les travaux rassemblés dans Le souci des autres, en particulier ceux de Sandra Laugier. Mais justement ce qui importe avec elle et sur ce genre de questions, c'est d'élargir notre perception pour saisir un tragique « interne à l'ordinaire » (Laugier, Paperman, 2005, p. 336), un tragique sans grandiloquence » (ABEL [LPDP]).

⁵ Pour reprendre le découpage proposé par Ricœur, même si l'on sait, avec lui d'ailleurs, que l'institution est déjà là, ne serait-ce qu'au travers du langage.

endogène, le proche est au cœur de notre propre constitution, avec des déterminations aussi variées que variables dans le temps.

Nous avons à plusieurs reprises déjà abordé la question de distance, entre phrases, entre histoires, permettant de penser l'émergence des *lois* comme histoires au présent d'universalisation. Nous avons également indiqué comment il était possible de penser les individus en termes de proximité de ce qu'on peut appeler métaphoriquement leurs bases de connaissance, ou plus brièvement leurs représentations. Cette vision du monde *statistique* définit de façon endogène les proximités – endogène, car dépendant des *axes* sur lesquels est institué ce monde tel qu'il est regardé. Nous la détaillons plus loin.

La compassion et le *care*

C'est à partir du propre que peut se penser la compassion, y compris avec l'ambition universaliste de Zaric. Ce *soi* qui émerge chaque fois de notre compréhension de qui nous sommes est en effet fragile en tant qu'il nous est propre. Il est fragile dans son corps et dans ce qui le constitue : les variations imaginatives ou constatées de cette histoire que nous nous racontons en montrent chaque fois la contingence et la vulnérabilité. La compassion a sa traduction dans des lectures religieuses de ce que nous pouvons ressentir, mais elle est d'abord le constat de cette *tendresse* qui s'empare de nous à la vision de chacun cherchant à trouver sa place, ce qui lui est propre, dans cet univers complexe¹.

Cette tendresse² est sans doute la dimension empathique qu'il manque à l'ergodicité, aussi bien qu'à l'égalité ou la fraternité, pour en faire des idées positives et non seulement des hypothèses

¹ Abel propose une courte méditation sur la tendresse en 7 points. Il note en particulier : « 1. (...) La tendresse est une expérience, mais une expérience qui ne vient rien vérifier ni rien justifier : une expérience sans qualificatif, la simple et effrayante expérience d'être. (...) 2. (...) loin d'avoir la tranquillité d'une quelconque possession (fût-ce celle d'un au-delà), la tendresse est ce qui se lève en nous devant la mort, devant le sentiment que toute existence est tournée au néant. 3. (...) Les relations explorent la représentation de soi sous différents profils, la tendresse désire une présence, au point où cette présence peut être sans représentation. Les relations explorent les possibles, la tendresse s'attache à une réalité qu'elle préfère : une réalité singulière à l'infini. On peut se lasser d'une relation : la tendresse ne comprend pas qu'on puisse se lasser de quelqu'un. (...) 4. (...) La tendresse commence avec la surprise, avec la déception acceptée, avec le "respect" qui soudain regarde l'autre autrement, avec la joie quand le plaisir déborde l'attente. La tendresse, conduite perdable et souvent perdante, rencontre l'autre comme autre que ce que j'attends. La tendresse rencontre l'autre sans trop d'attentes. 5. (...) La tendresse est pour rien, "pour la gloire de Dieu". Elle est ainsi la seule chose qui puisse répondre à la hauteur du vertige qui s'empare des personnes face à la mort, à la perte, à l'absurde. 6. (...) chaque fois que dans une relation on ne tient plus compte de qui a commencé, chaque fois que les dettes contractées ne comptent plus, c'est le signe qu'une tendresse s'est glissée dans la relation. À la limite, dans la tendresse, la relation devient indifférente. C'est quand je suis désintéressé de la relation que je peux rencontrer l'autre : parler soudain d'un point où la relation n'a plus d'importance. (...) 7. La tendresse est la seule preuve que nous puissions donner de l'existence des autres et même des choses. La tendresse la plus simple c'est comme intervenir pour arracher l'autre au bord du néant. C'est pourquoi la tendresse est infiniment consolatrice : elle console sans même avoir recours à des consolations. Elle ne juge pas, elle n'argumente pas : elle laisse être, elle est comme une rêverie vers l'autre. Qu'une chose soit, indépendamment de mon existence, qu'il y ait cette existence distincte de la mienne, cela suffit à la tendresse ; elle en est contente. La tendresse a même un certain rapport à la connaissance, un rapport d'ignorance sue et reconnaissante : savoir que telle ou telle chose ou personne existe et que je n'en sais rien. Dans le silence, la tendresse est la seule preuve de l'existence. » (Olivier ABEL (1988) : « La tendresse d'être », *Réforme*, dorénavant [LTDE]).

² Quelle définition pour la tendresse ? Le TLF propose deux grands axes : A. Qualité de ce qui est dépourvu de dureté, de ce qui se laisse facilement travailler. [À propos d'une couleur] Qualité de ce qui a un ton clair,

fonctionnelles. La tendresse a à voir avec le corps, mais il serait réducteur de l'y limiter, d'en faire une sexualité présentable, de laquelle toute trace de sauvagerie aurait été soustraite. Cette vision-là est celle qui d'ailleurs enferme sexualité et sensualité dans le corps, lui-même alors *proprement* séparé de l'esprit... La tendresse témoigne de cette forme de réciprocité que nous avons dans l'ergodicité, au sens où être tendre c'est être tendre pour l'autre.

Un tel sentiment ne nous paraît accessible toutefois qu'à celui qui a déjà une intuition de cette fragilité du soi. La difficulté est alors que ce sentiment n'est pas une hypothèse spontanément nécessaire de raison comme c'est le cas pour l'ergodicité. Rien ne me permet d'affirmer qu'il est rationnel de ressentir une telle tendresse et que, dès lors, elle serait une *idée de la raison*, sauf à rechercher « l'exaltation de sa sensibilité propre »¹. De fait, je constate au quotidien que l'expression du sentiment du fragile chez chacun ne s'associe pas aisément à de la compassion. Nous verrons néanmoins que l'idée même de justice réclame sans doute, à défaut d'être tendre, d'être sensible.

Dans l'univers libéral, la prise en compte de la vulnérabilité relève, comme nous l'avons vu dans les analyses de Procacci par exemple, d'une *gouvernementalité* : il s'agit d'éviter la révolte. Dans notre cadre d'hypothèses, nous allons retrouver les mêmes tensions. La vulnérabilité des individus est en effet une vulnérabilité du système dynamique dans son ensemble. Si l'on veut visualiser ce phénomène (voir ci-dessous), il faut imaginer le déplacement de certains individus dans un système dynamique schématisé autour d'axes factoriels. Ce déplacement dû à un accroissement du poids pour ces individus de certains facteurs de vulnérabilité peut les faire basculer d'un groupe statistique à un autre. En soi, un tel basculement reste purement conventionnel : ils entrent, par exemple, dans un groupe que l'on décrirait comme *grande pauvreté*, ou *grande vulnérabilité*, etc. qui n'est que le nom donné à un ensemble d'individus assez *proches* statistiquement les uns des autres et assez *loin* d'autres groupes définis tout aussi statistiquement, que l'on décide de *regrouper* et de *nommer*. Mais l'enjeu est que ce déplacement, lorsqu'il concerne un nombre important d'individus, va modifier significativement les axes qui sont endogènes et qui servent à notre représentation simplifiée de ce système. Vu dynamiquement, une *rupture* peut apparaître sur certains axes qui, engendrant un changement des représentations et de leur verbalisation, ouvre à de nouveaux bouleversements. En ce sens, l'accroissement de la vulnérabilité des individus – que l'on peut alors définir comme appartenant à la *frontière* de groupes statistiques et donc fortement susceptibles de changer de groupe en cas de perturbation du système – est synonyme de l'accroissement de la vulnérabilité du système lui-même – définie pour sa part comme

peu marqué, produisant un effet agréable sur la vue. [À propos d'un animé, d'une partie du corps] Qualité de ce qui présente une complexion, une apparence délicate ou de ce qui est très doux au toucher. [À propos d'un végétal, de la nature] Qualité de ce qui présente une fraîcheur toute neuve. Qualité de ce qui commence, de ce qui se trouve encore au début de la vie. B. Qualité d'une personne qui se laisse facilement toucher, émouvoir, qui cède volontiers à ses impressions. Sentiment d'affection, d'amitié, de générosité qui porte à considérer autrui avec bienveillance, à le traiter avec beaucoup de sollicitude. Forme d'amour à prédominance sentimentale, complétant la sensualité et la sexualité (plutôt que s'y opposant), caractérisée par la recherche d'une harmonie dans la douceur et la durée, et manifestant le souci constant d'être agréable à la personne aimée.

¹ Gorz dans sa définition de la tendresse à laquelle il avait recours pour définir en creux la violence, semble se concentrer sur la dimension corporelle, mais, et son analyse de la violence le montre, le corps est ici le symptôme. En revanche, elle met particulièrement en évidence la réciprocité essentielle sur laquelle nous insistons : « La tendresse est un rapport au corps d'autrui traité en tant que corps sensible pour exalter la sensibilité et la jouissance qu'il a de lui-même; ce rapport au corps d'autrui implique nécessairement l'exaltation de ma sensibilité propre. » (André GORZ (1988) : *Métamorphoses Du Travail, Critique De La Raison Économique*, Gallimard, Folio- essais, 1988, dorénavant [MDT]).

probabilité de rupture dans les axes factoriels représentant le système et modification significative de sa trajectoire.

Lorsque la compassion *gère* le risque du système, elle ne relève pas simplement de la compassion que décrit Zaric. Certes, il faut convenir qu'une part essentielle de ce que matérialisent nos représentations de l'insoutenable ou de l'injuste n'est rien d'autre que l'institutionnalisation instrumentalisable d'une gestion de la stabilité d'une communauté. La religion est l'opium du peuple également en ce sens-là : elle vise à institutionnaliser les pratiques communautaires stabilisant la communauté. Et sans être sociologiquement évolutionniste, il est raisonnable d'imaginer que le processus ontogénétique favorise l'apparition de *lois* favorisant à leur tour la survie du groupe.

Néanmoins, même ainsi considérée, l'idée de compassion n'est pas nécessairement *rationnelle*¹ et si, étant nous-mêmes au sein d'un système ayant favorisé l'intégration d'un tel penchant dans nos préférences, nous souhaitons en faire un critère à part entière, issu de nos *propres* convictions, il faudra le dissocier de ce qui pourrait être un impératif catégorique. L'idée de compassion sera à débattre alors avec le *commandement* d'amour, comme celui de Ricœur ou d'Abel, en s'interrogeant pour savoir si son inscription en référence à la fragilité ou à la vulnérabilité est plus importante que l'inconditionnalité de l'amour du prochain, y compris des puissants. Peut-être faut-il trouver un mot qui ne soit ni *sollicitude* ni *compassion* (que Ricœur identifie à une forme de sollicitude dans sa version orientale), qui indiquerait de façon moralement neutre notre reconnaissance active de l'appartenance à ce système fragile, un mot comme le *concernement*.

Ce qui est certain, c'est que la compassion permet de disposer d'une approche positive, factuelle, de la réalité d'aujourd'hui – et des multiples souffrances dont nous sommes ou non témoins – et de l'articuler à une idée plus kantienne de ce que peut être un monde juste. Nous verrons s'il faut en reconnaître la dimension éthique, transcendante, se surajoutant alors à des règles déontologiques *légitimées* par la raison.

Un impératif catégorique élargi

Rendre libre, beau et puissant

Ce qui semble pouvoir relever de maximes auxquelles nous enjoindrait un impératif catégorique, une raison qui ouvrirait à tous ce qui nous paraît bon, est ce qui donne à la quête de chacun plus de chance d'aboutir et ce qui multiplie les possibilités de rencontre et de partage, favorisant l'apprentissage et peut-être l'accès au monde, au détour d'un temps-mort. Au vu de la première partie, il nous semble qu'offrir à l'autre d'être beau dans notre regard, notre attitude, nos caresses est une voie à explorer. Rendre libre et rendre puissant complèterait alors cette posture en forme de don. Car rendre, c'est donner, sous une forme qui présuppose la gratitude d'avoir reçu, qui présuppose les autres et leur acceptation de vivre-ensemble.

Cette prise de risque du don porte en soi les germes d'un partage qui facilite in fine l'apprentissage de chacun et s'universalise aisément. En ce sens, l'on doit considérer que c'est la raison qui nous guide. Derrière ces maximes s'en trouve une autre, centrale, mais venant les préciser : apprendre ensemble.

¹ Par exemple, un critère de revenu ou de richesse pourrait être retenu pour gouverner en réduisant ce risque de grande pauvreté, ou, inversement, un critère de stabilité du système pourrait être défini sans préoccupation de la vulnérabilité des individus.

Abel souligne le rôle que nous jouons dans le travail de chacun pour se construire : « « Qui dites-vous que je suis ? » Le sujet ne connaît pas d'avance ces réponses ni leur compossibilité. C'est pourquoi on peut parler d'un travail incessant de mise en intrigue entre des plans de vie différents, où il essaye la gamme entière de ses propres variations, et éprouve ses propres discordances. (...) Car c'est devant l'autre que le sujet peut rassembler sa cohérence, la réinterpréter. C'est l'autre qui l'« autorise » à raconter et à promettre, c'est l'autre qui fait crédit à ses récits et à ses promesses, c'est l'autre qui croit à sa cohérence et lui accorde cette confiance minimale sans laquelle il ne la chercherait même pas. »¹

Rendre libre et rendre puissant sont deux maximes qui rappellent l'idéal libéral au sens de Dewey, dans une perspective de liberté sociale telle que l'entendent Zask, Pereira, Corcuff, Honneth et bien d'autres. Nous pensons possible de considérer ces maximes comme relevant de la raison et non comme des critères surajoutés à l'idéal régulateur et planificateur² de Dewey ou d'Honneth, là où ce dernier doit se contenter d'un critère de maximisation de la communication entre les individus et justifier tant bien que mal qu'elle ouvre à l'idée de liberté sociale.

Rendre beau est moins attendu comme maxime de philosophie politique et morale. L'on trouve chez Nietzsche cette idée (« ainsi je serai de ceux qui rendent belles les choses »³) mais, en ce qui nous concerne, elle relève de notre étude du sublime, conduite dans la *Première partie* à partir de Lyotard. Le sublime est apparu comme un des aspects vertigineux de l'accès au monde. Le trouble qu'il inspire est, comme nous essaierons de le montrer au *Chapitre 16*, lié à une forme d'inconditionnalité. Nous prenons alors ici le beau comme une ouverture au sublime. Ce qui est beau n'a pas besoin de nous pour être. Rendre beau est alors le plus beau cadeau à faire aux autres : leur donner la liberté et la puissance d'être *sans* nous.

Viser juste

Il fut un temps où le *droit naturel* associait naturellement le *jus* au *justum*. Le juste alors relevait de l'*ordre des choses*. Le sentiment d'injustice, comme composante sensible à cet ordre du monde, peut dans ce cadre est compris comme perception d'inharmonie. Notre hypothèse d'une ontogénèse narrative permet d'élargir la question éthique à cette justice comme justesse. L'esthétique prend alors une position normative pré-éthique et renforce l'idée de rendre beau.

L'origine de l'esthétique et des questions de définition du beau ne sont pas aisées à fixer, mais on peut dater la « découverte » de l'esthétique comme « programme de travail philosophique » à la première moitié du XVIII^e siècle et aux travaux notamment de penseurs suisses et allemands, à la suite de Leibniz. Baumgarten, inventeur en quelque sorte du mot, avait « formulé un programme, ou résumé une tâche dont la philosophie avait déjà une conscience claire mais non distincte (...) : la nécessité de rendre justice à un moment constitutif oblitéré par « la réduction forcenée du sensible à l'intelligible ». »⁴

¹ ABEL [DADE], p. 48.

² Au sens où, pour eux, le rôle de l'Etat doit viser à mettre en œuvre, certes dans une logique d'intelligence collective, ce qui permet à chacun de se réaliser.

³ Friedrich NIETZSCHE (1886) : *Le gai savoir*, Le Livre de Poche, dorénavant [LGS], p. 280.

⁴ Jean-François GOUBET et Gérard RAULET (Eds.) (2005) : *Aux sources de l'esthétique – les débuts de l'esthétique philosophique en Allemagne*, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, dorénavant [ASE], p. 7. Goubet et Raulet reprennent là une expression de Trottein, dans son livre *L'esthétique naît-elle au XVIII^e siècle ?*, PUF, 2000.

Nous avons également croisé le beau dans la reprise en politique du jugement esthétique, avec Arendt ou Ricœur¹. Pour ces auteurs, le beau donnerait une idée d'universel pré-institutionnelle, *α*-morale. Nous ne savons pas à ce stade si le sentiment du beau relève de l'ordre et de la seule justesse. Le plaisir de l'inharmonie, de la dissonance, de la *discrépance* telle que nous l'avons vu avec Lyotard, doit demeurer pour assurer la liberté et l'autonomie au sens de l'apparition de nouveau. De plus, comment partager le plaisir pur, suivre sans imiter et inviter à suivre sans imiter ?² Proclamer le beau reviendrait à accepter d'être, à la fois le simple témoin, et à la fois le porte-parole plus que l'interprète d'un *nous* au sein duquel l'on disparaîtrait. La singularité devient doublement exemplaire : celui qui est jugé beau instancie l'idée du beau et, derrière, le *nous* qui la fonde ; celui qui juge beau instancie directement ce *nous*. Le risque du conforme dû à cette logique de l'exemplaire n'interdit pas selon nous la possibilité créatrice. Certes, l'on retrouve d'abord la forme de *nouveau* qui n'est que reconfiguration d'un informe préexistant au sein du déjà configuré. Proclamer le beau alors n'est qu'une prise de risque minimale, de même nature que la simple prise de parole, le *dit*. Toutefois, le sublime peut également s'introduire et traduire d'un bref vertige l'apparition du nouveau hors reconfiguration. L'intuition que ce qui est proclamé beau deviendra exemplaire. Le risque alors s'accroît, de ne plus viser juste.

Le souci de la justesse est en effet au cœur de la question de l'autonomie, et du va et vient constant entre le souci d'être prévisible pour les autres – et faciliter ainsi l'apprentissage collectif – et l'apport de sa singularité porteuse de nouveau. Nous verrons que la révolte ne nécessite pas ce nouveau, et qu'elle peut relever d'une simple reconfiguration *catastrophique* (au sens des systèmes dynamiques, voir plus loin). La juste démesure qui fera écho à la révolte réclame en revanche d'accepter la possibilité du nouveau.

Pour le montrer, avant même d'analyser les différentes maximes envisagées, il nous faudra étudier au *Chapitre 15* les raisons du juste. L'idée que l'injustice soit issue d'une impossibilité de raconter une histoire permettant d'assimiler le nouveau. Camus guidera nos pas dans le débat entre justice et aumône et sur ce qui dans la révolte est fondation. Nous retrouverons alors la fraternité et la question du juste milieu, cette tiédeur aristotélicienne qui est la tentation de tout penseur raisonnable.

Apprendre ensemble

Cette exposition à l'autre de qui « je veux être », au risque de l'insincérité (voir ci-dessous), mais bénéficiant dès lors d'un retour constructif, conduit à l'élaboration de ce qui va nous constituer collectivement : « l'inachèvement narratif comme l'autorisation narrative reçue d'autrui renvoie à cet endettement infini par lequel je ne m'interprète qu'en interprétant les autres et qu'en étant

¹ « Cela dit, deux traits du jugement de goût nous retiendrons : d'abord que le goût soit un jugement, ensuite que sa communicabilité seule en assure l'universalité. (...) Or sur quoi réfléchit le goût ? Sur le libre jeu entre les facultés représentatives, essentiellement l'imagination (et son caractère spontané) et l'entendement (en tant que fonction d'ordre). (...) Plaisir pur en ceci, d'abord, que le jugement ne nous fait rien connaître de l'objet, ni en soi, ni comme phénomène de connaissance. En outre, le plaisir pur échappe également à la censure de la morale, dans la mesure précise où son attachement au jeu de l'imagination et de l'entendement en assure le caractère désintéressé. » (RICŒUR [LJ1], p. 146).

² C'est le paradoxe que Ricœur remarque dans le « plaisir pur » du jugement esthétique car si « estimer une chose belle, c'est admettre que cette chose « doit contenir un principe de satisfaction pour tous » », la question de l'exemplarité en tant qu'appelant un « suivre » (*Nachfolge*) qui ne soit pas une imitation (*Nachahmung*), sous peine de cesser d'être un jugement c'est-à-dire un discernement critique est une clef : « une telle distinction entre suivre et imiter ouvre la voie à de vastes considérations sur la dialectique entre tradition et innovation. » (RICŒUR [LJ1], pp. 147 et 148).

par eux, avec eux et devant eux, interprété : je m'insère dans une trame narrative à laquelle j'appartiens. Les diverses unités narratives et récits de vie, par ce geste, se composent et se créditent, se modalisent mutuellement dans une sorte de réseau, de communauté narrative, qui reste ouverte par tous ses bords mais qui constitue une sorte d'intrigue d'intrigues. Ces communautés d'appartenance se caractérisent par une distribution de rôles autour de quelques motifs communs, et d'une différenciation acceptable. Et les personnes se constituent dans l'appartenance multiple à de tels réseaux, s'attachant sans doute à ceux qui les estiment et les créditent d'une plus grande densité en expériences et en capacités. »¹ Abel décrit là ce que notre métaphore statistique de l'analyse factorielle sur la base d'une *distance narrative* essaie d'illustrer, donnant chair à l'individualisme complexe de Dupuy.

Ainsi se construit pour Abel « l'espace commun que nous pouvons appeler notre monde ou notre cité, cet espace d'apparition (...) fondé sur une question commune, que chacun lance sans cesse aux autres et pour laquelle nous dépendons les uns des autres : « Qui dites-vous que je suis ? » Qui sommes-nous pour vivre d'autant plus ensemble que nous différons et nous distinguons davantage ? Dans cet espace, nous nous avançons pour tenter de dévoiler, de montrer qui nous sommes. »²

A cette question qui accompagne chacune de mes apparitions aux autres, un autre message s'exprime, ou *doit* s'exprimer : « tu peux me voir ». Cette affirmation est l'acquiescement de cette ontogénèse partagée, cette capacité reconnue à l'autre d'être celui qui me dit.

L'institution de cet apprentissage est multiple ; à commencer par le langage lui-même. L'école en est une des composantes. Elle concentre certaines interrogations sur *ce que* nous avons à apprendre ensemble, et *comment* nous pouvons le faire. Si l'émancipation, l'apprentissage de l'autonomie, fait partie de cet enseignement, la confusion des niveaux entre l'institué et la capacité à instituer présente un risque sur lequel nos systèmes éducatifs ont buté ces dernières décennies.

L'autre dimension de cette maxime pourrait être « donner voix au plus grand nombre ». Les analyses de Landemore autant que les instructions païennes de Lyotard nous conduisent en effet à penser cet apprentissage collectif dans une perspective la plus ouverte possible. Restera alors à mesurer les risques d'une telle maxime.

Eléments d'éthique

Au-delà de ces maximes qui nous semblent dictées par la raison, d'autres choix éthiques peuvent nous guider et conduire chacun à vivre bien – objectif qu'il conviendra de discuter. La « petite éthique » de Ricoeur d'une visée de la vie bonne, avec et pour les autres, dans des institutions justes, apparaîtra en creux dans nos analyses. Ici nous avons à revenir sur la question de la sincérité qui est comme un point de bascule entre la raison et l'éthique. Nous étudions ensuite deux propositions d'éthique, toutes deux d'Abel, en lien avec nos propres considérations sur le temps pour l'une, en lien avec la question libertaire pour l'autre. Enfin, nous abordons la question de l'honneur.

¹ ABEL [DADE], pp. 48-49.

² ABEL poursuit en en tirant leçon sur un droit d'habiter qui ouvre au droit de paraître mais aussi de se retirer : « Et nous ne pouvons nous montrer que si nous avons de quoi nous retirer, de quoi nous cacher. La justice politique consiste à donner à chacun de quoi se retirer (un logement, le droit à avoir des secrets, des convictions, un for intérieur), et de quoi se montrer, le droit de paraître, d'interpréter sa vie. » (ABEL [DADE], pp. 77-78).

Sincérité et crédibilité

La question de la sincérité se pose à propos de *qui* l'autre prétend être, dans son attente de notre dit, et de *qui* nous sommes dans ce jeu à plusieurs qui nous constitue ensemble. Cette perspective ouverte à l'autre de pouvoir se dire et de lui offrir en retour l'émerveillement de sa beauté d'être réclame un jeu en tant qu'interlocuteurs sincères et crédibles, ce qui peut relever de l'oxymore. Abel explique qu'aucune institution impersonnelle ne peut jouer ce rôle d'états à la constitution de chacun¹, car, justement, l'enjeu de la sincérité, au travers de sa cohérence affichée, réclame un regard dont la complexité ne peut se résumer au travers de simples règles ou lois. L'on peut élaborer ce point de diverses façons : la prévisibilité de la règle peut entraîner son contournement, la constante de temps du média de l'institution n'est pas celle du regard, etc.

Le sujet capable est celui qui déjà peut se désigner lui-même comme locuteur, d'emblée au sein d'un contexte d'interlocution, ce qui implique la confiance dans la règle de sincérité² déjà discutée dans le chapitre sur *l'équivoque*, qui nous a conduit à envisager une *éthique de la sincérité*. A suivre Ricœur, ce serait là la forme première de l'institution, d'une certaine façon aussi archaïque que l'idée même de langage. Nous avons constaté que cela n'était pas si simple, ne serait-ce que parce que nous sommes les premiers à nous leurrer d'une part, mais aussi parce que la règle vaut pour mieux ouvrir la potentialité ontologique de la métaphore vive, qui est la prise de risque d'une compréhension mutuelle d'un *vrai* qui n'est pas encore.

La sincérité a son dual, la crédibilité, dont la constante de temps peut être bien plus grande que celle de la sincérité (il faut du temps pour se construire une réputation). Mais peut-être faut-il voir ici une différence à construire entre une sincérité longue et une sincérité de l'instant ? Quoi qu'il en soit, celle-ci témoigne d'enjeux qui rendent parfois caduque le souci d'égalité, en particulier celui supposé dans la prise de parole des démocraties délibératives. Abel montre combien la crédibilité dépend de la « place que l'on fait à l'autre » et redonne aux institutions un rôle essentiel dans l'accueil que nous faisons de la parole des autres, car la crédibilité de chacun est construite par un

¹ « Si l'on ne fait pas crédit à ce désir, même obscur, de cohérence narrative des sujets et des communautés, c'est sur la seule Loi, les règles ou les Institutions que l'on reportera tout le poids de la demande de cohésion, de solidité, de repères. Et c'est un excès aujourd'hui fréquent, qui induit toutes sortes d'effets pervers, dont cette infantilisation générale. Il y a une identité éthique qui n'est pas seulement ni d'abord imposée par la Loi, pour obliger le sujet à se reconnaître dans ses actions ou engagements passés, mais simplement désirée et interprétée par chacun. » (ABEL [DADE], p. 49).

² « L'énonciation, en conséquence, est au moins un phénomène bi-polaire, reliant un *je* et un *tu*, dont les places peuvent être échangées, sans que les personnes cessent d'être insubstituables. La maîtrise des pronoms personnels n'est pas complète, tant que les règles de cet échange ne sont pas pleinement comprises. Cette pleine maîtrise contribue de la façon suivante à l'émergence d'un sujet de droit : *comme moi* l'autre peut se désigner lui-même en tant que *je* quand il parle. L'expression *comme moi* annonce déjà la reconnaissance de l'autre comme mon égal en termes de droit et de devoirs. Cela dit, nous voyons tout de suite que cette analyse où l'autre figure seulement comme un *tu* reste tronquée. Non seulement il manque le *il/elle* de la triade des pronoms (celui ou celle dont on parle), mais il manque la référence à l'institution même du langage, dans laquelle s'encadre la relation interpersonnelle du dialogue. En ce sens, le *il/elle* représente l'institution, dans la mesure où celle-ci englobe tous les locuteurs d'une même langue naturelle qui ne se connaissent pas et ne sont reliés entre eux que par la reconnaissance des règles communes qui distinguent une langue d'une autre. Or cette reconnaissance ne se réduit pas à la seule adoption par tous des mêmes règles, mais comporte la confiance que chacun met dans *la règle de sincérité* sans laquelle l'échange linguistique serait impossible. J'attends que chaque autre signifie ce qu'il dit, *means what he/she says*, cette confiance établit le discours public sur une base fiduciaire où l'autre apparaît comme tiers et non plus simplement comme toi. À vrai dire, cette base fiduciaire est plus qu'une relation interpersonnelle, elle est la condition institutionnelle de toute relation personnelle. » (RICŒUR [LJ1], pp. 34 et 35).

regard collectif.¹ Pour Abel, le mécanisme est en fait plus complexe et inclut le regard que chacun porte sur lui-même, car de l'opinion qu'on a de soi dépend ce qu'on saura sans doute montrer aux autres.² La question ici se déporte sur une crédibilité qui ne renverrait plus à la sincérité, mais à l'adéquation de ce qu'on montre à l'aune de standards imposés par une opinion collective³. Les manuels de bonne pratique regorgent de principes simples qui consistent d'abord à dire « oui » à ce que me dit l'autre, avant d'affirmer ma différence. La recherche d'efficacité conduirait alors nécessairement à reconnaître le contexte, tel que l'autre se le représente, et à s'y inclure, avant même que de prendre véritablement la parole.

Le travail d'Abel sur Bayle, qui réfléchit sur la question de la sincérité en des temps troublés par des guerres de religion, apporte d'autres lumières sur ce thème⁴. Pour Bayle, la conscience est inaliénable et, dès lors, la sincérité serait essentielle à chacun. Si l'on suit ses recommandations, nous dit Abel, un bon critère de reconnaissance de la crédibilité serait sans doute la cohérence, au sein du dit et entre le dire et son faire.⁵

Abel sait que le critère de cohérence ne doit pourtant pas être exagéré, car, reprenant là Emerson et son « insouci de cohérence dans *La Confiance en soi* », cet insouci « est peut-être la plus belle preuve du sentiment intime de cohérence ». Le jeu spéculaire qui s'engage alors est à rapprocher des questions que nous posions avec le jeu du « *poc !* »⁶ et qui consiste effectivement à intégrer le

¹ Abel analyse l'idée de crédibilité et « la façon dont elle est parfois suffoquée par l'incroyable assurance avec laquelle certaines paroles écrasent les autres. C'est que la crédibilité est indissociable de la manière de faire place aux autres, de prendre en compte leur réceptivité. On s'attache ici à l'exemple incertain d'un pardon qui ne suffoquerait pas la voix ordinaire, au sens de Cavell. Nous ne vivons apparemment plus dans les sociétés traditionnelles et orales où la réputation de quelqu'un faisait l'essentiel de sa force, de sa richesse, et de sa valeur. Et nous ne prêtons qu'une faible attention aux procédures par lesquelles les personnes confirment ou perdent de leur crédibilité. C'est dommage. » (Olivier ABEL (2004) : « Austin et la question éthique de la crédibilité », *Revue de métaphysique et de morale*, dorénavant [AQEC]). « La gamme couverte par cette question touche aussi bien l'intimidation militaire, le crédit financier et commercial, la renommée d'un acteur, la vie politique (Sandra Laugier¹, montre comment la confiance suppose la possibilité de rompre la confiance, le contrat), que la vie amoureuse (voir les études sur Othello par S. Cavell) ou familiale (entre parents et enfants : le besoin parfois d'un consentement sans justification ni explication). Sur tout cela, voir mon étude sur « *Petite éthique de l'anonymat* » (Olivier ABEL (2001) : *Petite éthique de l'anonymat*, L'Anonyme, L'Harmattan, dorénavant [PESA]), et les travaux sur la réputation et la cité de l'opinion dans Luc Boltanski et Laurent Thévenot, *La Justification, les économies de la grandeur* (Luc BOLTANSKI et Laurent THEVENOT (1991) : *La Justification, les économies de la grandeur*, Gallimard, dorénavant [EDLG]). » (*ibid.*).

² « Nous prenons les personnes pour ce qu'elles disent être, et c'est pourquoi leur opinion d'elles-mêmes est si importante. » (ABEL [AQEC]). Et il conviendrait d'ajouter une complexité supplémentaire, au travers d'une logique spéculaire qui consiste à anticiper l'accueil que fera l'autre et qui pousse certains à développer – avec ou sans attaché de presse ! – une stratégie de communication et de notoriété. « Je voudrais montrer que la crédibilité d'un locuteur ou d'un acteur est indissociable de la capacité pathique (de la sensibilité) de celui, ou celle, ou ceux, qui reçoivent, subissent, et doivent à leur tour interpréter l'action ou la parole qui leur est offerte. Et que la crédibilité tient aussi à la faculté de prendre en compte la (non-)réceptivité d'autrui. » (ABEL [AQEC]).

³ « Rappelons-le : une vie, c'est l'histoire de cette vie, en quête de narration. Se comprendre soi-même, c'est être capable de raconter sur soi-même des histoires à la fois intelligibles et acceptables, surtout acceptables. » » (Extrait d'un texte de Ricœur sur la souffrance, cité par MONGIN [PROM], p. 126).

⁴ Olivier ABEL (2017) : *Pierre Bayle. Les paradoxes politiques*, Michalon, dorénavant [PBPP].

⁵ A ce titre, Bayle n'hésitait pas à changer « de visage selon ses interlocuteurs, comme si ces déguisements étaient des « essais de soi », des manières de montrer la cohérence plausible de divers points de vue. » (ABEL [PBPP]).

⁶ *Chapitre 9.*

contexte de l'autre, comme Abel le remarquait ci-dessus. Comment espérer un retour à la spontanéité une fois le jeu engagé ? Un second critère aidant à diagnostiquer la sincérité, que tire Abel de sa lecture de Bayle lorsqu'il vise à tester la sincérité d'un témoin, est celui du pluralisme : la « volonté [du témoin] de faire place à d'autres témoins, d'encaisser avec sympathie et curiosité l'existence de témoignages différents ».¹ Mais n'est-on pas sincère lorsque nous sommes forts d'une conviction que nous voulons partager ?

Bayle définit la « conscience errante, c'est à dire l'idée qu'il peut y avoir une sincérité dans l'erreur et que rien ne prouve définitivement qu'on soit dans le vrai. »² Il cherche une « démarche susceptible de dégager du différend lui-même des règles communes » en acceptant une forme de spécularité où il « fait passer la maxime par le point de vue d'autrui »³ ; ce ne sont pas les actes qu'il convient de juger mais ce qui les inspire, et la difficulté à réaliser une telle analyse oblige à retenir son jugement sur les actes. Bayle suggère un travail imaginatif d'analyse où chacun s'élèverait au-dessus de son intérêt personnel et de la coutume de son pays, et se demanderait : « une telle chose est-elle juste, et s'il s'agissait de l'introduire dans un pays où elle ne serait pas en usage, et où il serait libre de la prendre, ou de ne la prendre pas, verrait-on, en l'examinant froidement, qu'elle est assez juste pour mériter d'être adoptée ? ». Cette logique spéculaire⁴ est selon Abel une « pragmatique de la réciprocité, qui est pour Bayle la pierre d'angle de toute morale : on ne doit pas se donner une justification que l'on refuserait à son adversaire ». « Cette épreuve pragmatique d'universalisation » conduit Bayle à une règle très kantienne : « il faut donc « ne se permettre que les mêmes actions qui sont permises à toute la terre ». »⁵

Néanmoins, « la sincérité est nécessaire mais elle n'est pas suffisante », du fait de la relativité de notre propre jugement⁶ qu'il convient de garder à l'esprit : c'est « la conscience d'errer, la « conscience errante ». C'est précisément parce que nous n'avons pas d'appui extérieur, pas de tiers absolu pour la critiquer, la peser et l'évaluer, que « la conscience erronée doit procurer à l'erreur les mêmes prérogatives que la conscience orthodoxe procure à la vérité. »⁷ Et l'on doit postuler qu'il existe d'autres sincérités que la mienne.⁸ « La pluralité des sincérités conduit Bayle

¹ ABEL [AQEC].

² Certains en ont conclu qu'il pouvait y avoir des « persécuteurs sincères ». Pourtant dit-il « je veux montrer que la persécution est une chose abominable, et cependant tout homme qui se croira obligé en conscience de persécuter, sera obligé, selon moi, de persécuter, et ferait mal de ne persécuter pas » et de conclure « il ne s'ensuit pas qu'ils fassent sans crime ce qu'ils font avec conscience » et qu'il faille « crier fortement contre leurs fausses maximes, et tâcher de répandre de meilleures lumières dans leur esprit ». (ABEL [PBPP], p. 7).

³ ABEL [PBPP], p. 18. Abel cite Bayle : « On voit clairement par là que l'on ne pourrait blâmer ni l'insolence qui serait permise aux dragons, ni les emprisonnements, ni les amendes, ni les enlèvements d'enfants, ni aucune autre violence, parce qu'au lieu de discuter ces faits, et de les examiner à quelque règle commune de morale, il faudrait traiter du fond des controverses, examiner qui a tort ou qui a raison dans sa profession de foi. Cette affaire est de longue haleine, comme chacun sait ; on n'en voit jamais la fin : de sorte que comme en attendant le jugement définitif du procès, on ne pourrait rien prononcer sur les violences »

⁴ Qui est aussi ce que nomment Ricœur avec Boltanski et Thévenot : « justification ».

⁵ ABEL [PBPP], pp. 18-19.

⁶ « En fait il n'y a pas moins de témérité en ceux qui croient à la vérité qu'en ceux qui croient à ce qu'ils croient être la vérité. Ainsi, la différence entre orthodoxie et hérésie est relative à un point de vue (comme la droite et la gauche). Ainsi la sincérité est nécessaire mais elle n'est pas suffisante. Toute conscience doit garder un doute sur sa bonne foi, sur sa sincérité. » (ABEL [PBPP], p. 20).

⁷ ABEL [PBPP], p. 20.

⁸ « C'est en acceptant l'étroitesse de mon point de vue de naissance, mon incapacité à adopter un point de vue supérieur qui me permettrait de tout survoler, que je replace ma sincérité dans un monde où il existe d'autres sincérités, d'autres manières de rendre grâce. » (ABEL [PBPP], p. 33).

non plus à chercher à convaincre, à convertir, à ramener l'autre à soi, mais à pousser chacune de ces petites subjectivités, plus ou moins parallèles et provisoires, à donner le meilleur de ce qu'elle est... Cela donne un processus de subjectivation plurielle, une pensée mobile qui ne cesse de se démultiplier pour tenter de comprendre les autres. Il ne cesse de chercher à formuler au plus près d'où il parle. (...) La fausse conscience est toujours possible. »¹

La question de la sincérité est dans notre approche fondamentale, car l'ontogénèse pose chacun de nous comme agent mais également comme « modélisateur », ce qui fait que l'autre peut être considéré alors comme moyen et non plus comme fin. Il est d'emblée instrumentalisé. Cette question est très concrète, comme Abel le montre en reprenant « l'exemple des cours de piano » construit par Cavell², et que nous ne cessons de rencontrer si nous y sommes attentifs dans nos rapports avec les autres. Le spéculaire peut se traduire en termes de manipulation.³ Il y a un risque fort à « rendre beau, libre et puissant », à interagir délibérément ainsi vis-à-vis de l'autre, mais nous essaierons de montrer que cette prise de risque est souhaitable, au sens de « rationnellement justifié ». ⁴ La sincérité de mon action la rendrait acceptable. Comme le dit Abel, la question est celle de l'accès à l'autre, qui inclut ma propre incertitude sur moi-même. Il en tire de son côté également la nécessité de cette prise de risque qui consiste à se confier au langage ou à l'expression usuels, voyant dans l'habitude et la reconnaissance une façon de conjurer ce risque.⁵

¹ « Ce que Bayle dénonce c'est l'incapacité à en sortir [de la croyance] pour prendre une vue extérieure, par autrui. Il faut donc une certaine inquiétude sceptique contre le fanatisme de ceux qui pensent que leur sincérité est la seule qui vaille, mais aussi un brin de dogmatisme méthodique pour comprendre de l'intérieur la probité de chacun, à l'encontre de ceux qui dénoncent aisément l'étroitesse de vue des autres, et s'estiment au-dessus, détachés de tout. Pour le dire autrement, il y a chez Bayle une incessante recherche du juste, qui en fait un monument d'inquiétude, avec un souci du détail, de la petite information qui peut réorienter le jugement, du mensonge qui a tout dévié. Ce souci de véracité n'est jamais un souci de soi. » (ABEL [PBPP], p. 39).

² « Comme Cavell le montre [dans *Les Voix de la raison* (p. 371)] à propos d'un enfant et de sa leçon de piano : faut-il le placer illocutoirement en face d'une exigence altière, parfois décourageante, ou le placer perlocutoirement dans une situation encourageante ? C'est une question délicate car la première posture est subtilement immorale en ce qu'elle peut être perçue comme indifférente à l'autre, et la seconde peut l'être en tenant compte de lui au point qu'il ne sait plus où je suis, ce que je pense ou désire simplement. » (ABEL [AQEC]).

³ Abel indique que la difficulté apparaît chez Kant au travers du besoin de communiquer notre sentiment du beau : l'on ne peut forcer quelqu'un à éprouver du plaisir : « C'est en effet tout le problème du plaisir esthétique chez Kant dans la Critique de la faculté de juger : comment communiquer un goût, un amour, une joie, qui ne sont pleinement eux-mêmes qu'à être communiqués, qui n'existent qu'à être partagés. (...) Le problème est qu'on ne peut pas forcer les autres à éprouver un plaisir. Le plaisir est libre, c'est une sensation ou un sentiment libres. En voulant forcer autrui à éprouver un plaisir, à partager un plaisir, on peut leur faire mal, et d'autant plus que l'on est alors déçu : on ne voulait que leur faire plaisir ! » (ABEL [AQEC]).

⁴ Abel cite Sandra Laugier : « l'inconnaissabilité prétendue d'autrui déguise le refus ou l'angoisse de se connaître, ou plutôt de se sentir ». Mon problème de crédibilité et de communicabilité peut donc se formuler à peu près comme suit : m'intéresse tout ce à quoi on ne peut pas obliger autrui, ni d'ailleurs soi-même (la crédibilité bute sur les limites de l'autosuggestion), mais qui n'est pourtant pas inexprimable, qu'il n'est pas impossible de lui rendre sensible, de lui communiquer, de lui recommander. » (ABEL [AQEC]). « Vous pouvez me refuser de partager mon sentiment, cela fait partie du jeu, et je dois montrer, en cherchant à vous le faire partager, que je sais que vous pouvez me le refuser. C'est à cette condition qu'un désir de communiquer (un plaisir, un désir) devient lui-même éventuellement désirable, par une sorte de zigzag sur lequel Cavell insiste avec bonheur. » (*ibid.*).

⁵ « Et cependant je sais, par l'usage, intérieurement en quelque sorte et en fermant les yeux, ce que c'est que la colère, le sentiment amoureux ou le remords. La question de la crédibilité touche bien à cette question de

Abel rêve d'un monde où nous pourrions *différer* ensemble et tour à tour, cherchant qui nous sommes dans la lecture que font les autres de nous.¹ « Que nous ne puissions-nous passer de nous demander les uns aux autres : « Qui dites-vous que je suis ? », relève de la réputation, de la dignité humaine et de la reconnaissance. (...) comme s'il était vain ou impossible de différer séparément. »²

Etre vrai dans le temps est en effet la question de la promesse rencontrée avec Arendt et reprise par Ricœur. Aristote l'envisageait déjà (« Les méchants en revanche ne présentent pas ce rempart solide, vu qu'ils ne restent même pas toujours semblables à eux-mêmes »³). Mais l'idée d'Abel est autre, comme il l'explique dans son *éthique du temps*, que nous allons étudier.

Donner son temps

Abel envisage, au-delà de la polymorphie du temps biblique⁴, que nous avons déjà croisée dans la première partie via l'analyse qu'il proposait des textes de Ricœur, le temps dans une double dimension de durée et de rythme⁵. Cette analyse lui permet de proposer l'hypothèse « qu'il y a du temps parce que nous ne rendons pas exactement ni immédiatement ce que nous recevons. (...) ce n'est pas simplement que nous rendons parfois davantage, c'est que nous rendons un peu autrement, nous différons notre réponse. »⁶ Pour lui, nous recevons le temps « comme un don, un présent, oui, un cadeau ; mais comme pour tout cadeau nous ne rendons pas tout de suite exactement la même chose, nous rendons plus tard et nous rendons autre chose, il y a un différé. Le contre don est différé » et « il y a un petit écart entre ce que nous recevons et ce que nous

l'accès à l'autre, à cette incertaine connaissance de l'autre comme de soi-même. C'est tout le problème de la reconnaissance, si différent de celui de la connaissance, qui se pose ici à nouveau. Or cette reconnaissance suppose que nous osions nous confier, sans doute, ou plutôt avec le doute qui convient, au langage usuel, à l'expression usuelle, comme si la pointe de nos sentiments les plus incroyables n'était touchée qu'en déclinant nos habitudes. » (ABEL [AQEC]).

¹ « Le monde que nous cherchons est un espace d'apparition où nous puissions comparaître pour différer ensemble, avant de disparaître et de céder la place les uns aux autres. Un monde où nous puissions tour à tour nous avancer vers le milieu du cercle, interpréter par nos paroles et par nos actes « qui » nous sommes, et dont nous puissions nous retirer. » (ABEL [SMSR]).

² ABEL [SMSR]. « La possibilité de comparaître pour différer ensemble demande ainsi à être politiquement instituée, dans un cadre d'apparition qui propose plusieurs formes de reconnaissance pour donner et redonner à chacun la chance d'exercer son droit de cité. » (*ibid.*).

³ ARISTOTE [EàN], p. 431.

⁴ « Dans le temps biblique il y a toutes sortes de figures : des figures prophétiques avec un temps de l'imminence, de l'urgence, des figures de la permanence avec une loi qui est toujours la même et qui crée une sorte de structure différenciée du monde, ou bien enfin des figures de la sagesse qui nous rapportent à un temps quotidien ». (Olivier ABEL : *Approche philosophique de la notion du temps*, dorénavant [APNT]).

⁵ « Mais on a d'autres polarités envisageables, et pour schématiser on trouve l'opposition entre Kant et Hegel, avec d'une part une conception statique du temps, sorte de cadre qui est toujours le même, et d'autre part une conception dynamique et dramatique du temps comme dialectique. Plus profondément sans doute l'histoire de la philosophie est structurée entre un temps du sujet et du monde vécu sur le mode de la durée, comme on le trouve chez Bergson, mais aussi chez Nietzsche et Schopenhauer, sur le mode de la volonté de vivre, du désir de vivre, de la poussée vitale, de la durée du vouloir vivre, où le temps est une sorte de continuum, un processus de durée. Et puis en face une conception du temps comme rupture, comme discontinuité, comme coupure. On trouve par exemple chez Gaston Bachelard une réflexion intéressante sur le temps comme rythme, mais il ne peut y avoir rythme que s'il y a discontinuité, les choses n'existent pas continuellement, elles n'existent que par leurs rythmes et les rythmes sont tous différents. Whitehead également développe l'idée qu'en son fond la réalité est process, suite d'apparitions disparaissantes, mais c'est peut-être une synthèse entre la durée et le rythme ». (ABEL [APNT]).

⁶ ABEL [APNT].

donnons et c'est dans cet écart que se loge le temps, le temps créateur d'une différence, créateur d'une information, d'un changement de registre. Si les particules élémentaires restituent de manière très élémentaire ce qu'elles ont reçu, plus on monte dans l'échelle du vivant plus le rendu est complexe, différé, complexifié et inattendu. »¹

Nous sommes des « appareils à différer le temps » et « cette petite faculté que nous avons de différer, suppose la faculté de percevoir en nous-même la différence entre deux points de vue : le point de vue de celui que je suis quand je reçois et de celui que je suis quand je donne. » C'est ce qui me permet de me percevoir « moi-même comme un autre ». Nous pouvons dès lors nous représenter l'autre, le point de vue de l'autre et « il n'y a de temps que parce qu'il y a plusieurs points de vue sur le temps, le temps fait en moi de la place pour le point de vue de l'autre et l'autre fait en moi de la place pour le temps. »² Ce « différer » ouvre alors au « rendre » de nos maximes la possibilité du nouveau.

Abel en tire l'idée de *gratitude*, qu'il convient d'avoir face à ce don, et l'*envie de différer*, car si je diffère « j'augmente ma surface temporelle, ma capacité à tenir plusieurs points de vue ; je peux recevoir davantage d'informations et en donner davantage, je peux recevoir de plus en plus et donner de plus en plus. J'augmente ma temporalité et ma capacité temporelle en augmentant ma capacité à avoir un passé et un futur, un reçu et un donné, j'augmente la largeur de ma présence au monde ». L'on a vu plus haut dans la lecture qu'Abel fait du temps chez Lyotard qu'il partageait avec lui l'horreur du temps d'aujourd'hui, jugé inhumain. C'est qu'il y a « une limite à l'augmentation, une limite au nombre de connexions, une limite à ma volonté de jouer tous les jeux, à tout recevoir, à tout comprendre, à tout sentir, à tout goûter et en même temps à agir sur tout, à parler de tous les sujets »³. Il en tire une brève éthique du temps, articulée autour de trois grandes figures : le temps du commencer, qu'il rattache à la promesse que lance toute initiative et qui « élargit le présent » ; celui du maintenir, du tenir et du persévérer, qu'il associe au besoin de raconter et de « tenir des intrigues », de s'inscrire dans une histoire ; enfin, celui du finir, pour achever, qui relève du pardon et de l'oubli⁴.

Cette idée du différé permet d'accepter l'idée que nous ne sommes pas dans le même monde et justifie un « travail d'anachronisme actif » qui vise à « nous rendre contemporains, par une intrigue ou une configuration qui nous permet de revenir ensemble au monde. »⁵ Cette envie de différer

¹ ABEL [APNT].

² ABEL [APNT].

³ ABEL [APNT].

⁴ « Quand le malheur passé ne passe pas, et dans la mesure où même les promesses de bonheur non accomplies deviennent des malheurs, il faut pouvoir se délivrer du malheur présent, du malheur perdu, mais aussi du bonheur perdu, et cette faculté de se délier de ce qui est irréversible et irréparable relève de l'oubli, ou plutôt de cette manière de se souvenir et de dire telle que l'oubli devient possible : le pardon. Le pardon c'est d'abord renoncer au rêve de toute puissance magique qui voudrait abolir le passé : on ne peut changer le passé, revenir en arrière, le temps ne peut être changé. Ou bien encore le pardon c'est renoncer au rêve qui voudrait faire en sorte que tout le monde ait les mêmes souvenirs, la même mémoire, soit dans le même temps : c'est impossible, il y a obligatoirement un décalage, un conflit des mémoires. » (ABEL [APNT]). « Le pardon échappe en effet au droit aussi bien par sa logique que par sa finalité. D'un point de vue, qu'on peut dire épistémologique, il relève d'une économie du don, en vertu de la logique de surabondance qui l'articule et qu'il faut bien opposer à la logique d'équivalence présidant à la justice ; à cet égard le pardon est une valeur non seulement supra-juridique mais supra-éthique. Mais il n'échappe pas moins au droit par sa finalité. » (RICŒUR [LJ1], p. 206).

⁵ ABEL [ANAC]. « C'est comme s'il fallait désynchroniser, ou laisser se désynchroniser, se désebrayer en quelque sorte, sortir du monde par le rêve ou la fiction, pour accéder à ou réembrayer sur une

qui ouvre la possibilité d'un partage non par le temps lui-même, mais par sa retenue est aussi géniale que contre-intuitive. Il ne s'agit plus de suspendre le temps pour que nous retrouvions ensemble dans ce temps suspendu, il s'agit à l'inverse d'affirmer sa confiance en la confiance de l'autre et de prendre le temps de différer pour mieux « rendre » ce qui nous a été donné.

Une telle règle pourrait prétendre à être une maxime universelle et s'inscrire dans celle qui nous enjoint à apprendre ensemble. Elle en accentue toutefois la prise de risque. De plus, sa traduction dans les trois grandes figures du commencer, du maintenir et du finir posent d'autres questions. La décision de « prendre l'initiative » est-elle, toujours et pour tous, la réponse rationnelle à ce que nous vivons ? S'inscrire dans une histoire – l'on peut supposer qu'Abel entend par là une histoire qui ne varie pas dans le temps – est pour sa part en tension avec le radicalement nouveau, que l'on peut valoriser socialement. Enfin, le pardon et l'oubli sont des règles qui ne peuvent pas être systématiques. Qui en dira le champ ? Un travail resterait donc à conduire autour de cette première piste ouverte par Abel.

Savoir prendre

La seconde piste de travail que propose Abel est aussi riche que la « brève éthique du temps » : c'est « l'éthique de la prise », « l'éthique de la flibuste ». Il n'est plus seulement question de savoir donner, il faut également savoir prendre.

Il n'est plus réellement possible de penser la société sans que l'individu la constitue. Il serait vain de lutter contre cette idéologie qui domine et qui s'est construite depuis plusieurs siècles en occident, les philosophies de l'histoire et la perspective marxiste consistant de fait une parenthèse assez courte. Mais l'idée d'individu reste à préciser et les visions rousseauiste et kantienne, libertaire, libertariennes, communautaristes (la liste est infinie) ou encore simplement libérale de l'individu sont de fait très différentes. Monade, entrepreneur de soi-même, frère, ami, citoyen... Même sous la contrainte de la catégorie de l'individu et de sa liberté, il existe de nombreuses façons de penser le monde et son organisation sociale.¹ Chacune est le fruit d'une configuration historique. Nous avons précédemment discuté l'émergence de la pensée « libérale » en réaction à la Terreur de la Révolution française et se précisant conjointement avec la révolution industrielle.

Abel, pour sa part, relate l'histoire méconnue de ceux qui prirent le large et devinrent pirates : « Au commencement, il n'était soufflé mot de la domination de l'espèce humaine sur les autres. Mais, dans leur égoïsme, certains imaginèrent d'instituer qu'un homme enseigne et commande à un autre. Et il advint que la terre se hérissa de haies et de clôtures du fait de ceux qui enseignent et gouvernent ; des autres, on fit des esclaves. Et cette terre où la création avait entreposé des richesses communes à tous, la voici achetée et vendue. »² Et c'est avec [un] idéal que de nombreux dissidents, levellers, diggers, ranters, ou quakers, préférèrent rejoindre la flibuste et la piraterie, pour établir une société libre et sans clôture. C'est que sur l'océan il n'y a plus ni roi ni pape, on est seul avec Dieu, on a tout quitté. »³ A partir de cette expérience, Abel définit ce qui pourrait être

resynchronisation supérieure, dans un déplacement par lequel on éprouve des contemporanéités insoupçonnées. » (*ibid.*).

¹ ABEL [RDH].

² Abel cite Gerrard Winstanley [1609-1676], théoricien d'un communisme chrétien et fondateur des « diggers ».

³ Olivier ABEL (2010) : « Pour une éthique de la prédation », *Vacarme*, dorénavant [PUEP] : « La gratuité : une revendication gloutonne, irresponsable et égoïste d'individus jouisseurs et autocentrés ? Pourtant, si on la rapporte à l'une de ses origines, celles des dissidents anglais, la contestation de l'appropriation du monde semble tout le contraire : elle n'affirme le droit à prendre que sur la certitude de ne rien posséder ; et elle se fonde sur l'élan d'une illimitation du monde. Pour comprendre les débats d'aujourd'hui, et pour éviter à la

une « économie de la prise » : tout ce qui s'offre à notre prise est à prendre, nous prenons à plusieurs et l'alliance est « prise mutuelle » car nous dépendons les uns des autres dans cette aventure, chacun ayant une emprise sur l'autre¹, et puis il y a Dieu, l'océan, et « l'obligation de ne pas tout prendre, ne pas trop prélever » : « la sagesse immémoriale des prédateurs. »² Abel rapproche cet univers de la flibuste au monde d'aujourd'hui, où tout serait gratuit : « Si tout est gratuit, il faut en laisser pour les autres, faire en sorte qu'il puisse toujours y en avoir pour tout le monde. La gratuité, si elle suppose la gratitude, implique la solidarité. »³

L'individu libre dans un tel univers pourrait ressembler au discours libéral multiculturaliste le plus irénique (« le bateau pirate c'est l'utopie multireligieuse et multiraciale d'une libre adhésion »). Mais voilà, la possibilité de rompre le contrat n'existe pas de fait dans nos sociétés, contrairement aux alliances pirates (« Mais la règle des règles reste le droit de partir : après la bataille, un pirate peut toujours quitter librement son équipage en demandant sa part du butin. »⁴). Aujourd'hui, l'idée de sortir du jeu est quasiment inaccessible. Les plus fragiles n'ont aucune perspective en dehors de notre société : « Et si la grande question politique moderne avait été « comment rester ensemble » alors qu'on peut toujours partir pour contracter une nouvelle alliance, la question aujourd'hui est au contraire comment refaire vraiment place au conflit et à l'accord alors que l'on est de toute façon obligés de cohabiter. »⁵

Abel décline ce que pourrait être une « éthique de la prise », car si nous voulons « dénoncer des « prises » illégitimes, il nous faut d'abord penser une éthique de la prise, une légitimité de la prise dans sa visée du bon. »⁶ Il y a d'abord « le courage de prendre » (« c'est-à-dire le courage de désirer, d'essayer, de chercher, d'explorer – et d'augmenter nos capacités à saisir, à prendre, à goûter, à capter, à comprendre ») mais aussi le courage de reconnaître ce qu'il nous est « vital de prendre », « en deçà des prises que nous cueillons et des attachements libres que nous choisissons ». « Le

prodigalité de se renverser en pillage, un bref voyage avec les flibustiers. » (*ibid.*). Voir également Olivier ABEL (2009) : « Essai sur la prise. Anthropologie de la flibuste et théologie radicale protestante », *Esprit*, dorénavant [ESLP], et Olivier ABEL (2009) : « L'océan, le puritain, le pirate », *Esprit*, dorénavant [OPP].

¹ « Les individus cependant sont ainsi déliés pour contracter des alliances nouvelles, de libres alliances : le droit de partir est la condition du pouvoir de se lier. Et la grande question politique deviendra alors peu à peu « comment rester ensemble » alors qu'on peut toujours partir, se délier. » (ABEL [OPP]).

² « On n'est plus dans une économie de l'échange, ni même du don, mais de la « prise ». Il y a la providence de tout ce qui nous est offert à notre prise, et la chance, cela s'attrape. Il y a l'engagement et l'alliance comme prise mutuelle, un pacte d'autant plus solide qu'il consiste dans une emprise de l'un sur l'autre. Il y a enfin tout ce qui échappe à la prise, l'océan, Dieu – et l'obligation de « ne pas » tout prendre, de ne pas trop prélever, est ici la sagesse immémoriale des prédateurs. » (ABEL [PUJP]).

³ ABEL [PUJP].

⁴ ABEL [OPP]. « Mais il est important de pointer que dans cette théologie la liberté de partir, de quitter, de rompre, est corrélative et solidaire d'une liberté de prendre part, de refaire pacte et alliance, d'un droit de participer, et c'est ici le cœur des philosophies politiques du contrat. Les individus cependant sont ainsi déliés pour contracter des alliances nouvelles, des libres alliances : le droit de partir n'est que la condition du pouvoir de se lier, du devoir de refaire le pacte fondateur. » (ABEL [ESLP]).

⁵ Abel [ESLP]. « Cette philosophie politique du contrat électif est très importante dans le protestantisme : il y a pour chacun un droit de rompre qui contrebalance le conformisme. Enfin, la prédestination représente le troisième élément important : l'homme – individu ordinaire, aussi bien que prêtre ou roi – ne peut juger du salut de quelqu'un et ne doit pas s'en soucier ; il existe une réserve inaliénable, un voile d'ignorance qui ne sera levé qu'au jour du jugement. » (Olivier ABEL, Pierre MANENT et Paul VALADIER (2001) : « Les démocraties libérales : des lieux difficiles pour les religions ? Table ronde avec Olivier Abel, Pierre Manent et Paul Valadier », *Revue Projet*, dorénavant [LDPR]).

⁶ ABEL [ESLP].

courage de prendre, c'est le courage de « tenir à... », de montrer ce à quoi l'on tient. Ce qui oriente cette éthique est donc à la fois l'exploration du monde, la curiosité, l'ingéniosité, mais aussi l'exploration de soi, de nos désirs, de nos capacités et de nos limites. Et de le faire à plusieurs, en s'y encourageant mutuellement »¹.

Abel poursuit, articulant le « prendre place » et le « laisser place », le « lâcher prise » avec la « prise », pour mieux aboutir sur ce qui nous est donné et ce que l'on abandonne : « C'est dans ce sentiment de gratitude que la prise se perd. Elle s'efface alors dans la reconnaissance de tout ce qui lui échappe. »²

Il nous semble nécessaire d'ajouter à cette éthique pirate la prise de risque et la nécessaire exposition de soi. De ce que nous comprenons de ces vies choisies, le risque que représentait l'océan, comme celui de la prise elle-même, ou de ses conséquences d'être hors-la-loi, était particulièrement élevé et engageait la survie-même de ces pirates. Il nous faudra approfondir ce point qui construit une éthique de la démesure, même si la « sagesse immémoriale des prédateurs » que pose Abel tempère ce point. D'ailleurs, la démesure n'est pas incompatible avec la mesure des risques, puisque c'est le critère lui-même qui est en cause, non l'absence de raison. Ce qui est sûr, c'est que nous sommes loin de la « petite éthique » que propose Ricœur, ou, pour le moins, de la lecture qu'il en fait lui-même. Comme nous le verrons, il n'y a pas tant d'incompatibilité que choix de vie.

L'honneur, un concept récalcitrant.

L'honneur reste une vertu délicate à traiter, du fait des relents aristocrates et réactionnaires qui l'entourent. Il est difficilement conceptualisé et l'on a plus recours à lui pour expliquer qu'on ne l'explique. C'est ainsi que l'on utilise le terme en sociologie pour parler des pratiques du potlatch³, ou de celles des Kabyles, ou de la vendetta corse. Bouvier analyse pourquoi il est difficile d'intégrer l'honneur dans le paradigme dominant en sociologie de la décision rationnelle⁴. Il explore en

¹ « Cela suppose d'accepter de partager le vouloir de l'autre, d'offrir pour que l'autre puisse prendre. On ne peut prendre sans offrir, c'est-à-dire sans laisser pour d'autres. Justement parce qu'on sait qu'on prend, parce qu'on a perdu l'innocence de croire qu'on ne prend rien, on sait qu'on peut porter tort de façon déloyale, qu'on peut prendre sans laisser à l'autre de contre-prise, qu'il y a des manières de prendre violentes, fourbes, soustraites à toute mutualité. » (ABEL [ESLP]).

² « Enfin une éthique de la prise s'achève dans la sagesse de ne pas tout prendre, d'en laisser, de laisser place pour les autres, tout autant qu'on a eu le courage de prendre place. La faculté de capter, d'attraper, est indissociable de la faculté de se détacher, de laisser, de lâcher prise. Elles ne se comprennent que conjointement – comment demander de lâcher prise à quelqu'un qui n'a jamais rien pris, ou qui n'a jamais pris conscience de ce qu'il prenait ? Cela touche à la faculté de perdre, de donner avant qu'on vous prenne, à la déperdition, qui fait grâce comme il nous a été fait grâce. Il y a des choses sur lesquelles on ne peut porter la main. L'axe actif de prendre et de donner, qui fait la justice des échanges, est ici débordé par l'amplitude de ce qu'on reçoit et de ce qu'on perd, qu'on le veuille ou non, et qui excède toute justice. » (ABEL [ESLP]).

³ Chez Mauss, par exemple, l'honneur apparaît au cœur de la logique du don, avec la fameuse triple obligation, de donner, de recevoir et de rendre, « également liée à une compétition à base de recherche de prestige ou de défense de l'honneur » selon les termes de Bouvier qui cite Mauss, dans *l'Essai sur le don* : « deux éléments essentiels du potlatch proprement dit sont nettement attestés : celui de l'honneur, du prestige, du « mana » que confère la richesse, et celui de l'obligation absolue de rendre ces dons sous peine de perdre ce « mana », cette autorité » et qui fait remarquer que « c'est Pitt-Rivers qui attire l'attention sur ce passage pour rappeler que Mauss traduit lui-même parfois « mana » par honneur (*Anthropologie de l'honneur*, 1983). » (Alban BOUVIER, *Le problème de l'unification des théories en sociologie. Un exemple : choix rationnel et logiques de l'honneur*. Cahier d'épistémologie, dorénavant [CRLH]).

⁴ BOUVIER [CRLH].

particulier dans quelle mesure le « sens de l'honneur » ne serait pas un masque pour cacher des fondements plus standards aux comportements. Il s'appuie pour cela sur l'analyse de Bourdieu dans un de ses premiers articles (*Le sens de l'honneur*) consacré à la société Kabyle, pour qui : « On joue toujours à la fois dans le registre de l'intérêt qui ne s'avoue pas et de l'honneur qui se proclame. »¹

Pourtant, comme Bouvier le constate, la recherche de la satisfaction individuelle est une idée récente et la gloire et l'honneur étaient auparavant des moteurs essentiels. La canalisation / confiscation de la violence a conduit à interioriser le sentiment de l'honneur. Et l'humiliation que dénonce Abel renvoie sans doute à ce sentiment qu'il nous faut contenir. Pettit fait ce lien, nous l'avons déjà vu, entre honneur et humiliation, insistant sur le fait que la liberté comme non interférence, parce qu'elle ne se préoccupe pas de la domination, entraîne l'humiliation et la disparition dans les sociétés libérales de l'honneur². Il nous faut également noter l'approche de Nisbett et Cohen, que nous ne retenons pas, qui étudient les « cultures de l'honneur », qui seraient plus présentes selon eux dans les pays à l'économie pastorale, où la présence de troupeaux facilement détournés nécessite de se faire une réputation de réaction violente à tout vol³. Dans cette vision, l'honneur est une construction sociale émergente propre à un équilibre sociétal donné. Ce qui a donné lieu à des débats plus sur la dimension « antiréaliste » de l'approche (la morale ne préexiste pas aux constructions de l'esprit) que sur le concept d'honneur lui-même⁴.

Bouvier étudie deux travaux récents sur la *logique de l'honneur*. Iribarne⁵ montre la différence majeure entre la culture française, où la logique de l'honneur perdure, et des cultures contractualistes ou consensuelles (au Etats-Unis et aux Pays-Bas notamment), tandis que Lepoutre⁶ analyse le comportement de jeunes de banlieue. L'honneur serait ici la valeur d'une personne, à ses propres yeux et au regard de ceux qui constituent pour elle la société.

Nous ne pensons pas qu'il faille réduire l'honneur à la défense de sa réputation, sauf à définir cette dernière de manière très spécifique. Dans une version affadie, la question est de se rendre prévisible pour faciliter l'apprentissage des autres. Dans la version chevaleresque, il s'agit d'être prévisible dans certaines situations qui sont celles qui engagent les questions éthiques socialement reconnues comme telles. Parmi celles-ci se trouve le fait de « défendre son honneur » lorsqu'il est

¹ Bouvier cite Bourdieu (BOUVIER [CRLH]).

² Pettit définit l'absence d'humiliation comme le fait « d'être quelqu'un », « enjoying a voice, and being given an ear ». La liberté comme non domination entraîne selon Pettit une institutionnalisation du respect de soi, qui va alors avec l'idée d'honneur (PETTIT [FWH]). Ne faut-il pas toutefois considérer l'honneur autrement que « défensivement » ?

³ Dov COHEN and Richard E. NISBETT (1994): "Self-protection and the culture of honor: Explaining southern violence", *Personality and Social Psychology Bulletin*, dorénavant [SPCH]. A noter que ces conclusions ne coïncident pas vraiment avec l'étude du pastorat chez Foucault dans *Sécurité, Territoire et Population* (Michel FOUCAULT (1978) : *Sécurité, territoire, population*, Cours au Collège de France (1977-1978), Éditions de l'École des Hautes Etudes, Gallimard, Seuil, dorénavant [STP]).

⁴ Les travaux de Cohen et Nisbett ont été largement commentés et critiqués, par exemple par Demetriou (Demetriou DAN (2014): « What should realists say about honor cultures? », *Ethical Theory and Moral Practice*, dorénavant [WRHC]).

⁵ Philippe D'IRIBARNE, *La logique de l'honneur*, Paris, Seuil. Iribarne s'appuie sur des études d'entreprises et montre comment la logique de l'honneur permet de comprendre certaines spécificités françaises.

⁶ David LEPOUTRE (1997) : *Cœur de banlieue. Codes, rites et langages*, Odile Jacob, dorénavant [CDB]. Ce dernier s'appuie sur les travaux de Pitt-Rivers qui rapproche les pratiques de la *street-corner society* (les gangs de Chicago des années 30-40) des pratiques de sociétés « primitives » régies par l'honneur. Il fait surtout durant deux ans un travail d'enquête au plus près de jeunes d'une cité.

terni. Ces comportements présentent quelques caractéristiques, en particulier « le but de la bataille pour son honneur n'est pas (...) de déshonorer l'autre (le duel dans les sociétés occidentales en est un exemple type). En principe, après le duel, l'honneur doit être sauf *des deux côtés*. »¹ Pour ce qui nous concerne, la généralisation doit être faite jusqu'à s'opposer à toute lecture de l'honneur qui serait recherche d'une « distinction », qui transparait dans une version élitiste de la chevalerie, et qui n'est à nos yeux qu'une « conformité » à un code qui vise l'universalité.

Appiah offre une analyse où « l'honneur ne signifie pas seulement se soucier d'être estimé, mais aussi d'être *digne* d'estime. »² Il a étudié le rôle des codes d'honneur dans le progrès moral. Pour lui, les « révolutions morales » ne sont pas le fait d'un jugement moral qui aurait changé mais de la disqualification de certaines pratiques parce qu'elles sont devenues méprisables, ou, peut-être pire, ridicules – le sens de l'honneur obligeant alors à les abandonner. Ce qu'il faut noter dans cette thèse, c'est qu'Appiah pose l'honneur comme non réductible à la morale, mais central dans l'articulation entre l'individu et le collectif. Cette articulation a lieu par le respect de soi et le respect accordé par les autres, ou reconnaissance, dans le cadre endogène de pratiques jugées socialement estimables. « L'honneur rend l'intégrité publique »³ et contribue à cette articulation. Respect de soi et respect/reconnaissance « sont clairement des biens humains cruciaux, qui contribuent à l'*eudaimonia* et nous aident à vivre bien. »⁴ Au total, pour Appiah, « avoir de l'honneur signifie avoir droit au respect. »⁵ Le *code d'honneur* définit alors « comment les individus ayant certaines identités peuvent jouir du droit au respect, comment ils peuvent le perdre, et comment avoir et perdre l'honneur modifie la façon dont ces individus sont traités. »⁶ Dans ce cadre, l'identité est associée à des comportements précis, et le code peut réunir des identités différentes. Au sein de ce « monde de l'honneur », les attentes comportementales sur les points relevant du code sont totales dès lors que les individus prétendent à une telle appartenance.

Pour Appiah, l'honneur n'est pas un concept du passé, il reste parfaitement apte à transformer encore aujourd'hui des sentiments moraux d'ordres privés en normes publiques. L'idée est la suivante : l'impératif kantien repose sur « la bonne volonté » – je fais ce qui est bien parce que c'est bien. L'honneur, selon Appiah serait le moteur interne, motivé par le souci de défendre mon droit au respect, pour faire ce qui est bien. Avec notre vocabulaire, Appiah fait jouer à l'honneur le mécanisme permettant la décentralisation de l'idée de bien, les règles morales, par l'internalisation de cette règle au niveau de chaque individu respectant le code d'honneur. Notre compréhension modifie dès lors la proposition d'Appiah et suggère que l'honneur, plutôt que transformer des sentiments moraux d'ordres privés en normes publiques, actualise localement une norme publique via des sentiments d'ordres privés : pour Appiah, l'abandon de certaines pratiques pour ces raisons privées modifiera en retour la norme publique. Appiah ne veut toutefois pas pour autant dire que les hommes d'honneur ont une vision purement instrumentale de l'honneur, laissant entendre

¹ BOUVIER [CRLH].

² Kwame Anthony APPIAH (2012) : *Le code d'honneur. Comment adviennent les révolutions morales*, Gallimard, dorénavant [LCDH], p. 217. « Le sens de l'honneur motive les individus à bien agir, que quiconque les observe ou pas, parce que les personnes honorables se soucient d'être dignes de respect et non pas simplement d'être respectées. » (*ibid.* p. 231). A noter également, parmi les autres traits que met en exergue Appiah : le lien fort qui lie l'honneur à la violence et la valeur pratique d'un code d'honneur dans une société qui permet de ne pas – en théorie – avoir à « garder les gardiens » (thème développé par Brennan et Pettit dans leur « économie de l'estime »).

³ APPIAH [LCDH], p. 197.

⁴ APPIAH [LCDH], p. 17.

⁵ APPIAH [LCDH], p.193.

⁶ APPIAH [LCDH], p.194.

qu'une recherche d'intérêt motiverait un comportement honorable. Pour lui, ce sentiment ne relève pas du calcul.¹

Si l'on donne sa parole lorsqu'on promet, avoir de l'honneur signifie en particulier être « de parole » et « être », à prolonger l'idée d'Appiah, ne se limiterait pas à « être publiquement », mais à l'intérioriser jusqu'à ce que cela ne relève plus d'une décision rationnelle. L'honneur serait d'une certaine façon la reconnaissance au plus intime de soi du pacte qui nous lie, sans qu'il soit besoin de signer un quelconque contrat. Une telle lecture présente un grand intérêt pour toute philosophie qui prétend au pluralisme, en particulier celles qui se réclament libertaires. Car l'honneur touche d'une certaine façon à tout ce qui a éthiquement de l'importance au sein d'une société, mais uniquement à ce qui a une telle importance. Là nous nous séparons clairement d'Appiah pour qui l'honneur et la morale peuvent s'opposer – comme dans les meurtres d'honneur. Pour nous, de telles oppositions relèvent d'oppositions *entre* morales et non de l'opposition entre un code d'honneur et *sa* morale de référence. Ainsi peuvent apparaître des points de partages sur ce qui est ou n'est pas acceptable dans le vivre-ensemble, en laissant ouvert des points de vue radicalement différents sur le reste. Bien sûr, l'on est encore à mi-chemin si on ne spécifie pas ces points éthiques, mais, dans notre lecture, être une femme ou un homme d'honneur serait finalement la définition de l'idéaltype du citoyen.

Dans cette perspective, l'institutionnalisation de la promesse dans le Droit est l'aveu d'impuissance à être une société d'honneur. En ce sens, nous nous écartons significativement de Ricoeur qui se laisse selon nous trop séduire par le Droit et voit ce dernier comme principe nous rendant « responsables ».² S'il est une éthique à défendre au-delà de la raison, c'est bien celle de reconnaître en soi les règles et se sentir responsable sans nécessiter l'insertion de celles-ci dans le Droit. D'ailleurs, pour Ricoeur, l'engagement relève de la morale et évite le Droit³. Ce qui jamais n'empêchera de se souvenir de l'endogénéité et donc de la contingence de ce qui est estimable.

¹ « De façon générale, nous autres, humains, nous réagissons au respect et au mépris non pour des raisons instrumentales, mais parce que nous ne pouvons pas nous en empêcher. » (APPIAH [LCDH], p. 202).

² « (L'exemple de la promesse) L'autre y est impliqué de multiples façons : comme bénéficiaire, comme témoin, comme juge, et plus fondamentalement comme celui qui, en comptant sur moi, sur ma capacité à tenir parole, m'appelle à la responsabilité, me rend responsable. C'est dans cette structure de confiance que s'intercale le lien social institué par les contrats, les pactes de toutes sortes, qui donnent une structure juridique à l'échange des paroles données. Que les pactes doivent être observés, ce principe constitue une règle de reconnaissance qui dépasse le face-à-face de la promesse de personne à personne. (...) Le vis-à-vis n'est plus toi, mais le tiers que désigne de façon remarquable le pronom chacun, pronom impersonnel, mais non anonyme. » (RICOEUR [LJ1], p. 37).

³ « Il faut donc arriver par là. Par ces deux façons pour les choses d'arriver, arriver par la poussée des choses, arriver par le jaillissement de la spontanéité libre. (...) Telle est la racine : la capacité originaire d'initiative. D'elle découle l'idée d'imputabilité (chez Kant). » C'est seulement en faisant le lien entre liberté et loi que « liberté et imputabilité coïncident. » (RICOEUR [LJ1], pp. 48-49). Mais dès lors, l'imputabilité devient un concept moral et la responsabilité va de pair. Ricoeur étudie les tentatives pour « démoraliser » ces concepts. Il s'attarde ainsi sur le principe d'*ascription* de Strawson, qui « a le mérite d'ouvrir une investigation moralement neutre de l'agir. » (*ibid.* p. 54). La théorie de l'action dans la philosophie analytique sépare l'action en tant qu'événement public et ses intentions et motifs en tant qu'événements privés, permettant ainsi de remonter « à l'agent, comme à celui qui peut » (*ibid.*, p. 55). Pourtant, d'une certaine manière, son travail de recherche aboutit « à l'assurance qui s'attache au phénomène du « je peux », l'attestation indéracinable que porte lui-même l'homme capable. » (*ibid.*, p. 57). « La question qui parle ? est assurément la plus primitive, dans la mesure où toutes les autres impliquent l'usage du langage. Seul quelqu'un capable de se désigner lui-même comme l'auteur de ses énonciations peut donner une réponse à cette question. (...) »

Certes la prétention à l'honneur ouvre à la raillerie. Marcel en faisait implicitement la critique en alertant sur l'arrogance de tout engagement. Pour lui, sans « disponibilité » la promesse est un leurre et il ne faut pas s'engager, « sous peine que la fidélité ne soit que l'insupportable prétention de l'orgueil. »¹ C'est que l'idée de constance de soi pose des difficultés, au-delà peut-être de la fragilité de l'identité narrative que nous avons traitée dans le chapitre sur *l'équivoque*. La fidélité à soi – l'authenticité – passant par l'écriture de soi à un moment donné n'implique aucunement le maintien de soi, aussi sincères serions-nous. La promesse de soi est alors un enjeu instrumental (ne pas décevoir les prévisions des autres) mais aucunement une contrainte ontologique.

Une façon de se contraindre à tenir sa promesse est de rendre public ce qu'on est. Ainsi compris, « L'expression [« espace public d'apparition »] prolonge un thème venu des Lumières, celui de « publicité », au sens de mise à jour, sans contrainte ni dissimulation, de tout le réseau d'allégeances au sein duquel chaque vie humaine déploie sa brève histoire. »² Si nous résistons quelque peu à l'allégorie arendtienne de la liberté, nous voilà face au pire mécanisme du totalitarisme de la transparence totale, contre lequel Abel réclame le droit de se retirer et non plus l'obligation d'apparaître sans cesse³.

Pour revenir à l'honneur qui intérioriserait la norme publique, au sens le plus hétéronome qui soit, il nous faut noter deux points. D'une part, il y a dans l'honneur une outrance de la logique narrative. La poésie épique qui raconte l'histoire ne peut que se féliciter des thèmes que l'honneur met en exergue, simplement parce qu'ils sont mécaniquement ceux qui dramatisent l'intrigue. L'un des thèmes qui semble valoir pour toutes les époques, est celui de l'exercice de sa liberté. Celui qui parle, celui qui agit, voilà le héros. Celui qui prend le risque de s'exposer, par la parole ou par les armes, celui qui prend le risque de s'en remettre au « destin ». Si l'identité narrative joue bien le rôle de constitution de soi et d'articulation de cette constitution avec celle du social, alors, toutes les voix doivent pour nous être dignes de l'épopée, aussi loin seraient-elles au fin fond des confins.

D'autre part, nous avons déjà indiqué que l'identité narrative, comme toute histoire, intègre en son sein des *lois*, et en particulier des « normes publiques ». Pour nous, une histoire a une composante temporelle et une composante éthique, qui la structurent autant qu'elle les dévoile. Refuser l'idée d'honneur sous prétexte de l'hétéronomie qu'elle implique revient à contester cette hétéronomie et le cadre ontogénétique qui est, en particulier, le nôtre.

Pour finir, l'honneur comme catégorie ouvre à l'esthétique. Le chevaleresque ne serait finalement que le lien entre éthique et esthétique, ce qui constitue la poésie épique lorsqu'elle structure l'histoire collective.

C'est de la même façon que se pose la seconde question en qui ? : Qui est l'auteur de telle action ? » (*ibid.*, p. 30).

¹ RICŒUR [LEC2], p. 69.

² RICŒUR [LJ1], p. 37.

³ « [réorganiser l'ensemble du tissu social (citoyenneté, cité, urbanité, etc.)] suppose de donner à chacun le droit et les moyens de paraître dans divers espaces publics ou communs, où diversement il puisse montrer « qui » il est, de quoi il est capable, et simplement interpréter le fait qu'il existe. Cela suppose aussi de donner à chacun le droit de disparaître, de se retirer, c'est-à-dire d'abord un habitat qui ne soit pas précaire, mais aussi un voile d'ignorance qui protège son intimité, sa réputation, etc. C'est une bonne définition de la cité que nous voudrions. » (ABEL [URV]).

Une approche positive en vue d'un gouvernement de soi et des autres possible.

Je vis depuis l'enfance avec des convictions qui se sont imposées à moi comme des évidences physiques et que l'analyse intellectuelle comme la vie professionnelle n'ont jamais pu faire disparaître : 1/ Il y a dans ce monde des séparations fortes et douloureuses entre des nantis et des démunis. Le fonctionnement du monde affaiblit plus encore certains de ces derniers, fait rêver et exploite d'autres, se joue des nantis, certains y trouvant un rôle à jouer, d'autres s'y perdant. 2/ L'idéologie dominante nous montre faussement les individus comme des monades dont la pleine réalisation relève d'une stratégie individuelle forcément au détriment des autres.

Le constat que fait Abel et le conseil qu'il formule, « nous avons assez transformé le monde, il s'agit de l'interpréter ensemble, d'y cohabiter »¹, n'est pas pour lui synonyme de renoncement. La tâche à accomplir pour réellement « cohabiter » est en effet déjà démesurée ! Pourtant, il n'y a pas une telle alternative dans notre perspective, car, selon nous, tout travail de nos simples représentations induit une transformation du monde. Il n'y a pas de pouvoir neutre, pas d'Etat neutre, pas de citoyen neutre. Il faut alors définir positivement le cadre qui est le nôtre pour ensuite aborder la question normative. Notre travail vise 1/ à réduire le plus possible la mauvaise compréhension du monde qui peut être à l'origine de décisions politiques malvenues ; 2/ à proposer des décisions politiques allant dans le sens d'une réduction des souffrances et des injustices. Le tout en assumant la part de conviction et d'éthique personnelle que la simple analyse de la raison ne justifie peut-être pas.

Pour aller plus loin dans l'élaboration de règles pour vivre-ensemble, il est ainsi nécessaire de prendre en considération la société telle qu'elle est et telle qu'elle *fonctionne* dans sa dynamique collective ; c'est ce que l'on peut appeler une vision *positive* de la société à partir de laquelle des règles normatives pourront être visées.

Cette société, dans notre approche, repose sur des mécanismes dynamiques d'élaboration de l'opinion qui peuvent être pensés statistiquement. Les inquiétudes aujourd'hui liées à la collecte d'information et au contrôle potentiel qu'elle permet sont exacerbées par les nouvelles possibilités informatiques. Ces questions ne sont pas nouvelles, elles renvoient à la peur de l'indifférenciation statistique (« je ne suis pas un numéro ! ») et à une prévisibilité qui nous rappelle trop directement l'absence de liberté. Nous y revenons au *Chapitre 18*. Nous ne voulons pas céder à cette vision et gardons un espoir politique. A cette fin, dans les chapitres suivants, nous montrons comment l'impératif catégorique se décline effectivement dans les maximes présentées ci-dessus. Il y aurait alors un sens à vouloir partager le temps et constituer un *nous*, et, ainsi, faire en sorte que l'orientation politique de notre société permette une gouvernamentalité visant l'actualisation de ces idées.

Ce qui nous constitue

La dynamique de classe

Notre cadre permet d'intégrer des concepts comme l'*habitat* ou l'*habitus* de Bourdieu, ainsi que la notion de *classe sociale*. Il existe en effet des déterminants que l'on peut qualifier de structurels, parce qu'ils sont hérités d'une certaine façon, parce qu'ils structurent de façon voisine les représentations d'un groupe de personnes. Ces structures sont dynamiques mais les événements

¹ Olivier ABEL (2000) : « Sur quoi peut-on fonder une espérance en politique ? », *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, dorénavant [FEEP].

qui sont susceptibles de les faire se modifier ont pour la plupart des impacts marginaux. La réécriture des histoires conserve chaque fois l'essentiel de leur configuration d'avant l'événement.

L'on peut donc penser en termes de classes sans donner à celles-ci une *agency* comme le marxisme le fait, mais en observant la dynamique des éléments structurels qui la définissent et donc, si l'on change de point de vue, la déterminent. Les *membres* d'une telle classe ne le sont qu'en termes statistiques de proximité les uns avec les autres. Ils partagent une *histoire commune* (au sein de *mes* représentations) au sens où les *poids* de certains facteurs sont pour eux plus importants que pour d'autres. Au détour d'un événement majeur pour l'un d'entre eux, il peut *s'écarter* du groupe jusqu'à un point tel qu'il sera (toujours au sein de mes représentations – je ne peux pas savoir a priori comment cela se passe de son point de vue) plutôt rattaché à une autre classe.

La structure narrative des facteurs eux-mêmes permet de raconter une histoire – expliciter des liens de causalité ou de quasi-causalité – sur leur dynamique et donc de *faire de l'histoire* à propos de la société. L'analyse dialectique de cette dynamique y est naturelle du fait même de l'endogénéité de ces facteurs : le renforcement d'un facteur (de son poids dans la représentation d'une tendance sociale) suscite le plus souvent son éclatement en différents facteurs permettant d'exprimer les divergences au sein de cette tendance ; la disparition d'un facteur clef suscite le passage au premier plan d'un autre ; la compréhension de ces facteurs comme des *tendances structurelles* renvoie au concept de *force de rappel* en statistique¹.

Rien n'exclut toutefois a priori certaines dynamiques particulières comme une homogénéisation entraînant la disparition de facteurs qui s'avérait différenciants (c'est l'angoisse de Tocqueville et des libéraux). Ou, à l'inverse, une cristallisation dans des classes de plus en plus *séparées* (c'est l'angoisse des républicains)². De telles configurations peuvent alors être considérées comme des *risques* et il est rationnel d'envisager de *gouverner* le système pour les réduire.

Plus généralement, une telle représentation en termes de systèmes dynamiques autorise la question de sa viabilité dans le temps. Une telle question est envisageable sous l'hypothèse que le *nouveau* susceptible d'apparaître dans le *futur* reste sans grand effet sur la dynamique structurelle du système telle qu'elle est envisagée à cet instant : ce qui revient à dire qu'on pense le long terme en simulant la dynamique du système sous l'hypothèse qu'il ne se modifie pas structurellement (l'on déroule les quasi-causalités de ce socio-historique, avec évidemment toutes les variations

¹ L'idée de contre-productivité d'Illich (passé un certain stade un outil de production engendre des effets allant contre son objet initial) trouve sa place dans une représentation systémique comme celle que nous suggérons. Parmi les exemples, pensons à la voiture qui en se développant suscite des embouteillages qui font, qu'en moyenne, si l'on ajoute le temps passé à son volant et le temps passé à travailler pour acheter une voiture et son essence, et si on le compare au trajet parcouru, indique une vitesse moyenne de... 7 km/heure, i.e. la vitesse d'une marche à pied rapide. L'on peut également citer l'industrie pharmaceutique, qui, très polluante, est l'une des plus cancérigène, ou l'école, qui produit des individus éduqués mais pas des hommes libres, avec un coût de déploiement dans les pays du Sud qui n'a plus de justification.

² Dans notre perspective néanmoins, tous ces écarts sont normés, ce qui fait que toute analyse doit être d'emblée considérée en termes relatifs. Et il est difficile de ne pas imaginer en cas d'égalsation un mouvement inverse de regroupements. Une approche en termes de quantité d'information ou d'entropie laisse ainsi penser que la dynamique collective ne peut qu'accroître les divergences à partir d'une situation initiale homogène. Malgré tout, l'observation montre que nos sociétés, sur certains plans, convergent pour la plupart de leurs membres, vers une uniformisation... Peut-être cela est-il possible justement parce qu'il ne s'agit pas de tous et qu'au moins une catégorie échappe à cette uniformisation ? Ou bien parce que sur d'autres plans, les écarts se creusent ?

imaginatives qui vont avec). Le point est essentiel, car il permet de définir une cible – que l’on sait devoir évoluer, car le nouveau, *de fait*, introduira des changements dans cette dynamique.

L’analyse de risque autour de cette cible consiste alors à séparer le bruit statistique des véritables facteurs de risque qui sont les possibilités de ruptures dans la dynamique cible¹. Deux types de ruptures doivent alors être considérées : une recomposition des facteurs premiers engendrée par des déplacements rapides de faible ampleur provoquant au bout d’un moment une rupture, une catastrophe ; des ruptures liées à un seul événement majeur, bouleversant l’ensemble des représentations (telles que je me les représente).

On aimerait penser que l’explicitation – la verbalisation – de chacun à chacun des représentations que nous avons du monde qui nous entoure ne peut que rapprocher – en tendance – ces représentations les unes des autres. Même si des *écoles de pensées* vont proposer des représentations cristallisées différentes de celles d’autres écoles et que régulièrement doivent réapparaître des divergences, il est tentant d’espérer que la *variance* de ces divergences (quelle que soit la façon dont elle est définie) se réduise tendanciellement. Rien toutefois n’indique qu’il soit simple de le démontrer. Rien n’indique d’ailleurs que cela soit vrai².

Dans la modélisation que nous imaginons, trois dimensions jouent entre elles, sans compter leur démultiplication liée à la prise en compte des représentations de chacun, considéré à part entière comme *Dasein*, au même titre que *moi* modélisateur. La première dimension est celle de l’instant où l’on se place. Si le temps *se déroule*, il y a autant de *modèles* qui se succèdent et, s’il est possible de penser un méta-modèle qui décrirait l’évolution des modèles eux-mêmes, les *chocs* qui perturbent ce méta-modèle peuvent pour partie se dérouler à mon insu, ou disparaître de ma mémoire. Le modèle qui est le mien à un instant donné en revanche est une production de ma mémoire et une tentative plus ou moins aboutie de raconter mon histoire et celle du monde qui m’entoure, en prenant en considération le fait que les autres font de même et que nos interactions sont *stratégiques* au sens large. Au sein de ce modèle je peux avoir de plus une mémoire des histoires telles que je me souviens les avoir vécues ou imaginées, une historicité subjective donc qui n’est pas l’historicité qui est celle de mon identité narrative à l’instant considéré ni celle, que je peux penser, mais qui m’échappe, qui serait une historicité *objective*, si cela peut avoir un sens.

Il est également important de comprendre que la représentation de chacun, et plus encore la représentation qu’il a des représentations des autres, sont lacunaires et approximées à l’aide de simplifications que nous avons choisies d’illustrer par cette *métaphore* statistique. Ces simplifications concerneront notamment les personnes les plus *lointaines*, les *chacun* dont parle Ricœur, eux-mêmes sans doute à penser en plusieurs cercles d’éloignement, pour lesquels je ne peux imaginer des identités narratives que schématiques et typiques ; les *proches*, pour lesquels d’une façon ou d’une autre j’ai déjà échangé sur une partie du monde et pour lesquels je peux imaginer singulièrement *qui* ils sont ; les *rencontres*, avec lesquelles j’ai eu l’opportunité d’échanger sur *qui* ils sont et pour lesquelles je peux construire des histoires sophistiquées (les proches chez Abel englobent notre définition des proches et celle des rencontres) ; et enfin, ma propre histoire.

¹ C’est dans un tel cadre selon nous que peut productivement être pensée l’articulation entre utopie et idéologie, innovation et tradition, pour reprendre les catégories ricœuriennes, ou celle entre réforme et révolution, à nouveau au goût du jour grâce à la reprise par la gauche sociale-démocrate comme par une partie de la gauche libertaire, de l’approche pragmatiste de Dewey.

² Avec les mêmes arguments que ceux d’une note précédente : La réduction de la variance peut être obtenue par une uniformisation d’une grande partie au détriment d’un écart croissant de minorités résiduelles.

L'élaboration de ces représentations procède comme nous l'avons décrit dans la première partie au travers d'un va-et-vient entre la confrontation empirique et la reprise de mon identité, mais également dans ce second temps par extension/induction de situations particulières à des idéaltypes d'histoires individuelles, et par projection de ma compréhension du monde sur les histoires de chacun, venant les enrichir chaque fois et les réécrire. S'il n'est pas raisonnable d'imaginer que nous ayons à l'esprit tout au long de la journée l'ensemble de ces représentations, il est certain que nous pouvons le mobiliser, globalement ou en partie, pour répondre à notre double besoin d'identification et de décision.

Le « système »

S'il faut représenter de façon opératoire le cadre ontogénétique que nous avons dessiné dans la première partie, il est à nouveau possible d'avoir recours à la métaphore statistique. Il faut considérer à deux niveaux des systèmes dynamiques.

Le premier niveau est celui de chaque individu. Son apprentissage se fait au travers d'un va-et-vient entre l'empirique et ses représentations, dans une logique constante d'optimisation de celles-ci (c'est l'identification statistique d'un supposé *réel*) et de celui-là (c'est la recherche de la satisfaction d'un manque, ou un principe de plaisir, ou la maximisation de ses chances de survie, etc.). Ce qui nous importe est que cette double optimisation conduit chacun à s'identifier au sein d'un ensemble de *lois* (ses représentations) qui sont les éléments résumant au mieux l'ensemble de l'information statistique, et qu'on peut appeler, en référence aux techniques d'analyse des données, des *axes factoriels*¹. Ce système est dynamique au sens où toute nouvelle expérience va modifier ces axes et leur *hiérarchie* (le *poids* en termes de plausibilité que nous leur donnons²). Le plus souvent, la modification est infinitésimale et conduit à une évolution *quasi-statique* (succession d'état quasi-équilibrés). Parfois, il y a création d'un déséquilibre, rupture dans la dynamique du système au sens d'un changement dans la hiérarchie des axes, ou rupture sensible dans la dynamique de l'un des axes : une *catastrophe*.

Le second niveau est le système dynamique de la collectivité des individus. Là, chaque « trajectoire individuelle » (au sens complexe d'une histoire) est représentée et les axes factoriels émergent comme simplifications des dynamiques multiples³. Elles constituent des idéaltypes de trajectoires qui, perçues par chacun, vont être à l'origine des représentations de chacun (il y a donc autant de systèmes de ce niveau que d'individus). Lorsqu'il est regardé comme ensemble des trajectoires, il positionne les individus comme plus ou moins proches des idéaltypes et favorise des regroupements d'individus en termes de groupes ou de classes. A nouveau, ce système global est composé de trajectoires idéalisées qui sont les identités narratives et non l'histoire effective de chacun...

Ce système global peut également être regardé, en transparence d'une certaine manière, comme constitué des bases de connaissance de tous. Les axes factoriels définissent alors ce qui pourrait servir de normes et de lois à la collectivité. La projection (au sens mathématique du terme) de ce

¹ Pour mémoire, nous avons proposé dans la *Première partie* de considérer que se cristallisent là sous forme d'un *présent d'universalisation* le cumul d'informations récurrentes issues d'expériences au *présent continu*.

² Sans doute faut-il ajouter également ajouter un critère d'efficacité qui serait mêlé à celui de plausibilité pour pouvoir imaginer une véritable hiérarchie entre l'ensemble de ces histoires universalisées.

³ A chaque instant, le système inclut les éléments narratifs propres à l'histoire de chaque individu (son identité narrative telle que perçue), alertant mécaniquement lorsque se présente un écart entre leur trajectoire effective et cette « histoire ». Le système « global » tel qu'envisagé par chacun est forcément très lacunaire et « comble » le manque d'information par un procédé que nous pouvons considérer métaphoriquement comme une « identification statistique ».

système sur un individu particulier n'est rien d'autre, aux yeux de cet individu, que *son* système de premier niveau.

Les *lois*, qui émergent de ces dynamiques, vont du lexique à la grammaire en passant par différentes règles ou normes, ne constituent pas encore les normes publiques, lois scientifiques ou règles de Droit. Il faut passer par leur *institutionnalisation*. Cette institutionnalisation est le mécanisme de dévoilement de ces lois empiriquement constituées. Il est leur inscription dans le temps de tous. Il existe de multiples manières de les dévoiler, de les rendre publiques, certaines fois localement (à des sous-groupes d'individus) d'autres fois globalement. Les modalités les plus évidentes sont : 1/ la découverte scientifique, qu'elle soit en sciences dures ou en sciences humaines ; 2/ la constitution de la société sous forme de la mise en place de règles de fonctionnement collectif, en particulier l'émergence du Droit et éventuellement de l'Etat ; 3/ les « normes sociales », la « morale commune » telles que transmises comme évidences.

Bien sûr, avant l'institutionnalisation, la communication autour de ces *lois* en tant que telles peut exister (diffusion d'une information). Elles n'ont pas alors ce statut de publiques. Et bien sûr également, une telle communication et plus encore une institutionnalisation modifient la base de connaissance de tous et les systèmes aux différents niveaux¹.

Deux points sont à noter : d'une part, ce système global, chacun l'imagine ; il imagine également les systèmes individuels qui constituent les représentations des autres, comme projection de ce système global. D'autre part, nous avons appelés ces systèmes des « systèmes dynamiques », comme si nous enregistrions et conservions l'enregistrement d'informations « dans le temps ». Pour notre métaphore, cette hypothèse est beaucoup trop forte. Il suffit d'imaginer que nous combinons des informations plus ou moins précisément datées, créant une hiérarchie temporelle apparente, avec des modalités d'oubli que nous n'avons pas à questionner ici. En revanche, à chaque instant, je m'imagine ce et ces systèmes, qui, pour un observateur divin, qui n'existe pas dans nos hypothèses, mais qui est ce que je peux me représenter de mieux comme « système réel », prennent alors la forme d'un système réellement dynamique enregistrant l'ensemble de ces systèmes mis à jour à chaque instant par chacun.

Ce cadre hypothétique relève de l'individualisme méthodologique complexe de Dupuy. Nous avons déjà expliqué pourquoi il nous paraissait plus pertinent que le holisme méthodologique d'Honneth ou de Pettit². L'idée est de pouvoir au mieux penser l'endogénéité et l'aspect systémique de la société, qui ne nécessite pas d'abandonner, bien au contraire, la perspective de l'individu.

Ce qui permet ce cadre métaphorique est notre hypothèse d'une structure narrative de tous les événements qui constituent le *réel* tel que nous pouvons le penser qui autorise ainsi leur agrégation et la même lecture à différents niveaux de granularité.

Dans ce cadre modélisé, l'on comprend toutefois la difficulté de constituer un *nous*. Aucune synchronicité ne s'impose, ni aucune certitude sur la coïncidence des facteurs – des lois qui nous gouvernent, chacun. Mon rapprochement des autres passe par deux modalités : le *projet*, ou l'histoire commune, qui va favoriser des *tests* multiples vis-à-vis de nos représentations, ou la

¹ C'est pourquoi les nouveaux médias et les nouvelles pratiques autour de ces nouveaux médias doivent être étudiés, car ils renouvellent le processus d'institutionnalisation lui-même de façon radicale.

² La revue de littérature que proposent List et Spiekermann (Christian LIST and Kai SPIEKERMANN (2013): « Methodological individualism and holism in political science: a reconciliation », *American Political Science Review*, dorénavant [MI&H]) aboutit à proposer l'idée de *supervenience* pour saisir ce qu'une perspective libérale peut considérer d'effets collectifs. Pour nous, cela revient à accepter l'idée de complexité mais à refuser de la penser, ce qui limite alors notre capacité à comprendre et à agir sur le système.

rencontre, qui va synchroniser un instant et ouvrir une brèche sur ce qui nous constitue, au risque de se leurrer sur ce qui alors apparaît de façon non analytique, mais qui peut être pensé comme sous-jacent à cette base de connaissance, s'il existe.

La décentralisation du critère et la rationalité individuelle

Parmi les situations pré-institutionnelles (ce que nous avons appelé les lois empiriques constatées) et leur écart à des institutions se trouve un mode d'interaction particulier, dans le cadre qui nous intéresse : le *pouvoir*, et son lien avec la *domination*. Ces deux concepts jouent un rôle majeur dans ce que Foucault nomme *gouvernementalité*, qu'il s'agisse du gouvernement de soi ou de celui des autres¹.

Cette gouvernementalité ne peut être réduite à la coercition au sens physique du terme. Elle invite au contraire à imaginer la forme instituée qui s'appuie sur les comportements « spontanés » des individus, comme nous l'avons vu à propos du libéralisme au *Chapitre 11*. La gouvernementalité suppose alors la mise en place d'institutions donnant un cadre contraignant, favorisant, incitant, les individus à agir de façon à coïncider avec l'objectif *gouvernemental*. C'est ce que l'on appelle en économie la « décentralisation du critère global ». Elle postule une prévisibilité de chacun, le plus souvent reposant sur l'hypothèse de rationalité. Hypothèse qu'il est sans doute utile de mettre en doute radicalement à suivre Spector.

L'Insensé radical

Si l'impératif kantien et nos maximes dérivées ont un sens, pourquoi n'observe-t-on pas leur mise en œuvre au quotidien par tous ? Nous l'avons signalé, la raison n'habite pas tous les actes et toutes les pensées. Pire, il peut être raisonnable, comme l'explique Spector, d'être *le déraisonnable* au milieu d'autres qui, eux, respecteraient les maximes de la raison. Cette figure de « l'Injuste », qui peut se lire de façon fort simplifiée dans celle du « passager clandestin », hante depuis toujours la philosophie : « Le défi de l'immoraliste témoigne de ce qu'il n'est pas facile de réconcilier prudence et légitimité, intérêt et justice. (...) Le philosophe est souvent bien en peine de répondre à cette provocation. D'autant que la nature de la rationalité, en politique, demeure obscure. A l'échelle de l'individu, est-elle le simple calcul des bénéfices et des coûts que l'on retire de ses actes ? Est-elle recherche d'optimisation et estimation, au cas par cas, de l'intérêt que présentent les règles ? Le risque est alors que les principes de justice ne puissent assurer la stabilité de la société qu'ils régissent. Pour ceux qui refusent l'idée d'une sociabilité native, d'une loi naturelle gravée dans les cœurs, d'un sens moral ou de la noble formule selon laquelle *la vertu est toujours sa propre récompense*, la question de la compatibilité des motivations ordinaires et des exigences coûteuses de la justice se pose. »²

Spector explique que *l'Injuste* ou *l'Insensé* et ses « raisons » peuvent jouer un rôle dans la construction d'une philosophie morale, en apportant un contrepoint à toute utopie³, et elle déplore que « sous différentes variantes, les théories politiques dominantes, dans le monde anglo-saxon du

¹ Le cadre que nous proposons permet de penser les micro-pouvoirs aussi bien que les tensions « macro » d'un système institué. De même, les règles relatives à ma propre identification de qui je suis et de ce que je décide de faire, sont de même nature que celles qui décrivent mon interaction avec les autres, et la perspective d'une Cité.

² Céline SPECTOR (2016) : *Eloge de l'injustice – la philosophie face à la déraison*, Seuil, dorénavant [EDLI], pp. 16-17.

³ « Dans la bouche de celui qui refuse le sacrifice de ses désirs *au nom de la raison et de la justice*, le philosophe devait entendre qu'il n'était pas seul dans sa tour d'ivoire à dessiner les contours d'une utopie politique. » (SPECTOR [EDLI], p. 226).

moins, semblent avoir donné congé à l'*Insensé*. Depuis les années 50 environ, elles tendent à réduire la figure du mal politique au « passager clandestin » (*free rider*) qui ne contribue pas à la coopération sociale à la mesure de ce dont il profite. »¹ Selon elle en effet, cette figure trop lissée ne met plus assez « en péril la théorie elle-même »² et ne joue plus le rôle d'aiguillon et de test de la robustesse de la théorie³.

Il s'agirait donc de prendre en considération la forme de déraison qui conduirait non pas quelques-uns à ne pas « respecter » l'impératif catégorique mais plus globalement l'idée de ce refus. Pour cela il convient d'entendre cette raison alternative. Quelle est-elle ? Trois dimensions en particulier peuvent s'articuler : en premier lieu, une représentation ontologique radicalement différente de celle que nous retenons peut naturellement conduire à une autre « raison » ; ensuite, la possibilité de profiter de la puissance que les autres m'offriraient et me reconnaîtraient sans chercher à l'offrir en retour (le *free rider*) ; enfin, le fait que la situation dans laquelle je me trouve, ou dans laquelle se trouvent d'autres, malgré toutes les belles « raisons » que la société proclame, me donne un sentiment d'injustice.

Le cadre ontogénétique que nous proposons permet de ne pas exclure ces trois dimensions, ou, pour le moins, de les travailler. Rien n'impose l'existence d'une forme commune de représentations, bien au contraire, puisque c'est l'enjeu de notre travail. L'idée d'un critère commun de constitution de soi et de réduction de l'imprévisibilité n'est pas non plus requis pour penser « positivement » le monde. Il est vrai néanmoins que notre hypothèse d'ergodicité l'entraîne pour partie. Le fait que nous postulions l'ergodicité, ou que nous suivions les maximes énoncées plus haut, quand d'autres ne le feraient pas expose certes à de violentes déceptions mais, en soi, ne remet pas en cause le cadre lui-même. Reste-t-il rationnel d'être moral si d'autres ne le sont pas ? Cette question est lancinante depuis la *Critique de la Raison pratique*.... Elle est sans doute clef. Elle mériterait d'être étudiée spécifiquement. Nous ne le ferons pas dans ce travail, en proposant en conclusion une piste qui, pour partie, l'esquive.

En revanche, la troisième dimension est traitée spécifiquement dans le chapitre suivant qui vise la question de l'injustice et de l'*insoutenable* effective de la société qui se construit.

Décentraliser le critère d'intérêt général

Pour reformuler autrement les interrogations de Spector, sans les réduire à la question du passager clandestin, nous reprenons la question soulevée en introduction : comment faire en sorte de façon non coercitive que chacun agisse « spontanément » dans le sens du critère du gouvernement (de

¹ SPECTOR [EDLI], p. 25.

² « L'ingénierie des institutions doit seulement surmonter la perturbation qu'il induit. » (SPECTOR [EDLI], p. 25).

³ Surtout lorsqu'une simple hypothèse en fait disparaître la possibilité, comme dans la *Théorie de la Justice* de Rawls : « Auteur d'une théorie de la justice sans doute inégalée, Rawls a néanmoins le défaut de postuler une anthropologie ultra-rationaliste, qu'il associe à sa théorie des sentiments moraux. » (SPECTOR [EDLI], p. 225). Il y aurait selon lui un « sens de la justice » qui éviterait le passager clandestin. Cette approche « désarçonne par sa sagesse naïve » (*ibid.*, p. 225). L'ouvrage de Spector montre d'ailleurs à quel point nos philosophies politiques modernes – ou pour le moins nos philosophes – sont alors vulnérables. A propos du terrorisme, Spector souligne le peu de réponse de ces théories politiques. Elle s'interroge : et si la nouvelle figure de l'Insensé n'était pas ici libertin mais moraliste. Elle rappelle le « régicide que Hobbes avait mis en scène » qui reviendrait « sur la scène démocratique où le peuple est souverain. » (*ibid.*, p. 234). « Le danger [que Hobbes] a affronté [la stabilité de l'Etat] est à certains égards le nôtre : que se passe-t-il lorsque la menace ne vient pas du « plus fort » qui revendique son droit à l'immoralisme, mais du faible qui clame sa revanche au nom de la morale et de la justice divine ? » (*ibid.*, p. 235).

l'intérêt général, par exemple) ? La liberté de chacun qui est en jeu est bien ici la forme négative de la non interférence et de la non domination et non la version positive qui apparaîtrait alors comme l'avatar de la raison qui nous motiverait à être libre en respectant la loi et les maximes d'un impératif catégorique, ce qui reviendrait à faire ce que Spector reproche à Rawls, i.e. poser l'hypothèse qui évacue la difficulté.

La pensée libérale a cherché au travers des *nudges* il y a quelques années à inscrire politiquement la question d'un *paternalisme libertarien*. « How can the government influence people to make better decisions about health, wealth and happiness without coercing them? »¹. Les travaux de Sunstein et Thaler sont consacrés à cette question², conduisant à un prix Nobel pour ce dernier et à une des clefs de la campagne électorale d'Obama³. L'idée de *nudge* – le « coup de coude » que l'on donne amicalement à quelqu'un pour qu'il modifie son comportement – permettait de repenser l'interventionnisme étatique d'une façon acceptable par les libéraux : comment influencer quelqu'un pour qu'il prenne de meilleures décisions sans lui retirer son autonomie ?⁴ Le paternalisme libertarien justifie le recours aux *nudges* au bénéfice du « *nudgé* », mais l'on comprend que cette idée d'altérer le comportement des personnes d'une façon prévisible est bien plus large et rejoint une partie de notre questionnement. Pour nous, la logique de la planification qui décentralise par un système de prix relève de la même logique que le *nudge* (pensons à la « tarification au coût marginal d'EDF » mise en place par Boiteux, inspirée du cadre général de la théorie de l'équilibre général⁵) : face à un système de prix, le consommateur est « libre » de choisir, mais une part de ce qu'il est (sa rationalité économique) l'incitera à prendre la « bonne » décision pour la communauté ; et c'est sur cette hypothèse qu'EDF a structuré et fixé ses tarifs. Bien sûr, il

¹ Adrien BARTON and Till GRÜNE-YANOFF (2015): "From libertarian paternalism to nudging—and beyond", *Review of Philosophy and psychology*, dorénavant [LP2N].

² Richard THALER, and Cass SUNSTEIN (2008): *Nudge*, Yale University Press, dorénavant [NUDG] et Richard THALER and Cass SUNSTEIN (2003): "Libertarian paternalism", *American economic review*, dorénavant [LP].

³ En France, l'on peut citer les travaux du Commissariat général à la stratégie et à la prospective sur les nudges verts (Olivier OULLIER et Sarah SAUNERON (2011) : « « Nudges verts » : de nouvelles incitations pour des comportements écologiques », *CGSP La note d'analyse*, dorénavant [NV]).

⁴ Les exemples de *nudges* sont multiples, l'on peut citer le fait de mettre les salades avant les frites dans la file des cantines scolaires.

⁵ Marcel BOITEUX (1956) : « Sur la gestion des monopoles naturels astreints à l'équilibre budgétaire », *Econometrica*, dorénavant [MPEB]. Les deux théorèmes principaux dits « du bien-être », à la base du *welfarisme*, donnent un cadre formel à l'intuition de Smith dans *La Richesse des Nations* qui affirme que chaque individu, en poursuivant son intérêt personnel, est conduit comme par une main invisible à réaliser l'intérêt général. Cet intérêt général est d'abord défini comme absence de gâchis : une allocation est dite « optimum de Pareto » s'il n'existe aucune autre allocation qui lui soit préférée (on ne peut améliorer la situation de l'un sans détériorer la situation d'un autre). Le premier théorème montre (voir par exemple Arrow et Debreu (Kenneth J. ARROW and Gérard DEBREU (1954): « Existence of an equilibrium for a competitive economy », *Econometrica*, dorénavant [EECE]) qu'un équilibre concurrentiel (chacun se comporte en fonction de ses seuls intérêts) est un optimum de Pareto. Cela veut dire que les signaux donnés par les prix d'équilibre coordonnent de façon « décentralisée » les décisions des agents économiques (c'est-à-dire les comportements de maximisation individuels) et conduisent à une situation optimale. Le second théorème montre que, réciproquement, sous certaines hypothèses, tout optimum est réalisable par un équilibre concurrentiel c'est-à-dire par un système de prix d'équilibre concurrentiel et une allocation initiale de la richesse bien choisie. Cela veut dire que pour réaliser un optimum que choisirai un « centre planificateur » il est pertinent de laisser faire chacun – après l'avoir doté correctement – plutôt que d'organiser une allocation détaillée des biens, ce qui représente en termes de « gouvernementalité » une grande simplification. Ce n'est pas le lieu de commenter ni critiquer cette théorie. Nous cherchons juste ici à clarifier l'idée derrière notre terme de « décentralisation ».

n'est justement pas question de réduire les individus à leur dimension d'*homo economicus*, mais la logique est celle-là, aussi nombreuses les dimensions de la psychologie humaine soient-elles.

Les travaux de psychologues, sociologues, neurobiologistes, ont été mobilisés pour mieux nous « manipuler » de la manière la moins coercitive possible. Pour ces chercheurs, les caractéristiques de ce qui serait « une bonne manipulation » comme les *nudges* sont les suivantes : ils doivent pouvoir être contournés et, surtout, ils doivent n'exclure aucune option, de façon à ne pas réduire la liberté de choix des individus. Il s'agit de faciliter la « meilleure option » en profitant de ce que ces auteurs appellent « l'architecture du choix ». Cette approche est exactement celle employée en partie par les études marketing, mais elle pose en idée première que l'Etat sait quelle est la meilleure option, au sens d'un critère d'intérêt général. Selon ces auteurs, il ne s'agirait pas d'imposer une « idée » du bon à tous, mais de faciliter les moyens permettant d'atteindre pour chacun ce qu'il pense être bon. Une telle assertion¹ pose de grandes difficultés logiques et témoigne de la volonté de rester dans un paradigme strictement libéral là où le paternalisme libertarien ne peut pas être, selon nous. Les arguments libéraux expliquent que le *nudge* aide les individus à aller là où ils iraient *s'ils étaient* parfaitement rationnels et informés². Dans cette approche, le statu quo ne peut être idéalisé comme « neutre » (« nous avons tous toujours besoin de *nudges* ») et il convient de penser le *nudge* comme une réorganisation marginale de préférences qui se construisent de toute façon interactivement, et non comme l'ajout d'un élément perturbateur ou une distorsion. Ce qui est en jeu n'est pas l'autonomie mais l'*agency*, c'est-à-dire quelque chose qui se construit socialement, comme les « préférences »³.

La question de la décentralisation d'un *centre/gouvernement* qui planifierait le bien-être de tous est difficile et les *nudges* ne nous paraissent qu'une sophistication du *wellfarisme*, autant que peut l'être d'ailleurs l'approche par les capacités de Sen, ou celle que nous proposons. Il s'agit toujours de *gouvernementalité* au sens défini plus haut. Rien ne permet *ex ante* de savoir ce que pourraient être les critères et les représentations de chacun. Certes, l'analyse statistique à laquelle ont recours les services marketing des entreprises travaille à identifier de plus en plus finement nos réactions face à des suggestions, mais il s'agit là des réactions et le *reverse engineering*, méthode qui consiste à partir des résultats fonctionnels à « remonter » au niveau du critère ou des fonctions centrales, restera toujours de l'ordre du modèle et ne pourra jamais prétendre représenter ce qui, justement, n'est pas prévisible, i.e. ce qui n'est pas dans le modèle⁴...

La gouvernementalité chez Foucault est associée à l'idée d'une évolution historique du *pastorat*⁵. Celui-ci (la conduite d'un troupeau) a plusieurs spécificités que l'Eglise chrétienne va transformer

¹ « Libertarian paternalism claims not to be a form of 'ends paternalism', that would impose some goals to the nudgees, but rather a form of 'means' paternalism, which accepts people's goals and aims at steering people's behaviour towards those goals. » (BARTON and GRÜNE-YANOFF [LP2N]).

² Christian SCHUBERT (2015): "On the ethics of public nudging: Autonomy and agency", *Joint Discussion Paper Series in Economics*, dorénavant [OEPN].

³ « Their preferences – and, hence, their identity – are partly endogenous to their environment. In light of this, we submit that what's really at stake in nudging is not people's autonomy but rather their agency, i.e., their capacity to engage in the ongoing, specifically human, project of identity formation or self-constitution. » (SHUBERT [OEPN]).

⁴ C'est d'ailleurs l'une des critiques les plus fortes qui auront été faites à la théorie de l'équilibre général (le premier ayant eu recours à cet argument est Sonnenschein (Hugo SONNENSCHIN (1972): "Market Excess Demand Functions", *Econometrica*, dorénavant [MEDF])).

⁵ « L'idée d'un pouvoir pastoral, c'est l'idée d'un pouvoir qui s'exerce sur une multiplicité plus que sur un territoire. C'est un pouvoir qui guide vers un but et sert d'intermédiaire vers ce but. C'est un pouvoir donc

jusqu'au XVI^{ème} siècle. Ce qui distingue d'emblée le souverain du pasteur est l'assise territoriale de l'un, l'assise sur un collectif d'individus de l'autre. A partir de là, un transfert va s'opérer en direction du souverain et de son administration qui vont progressivement s'inscrire dans une logique pastorale de *gouvernement* visant la *population*, catégorie qui va prendre son essor au-delà de ce qu'elle était auparavant. A partir du XVIII^{ème} siècle, en lien avec l'émergence de celle de l'individu, le *gouvernement* va se définir de plus en plus de la façon suivante : il existe, au niveau de la population (niveau que nous qualifions de « macro »), au travers de mécanismes démographiques, économiques, sociologiques (même si ces mots n'existaient pas réellement à cette époque) des *lois* de comportement qui ont une forme de *naturalité* et qui règlent l'évolution de la population dans ses différentes dimensions¹. Ces lois s'expliqueraient par des comportements au niveau des individus (le niveau « micro ») mus par le désir (sans avoir besoin de définir plus avant le concept)². Un gouvernement ne pourra pas remettre en cause ces lois au niveau macro, en revanche, il doit chercher ce qui – compte tenu de ces lois – peut permettre la réalisation des objectifs du souverain (moins de disette, plus de finances pour faire la guerre, etc.)³. Foucault définit cette logique de gouvernement par le terme de *gouvernementalité*, comme une technologie de gouvernement venant compléter un arsenal de surveillance⁴.

Sur des questions d'aujourd'hui, comme la mise à disposition sur les applications informatiques et le net des données personnelles de chacun, il est possible de mettre en exergue la différence et la complémentarité de ces deux modes de gouvernement : l'utilisation d'une information relative à une personne précise pour interdire ou déclencher une action spécifique relève de la surveillance. Le fait de récupérer une « masse » d'informations, d'effectuer un traitement statistique permettant de prévoir le comportement de cet individu dès lors qu'il aura été catégorisé de façon simplifiée, et de déclencher une action (le visant éventuellement lui en tant qu'appartenant à cette catégorie, mais pouvant être également purement global, comme la création d'un nouveau produit, la décision de modifier la tarification, la décision de réduire les coûts de l'entreprise ou à l'inverse d'investir, etc.), relève de la gouvernementalité. C'est aussi plus brièvement l'Etat français décidant de modifier le système fiscal ou de lancer un programme d'investissement sur la base des analyses et prévisions de l'INSEE.

finalisé, un pouvoir finalisé sur ceux-là même sur qui il s'exerce et non pas sur une unité de type en quelque sorte supérieur, que ce soit la cité, le territoire, l'Etat, le souverain » (FOUCAULT [STP], p. 133).

¹ « ... avec les économistes du XVIII^{ème} siècle, la population va cesser d'apparaître comme une collection de sujets de droits, comme une collection de volontés soumises qui doivent obéir à la volonté du souverain par l'intermédiaire des règlements, lois, édits, etc. On va la considérer comme un ensemble de processus qu'il faut gérer dans ce qu'ils ont de naturel et à partir de ce qu'ils ont de naturel. » (FOUCAULT [STP], p. 72).

² « il y a, selon les premiers théoriciens de la population au XVIII^{ème} siècle, au moins un invariant, qui fait que la population prise dans son ensemble a et n'a qu'un seul moteur d'action. Ce moteur d'action, c'est le désir. » (FOUCAULT [STP], p. 74).

³ « La population, c'est un ensemble d'éléments à l'intérieur duquel on peut remarquer des constantes et des régularités jusque dans les accidents, à l'intérieur duquel on peut repérer l'universalité du désir produisant régulièrement le bénéfice de tous, et à propos duquel on peut repérer un certain nombre de variables dont il est dépendant et qui sont susceptibles de le modifier. » (FOUCAULT [STP], p. 76).

⁴ « Par « gouvernementalité » j'entends l'ensemble constitué par les institutions, les procédures, analyses et réflexions, les calculs et les tactiques qui permettent d'exercer cette forme très spécifique, quoique très complexe, de pouvoir qui a pour cible principale la population, pour forme majeure de savoir l'économie politique, pour instrument technique essentiel les dispositifs de sécurité. » (FOUCAULT [STP], p. 111).

Foucault montre combien le libéralisme doit être compris comme une forme de gouvernementalité¹ (nous l'avons déjà indiqué dans les chapitres précédents) : il est possible de mieux comprendre maintenant cette articulation, qui, dans le courant du XXème siècle a imposé l'*homo economicus* en faisant converger libéralisme et économie néolibérale. Fœssel, approfondissant Foucault, étudie la face sécuritaire que le néolibéralisme engendre². Nous y revenons avec lui au *Chapitre 18*. Nous pensons pour notre part que la gouvernementalité concerne toute situation de gouvernement (de soi et des autres) qui intègre une représentation du monde et postule une quelconque forme de rationalité, cette dernière entraînant mécaniquement une raison *calculante* et d'emblée spéculative. Autrement dit, il ne nous semble pas possible de penser le monde sans imaginer que les autres le pensent également – forcément de façon différente, forcément avec une rationalité imparfaite, forcément jamais parfaitement prévisible, mais de toute façon intégrant des motifs, des causalités, bref, tous les éléments pouvant s'inscrire dans une narration, quelle que soit son degré de spécificité, qui sont les composantes des variations imaginatives, propres à tout être vivant.

Il est une autre métaphore pour illustrer notre approche et accepter l'idée que l'être humain est fondamentalement *calculant* et *stratégique* : la *théorie des jeux répétés*, ou *évolutionnaires*, qui donnent une chance d'équilibre à des comportements stratégiques individualistes. Nous les avons déjà croisées d'une certaine façon avec Guesnerie, ses équilibres rationalisables et ses jeux éductifs³ ou dans une approche cousine qui simule dynamiquement de tels jeux dans les modèles multi-agents. Ce sont de telles approches qui permettent de penser un apprentissage conjoint des individus et de leurs comportements. Cette littérature est large et technique, inspirée par le travail séminal de Crawford⁴. L'idée est que la répétition dans le temps induit des stratégies plus coopératives que ne laisse penser le fameux *dilemme du prisonnier*. Il est important de ne pas considérer de tels travaux comme réductionnistes (« In no way, however, do the results justify the traditional view that rationality is all that is needed to understand strategic behavior »⁵). Ils offrent en effet la possibilité de penser des situations où les règles de décision sont aussi variées qu'on le souhaite et les rationalités aussi limitées ou exotiques que l'on veut. A nouveau, l'idée de variations imaginatives au cœur de notre anthropologie légitime d'envisager le monde comme interactions stratégiques. La littérature autour de ces jeux évolutionnaires s'est dès aujourd'hui souciee de nombreux comportements à la rationalité spécifique, comme par exemple la résistance de chacun à intégrer les nouvelles informations lorsqu'elles mettent en cause les fondements des représentations des individus.⁶ Mais les travaux encore en cours visent à comprendre quelle forme doivent et vont prendre les institutions au cours de tels jeux. Si « laws and directives, even if written

¹ Michel FOUCAULT (1979) : *Naissance de la biopolitique*, Cours au Collège de France (1978-1979), Éditions de l'École des Hautes Etudes, Gallimard, dorénavant [NdIB]. Plus précisément, Foucault montre que l'émergence de la gouvernementalité se fait via une limitation par le « vrai » qui devient ce que les lois (économiques en particulier) régulent (la fixation du juste prix par le marché par exemple).

² Michaël FÆSSEL (2016) : *Etat de vigilance – Critique de la banalité sécuritaire*, Editions du Bord de l'eau, dorénavant [EdV].

³ Voir *Première partie*. Le concept d'*éductif* vise à ne retenir d'anticipable que ce qui est racontable.

⁴ Vincent P. CRAWFORD and Hans HALLER (1990): "Learning how to cooperate: Optimal play in repeated coordination games", *Econometrica*, dorénavant [LHTC]. L'on trouve une très lisible présentation de ces travaux et de leurs perspectives dans Vincent P. CRAWFORD (1995): "Theory and experiment in the analysis of strategic interaction", *Invited Symposium Lecture at the Econometric Society Seventh World Congress*, dorénavant [TESI].

⁵ CRAWFORD [TESI].

⁶ David HAGMANN and George LOEWENSTEIN: "Persuasion With Motivated Beliefs Opinion", *Dynamics & Collective Decisions Workshop*, dorénavant [PWMB].

on tablets of stone, are simply devices that help us coordinate on an equilibrium in the game of life »¹, le cadre institutionnel qui émerge des jeux et qui doivent en favoriser une issue coopérative reste en effet encore à trouver².

Cette vision du monde est assez proche du cadre que nous proposons, mais nous ajoutons l'hypothèse narrative de ces interactions et du (des) monde (s) qui se construit (sent) – d'où notre intérêt pour l'*éductif* de Guesnerie. Le travail (la manipulation) des opinions – pour nous plus généralement des représentations et des anticipations – que décrit Foucault par exemple, pourrait trouver son cadre formel dans cette littérature. La complexité de la modélisation et la spécificité chaque fois chez chacun du niveau de rationalité en jeu (ce que permet plus aisément de penser le narratif que l'optimisation d'une fonction d'utilité, mais qui n'est pas à notre propre niveau modélisable de façon analytique) fait qu'un tel cadre ne peut être que métaphorique. Il nous aide à imaginer certains concepts et certaines propriétés des équilibres qui émergent, sans jamais pouvoir prétendre représenter ainsi le jeu stratégique et spéculaire que chacun chaque fois met en branle dans ses variations imaginatives.

Pour revenir à la question de la prise en compte de ce qui « ne peut pas être dans le modèle », l'irréductible nouveauté, il apparaît nécessaire de trouver des règles d'un fonctionnement sociétal qui autorisent l'émergence de l'imprévisible et permettent l'ajustement par la prise en compte de ce nouveau. C'est sans doute là où la République à construire doit se nourrir des confins, et valoriser ce nouveau lorsqu'il traduit l'autonomie gagnée. C'est là où Arendt et Castoriadis doivent nous aider.

Surtout, nous voulons souligner que la préoccupation doit d'abord être celle de comprendre ce qui peut instituer une telle gouvernamentalité, d'en analyser la valeur à l'aune de nos convictions ou de « la » raison, autant que de détailler sa mise en œuvre.

Le partage de la valeur et du risque et le critère global

La question du partage de la valeur et du risque est une façon simple d'illustrer en quoi le cadre que nous proposons permet d'envisager à nouveaux frais les théories de justice redistributive étudiées précédemment.

Nous avons ci-dessus indiqué que la vulnérabilité d'un individu pouvait être comprise comme le fait qu'il puisse être « facilement » (i.e. à l'occasion d'une réorganisation marginale du système dynamique autour de ses axes principaux, qu'elle concerne directement l'individu en question, son contexte rapproché, ou une évolution plus macroscopique) séparé d'un de ses groupes d'appartenance et rattaché statistiquement puis symboliquement à un autre. Ces groupes, identifiés et nommés conventionnellement, peuvent être définis par des conditions psycho-sociales aussi bien que juridiques. Il peut s'agir de perdre son emploi, perdre la raison, perdre un proche... tout ce qui s'exprime sous forme de perte peut d'une certaine façon entrer dans cette catégorie du vulnérable. Cette situation, une fois nommée – par l'individu lui-même, ses proches ou la société – va accroître la reconfiguration locale du système et accentuer la situation difficile de l'individu.

¹ Ken BINMORE (2004): "Reciprocity and the social contract", *Politics, philosophy & economics*, dorénavant [R&SC].

² Voir par exemple : Shengwu LI (2017): "Ethics and market design", *Oxford Review of Economic Policy*, dorénavant [E&MD]. Ou : Peter NENCKA (2011): "Explaining the Rise of Institutions: Toward a Kirznerian Theory of Repeated Games", *The Annual Proceedings of the Wealth and Well-Being of Nations, Volume III - 2010-2011*, dorénavant [ERI]. Ou encore : Scott Duke KOMINERS, Alexander TEYTELBOYM and Vincent P. CRAWFORD (2017): "An invitation to market design", *Oxford Review of Economic Policy*, dorénavant [I2MD].

Enfin, de telles dynamiques peuvent être plus ou moins facilement réversibles. L'on sait par exemple combien le chômage de longue durée réduit la probabilité de retrouver un travail¹.

Ces évolutions ne sont rien d'autre que la vie même du système et peuvent être le plus souvent considérées comme ne relevant pas d'une question de gouvernementalité. Néanmoins, le *welfarisme* et la plupart des considérations redistributives des gouvernements reposent encore aujourd'hui sur des arguments de « partage de la valeur ajoutée »². Le *produit intérieur brut*, somme des valeurs ajoutées dans une économie sur une période donnée, correspond selon ces discours au total des nouvelles richesses engendrées par l'économie, qui, exprimées en termes de revenus, se répartissent entre rémunération du capital et rémunération du travail. L'on sait que de nombreux auteurs ou travaux ont essayé de faire évoluer ce concept pour qu'il prenne mieux la mesure de l'idée de richesse. L'on peut notamment chercher à y intégrer le capital humain, le patrimoine naturel, etc. Selon nous, un critère de risque devrait pour le moins être également pris en considération. Le discours traditionnel partage en effet la valeur ajoutée entre la rémunération du capital qui est censé « prendre le risque » et le travail, qui serait sans risque et rémunéré à sa seule productivité ; comment ne pas s'interroger sur : 1/ le fait que les salariés, aujourd'hui et plus encore demain dans une perspective d'*uberisation*, portent une part de plus en plus grande du risque ; 2/ que la productivité du travail, dans une version revisitée de la valeur ajoutée intégrant le risque, doive intégrer également la contribution du travail à l'accroissement ou à la réduction des risques globaux.

Mais quel critère considérer en matière de risque ? Les économistes ont le plus souvent reculé sur cette question. Si la vulnérabilité est définie comme nous le proposons, il est possible d'imaginer une gouvernementalité qui l'intégrerait. Il ne s'agirait pas de reprendre une logique d'un calcul économique traditionnel de type *welfarisme* auquel l'on ajouterait une mesure de risque et qui conduirait à un *arbitrage rendement / risque*, comme il est d'usage en finance par exemple et comme certains travaux le suggèrent³. Il s'agirait plutôt de traiter l'irréversible, sans prendre en considération un taux d'actualisation diminuant le poids des événements futurs. Il conviendrait pour cela de hiérarchiser les vulnérabilités, et de considérer le *point de rupture* susceptible d'apparaître en premier dans le futur⁴. De là, remonter dans le temps jusqu'à aujourd'hui, prendre la décision qui évitera d'être entraîné sur le chemin qui conduit à cette rupture. Puis considérer la rupture potentielle suivante, et là encore prendre les décisions qui entraîneront le système sur un autre chemin, etc.⁵ Pour disposer de telles règles de *pilotage*, il convient préalablement de disposer d'une hiérarchisation des ruptures non socialement désirées, ce qui ne résout certes pas la question démocratique de la hiérarchisation, mais qui en favorise le débat public. Mais, selon nous, ce serait une façon pertinente d'aborder la question de l'irréversible au niveau macroéconomique et sociétal, là où tant de politiques économiques sous prétexte de gains d'efficacité ont entraîné des

¹ Voir par exemple Catherine BRUNEAU, Christel GILLES et Jean-Paul NICOLAÏ (2016) : « Liens entre chômage de longue durée et croissance tendancielle », *Document de travail France Stratégie*, dorénavant [CLD].

² Pour une définition et une étude de la question en France, voir par exemple l'article d'Askenazy (Philippe ASKENAZY (2007) : « Vers une théorie du partage de la valeur ajoutée », *Insee Méthodes*, dorénavant [TPVA]).

³ Par exemple dans Christian GOLLIER (2005) : « Quel taux d'actualisation pour quel avenir ? », *Revue française d'économie*, dorénavant [QTA].

⁴ Dans une logique proche de celle suggérée par Worrell (DeLisle WORRELL (2008): "Stressing to Breaking Point: Interpreting Stress Test Results", *International Monetary Fund WP*, dorénavant [S2BP]).

⁵ Voir par exemple Jean-Paul NICOLAÏ (2010) : « Actualisons, il en restera toujours quelque chose... », *La Lettre d'OTC*, dorénavant [ATQC].

pays entiers sur des chemins irréversibles. Notons qu'il ne s'agit certainement pas de chercher à renoncer à la prise de risque, comme le *Principe responsabilité* de Jonas pourrait le préconiser¹.

Le critère global doit-il se contenter d'un critère de minimisation du risque, retrouvant là les idées de viabilité des systèmes vivants de Varela ? Nous ne le pensons pas, et l'enjeu démocratique, d'une certaine façon se résume à ça : faire en sorte que puisse émerger un critère et réussir à le mettre en œuvre dans le respect de l'histoire de chacun, *tout en* réduisant les vulnérabilités individuelles et en surveillant la vulnérabilité globale. Y a-t-il suffisamment de degré de liberté à un tel système pour qu'une gouvernementalité de ce type ait du sens ? Notre compréhension du monde et la possibilité de nouveau n'exclut pas l'inertie déterministe mais répond clairement oui, avec un optimisme certes tempéré par la souffrance et les échecs répétés de ceux qui essaient d'aller contre le mouvement de l'histoire.

Ce critère global peut-il reprendre les maximes issues de l'impératif catégorique de façon à en favoriser le recours ? Retrouve-t-on ici le risque d'une transcendance morale que redoutent les démocrates s'opposant à tout jacobinisme ? Cette seconde question reste à traiter, mais nous avons bien sûr envie de répondre oui à la première : apprendre ensemble, rendre libre, beau et puissant, apporter justesse, fidélité et sensibilité nous semble constituer un programme éducatif, législatif et juridique digne d'être considéré...

L'on comprend que l'enjeu est situé à différents niveaux simultanément, et notamment la forme démocratique et ses règles, et le fond de ce qui est débattu et décidé. La mise en place d'une gouvernementalité doit disposer d'institutions suffisamment ouvertes pour ne pas figer la dynamique sociétale ni s'enliser dans l'institué. Sans cette ouverture, la critique foucaldienne redevient pertinente quel que soit le critère du gouvernement. Sans espérer conclure dès à présent, nous devons tracer quelques lignes de force.

Des institutions vives

De la colère au conflit

« À quoi ressemblerait un monde sans colères ? »² s'interroge Abel. La vision qu'en offre Benasayag et del Rey³ n'a rien d'enthousiasmant, soulignant que dans nos sociétés occidentales « hyperformatées » « l'idée même du conflit n'a plus de place ». La contestation est devenue anormalité. Mais pour ces auteurs, la disparition du conflit comme pratique, dont la « reconnaissance fait société », et l'idéologie de la « tolérance zéro » comme celle de la « paix universelle » sont sources d'une violence bien plus grande. Il faut accepter l'idée qu'un système pour être stable globalement, doit vivre des conflits localement. La résistance à la domination doit pouvoir être vécue localement, en sachant que le conflit se déplacera, puisqu'une société ne peut être pensée sans lui.

Le point d'Abel est quelque peu différent. Ce n'est pas tant l'intolérance qui l'inquiète (Benasayag et del Rey montrent qu'elle est croissante au sens où toute pratique « déviante » est montrée du

¹ On trouvera quelques éléments programmatiques sur cette approche du pilotage par les risques au niveau macroéconomique dans Jean-Paul NICOLAÏ (2010) : « Le concept de vulnérabilité », *La Lettre d'OTC*, dorénavant [LCDV] ou Jean-Paul NICOLAÏ (2014) : « Financement de l'économie : un cadre bilanciel », *Note méthodologique, France Stratégie*, dorénavant [FDLE].

² Olivier ABEL et al. (2016) : « Un monde sans colère ? Enquête auprès de Olivier Abel, Dorian Astor, Hamit Bozarslan, Antoine Garapon, Camille Riquier, Jean Vioulac et Carole Widmaier », *Esprit*, dorénavant [UMSC].

³ Miguel BENASAYAG et Angélique DEL REY (2007) : *Eloge du conflit*, La découverte, coll. « armillaire », dorénavant [EDC].

doigt) que l'absence de « colère ». « Face au risque d'une société apathique qui ne se scandaliserait de rien, [Abel] convoque la figure d'Achille et la réflexion homérique sur la colère qui peuvent encore nous instruire. »¹ La civilité ne suffit pas à faire société, les passions sont requises, avec leurs excès, et leur face sombre.² L'idée de pardon passe par une colère préalable³ : « Les forces du pardon sont contemporaines des forces de la vengeance, elles ont le même archaïsme, la même terrible immédiateté. Et pourtant, de tout temps les sociétés les plus intenses et les cultures les plus fécondes se sont installées au pied des volcans. Que se passerait-il si on supprimait ces « volcans » ? On ne sait pas. Il nous manquerait sans doute une des deux grandes forces de la vie, celle qui rapproche les êtres, et leur fait voir leur inavouable ressemblance, dans la haine et dans l'amour. »⁴

Pour Abel, la « bonne » réponse est plutôt d'instituer le conflit que d'en éradiquer les causes.⁵ Mais comment ? Et quoi ? Et jusqu'où ? La prise de risque du conflit est celle de la rupture, de l'irréversible⁶. L'institutionnaliser n'entraîne-t-il pas sa disparition ?

A suivre Abel, l'institution du conflit passe par le compromis⁷. Pour lui, « le compromis, c'est l'acceptation du fait que les désaccords sont indépassables, et qu'il faut trouver un *modus vivendi* dans le différend même. » Cette acceptation est celle de ce qu'Abel nomme une « pluralité d'universaux ». Il lui paraît important de ne pas renoncer à cette confrontation afin d'éviter que ne se renforce ce qui diffère le plus et que l'échange n'ait plus lieu que sur le moins crucial de ce que

¹ ABEL [UMSC].

² « Impossible de se borner à vouloir toujours brider la colère. La civilité ne suffit pas à faire société. Une société qui refuserait toute expression de la passion, de l'excès, de la haine, serait peut-être une société lisse, sans frottement, mais ce serait finalement une société froide, d'individus solitaires. C'est peut-être ce qui nous arrive : la moindre colère devient folle car elle ne rencontre rien à quoi s'accrocher. On ne saurait avoir de solidarité, de fraternité, de piété, de compassion, d'amour, sans avoir les refus, les haines, etc., qui leur correspondent. Et puis une société sans passion serait une société où nul ne saurait simplement trouver sa voix, la capacité à être affecté par ce que l'on dit. » (ABEL [UMSC]).

³ « Impossible de connaître cette douceur sans avoir connu la colère. » (ABEL [UMSC]).

⁴ ABEL [UMSC].

⁵ « C'est donc la distribution des forces qu'il faut soigner, et il faut toujours donner un couteau à l'autre, au plus faible, dans le mariage comme dans toutes les alliances qui forment les sociétés adultes. Il faut instituer le conflit. » (ABEL [DADE], p. 14).

⁶ Abel en tire une « réponse à la hauteur » : « D'abord et de manière toute limitative, j'interpréterai l'amour des ennemis comme une conduite à la hauteur de l'irréversible. Il y a dans le phénomène de la guerre une expérimentation à grande échelle de l'irréversible. » (ABEL [DADE], p. 172).

⁷ « Eloge du compromis. Le compromis n'a pas bonne presse. On le considère toujours comme médiocre, sinon immoral et on parlera alors de compromission. Rien pourtant de durable ne s'est fait dans l'histoire sans compromis. Et il est possible que la nervosité actuelle de notre société, son impuissance à disposer d'une mémoire vivante qui la dispenserait de se commémorer indéfiniment, son impuissance à proposer un horizon d'attente partagé qui donne à chacun le sentiment qu'il a le temps, viennent de cette incapacité à inscrire des compromis dans la durée. Car si le compromis est ce qui écarte la violence, c'est parce qu'il suppose de la part de tous le consentement à instituer le conflit. » (ABEL [DADE], p. 195). « Le compromis n'a rien à voir avec la compromission qui serait la juxtaposition paresseuse des points de vue dans l'incapacité de juger et de trancher ; c'est au contraire l'obligation dans laquelle deux positions sont placées de composer, de sacrifier les prétentions exclusives de leurs points de vue, et de construire un monde possible où elles puissent cohabiter. Il permet d'abandonner la dispute, mais sans trancher définitivement sur le fond : il suppose qu'au-delà du différend irrémédiable entre les narrations où les argumentations, on accepte de construire un univers commun de justification. Mais les compromis sont toujours fragiles précisément parce qu'ils conjuguent des discours hétérogènes. » (Olivier ABEL (1996) : *Paul Ricœur – la promesse et la règle*, Editions Michalon, dorénavant [LPLR], p. 105).

nous sommes¹. La stratégie du commerce pour apaiser les peuples ne serait pas alors aussi efficace que ce que la théorie libérale prétend. Le compromis ne signifie pas pour Abel d'abolir les frontières² qui permettent de rester asynchrones, en lien avec sa brève *éthique du temps* présentée ci-dessus. Il faut conserver de la discontinuité selon lui pour que le conflit ne s'appauvrisse pas³. Faut-il alors le suivre lorsqu'il reprend et insiste sur le thème arendtien du pardon, pour régler les situations par trop confuses, « où le différend est insoluble, indépassable », ce qu'il nomme le « tragique du conflit » ?⁴ Ne faut-il pas se limiter à la seconde forme qu'il explore – le « tragique de l'irréversible, le tragique de l'irréparable » – là où « le pardon brise la dette et brise l'oubli. » ?⁵

Abel conteste l'optimisme normatif habermassien de l'éthique de la discussion qui voudrait toujours possible de « définir les procédures permettant d'éprouver la possible universalisation de

¹ « On peut d'abord partir du constat qu'il n'y a pas un pôle d'universalité unique, mais une pluralité d'universaux en concurrence. Chaque culture comporte un cosmos, une vision de la vie et du monde, une visée de l'universel. Pourquoi donc préférons-nous ramener l'universel à un commun marché ou à quelques idées abstraites, plutôt que de confronter cette pluralité des universaux, que craignons-nous ? Il faut avouer que la rencontre des cultures se fait difficilement par ce qu'elles ont chacune de plus universel, car cette confrontation est ce qu'il y a de plus dur. Mais le résultat de cette peur, c'est qu'en fait les particularismes des cultures ne sont pas le moins du monde menacés : c'est leur teneur en universalité qui s'étirole. Car d'un côté, les différences inconvertibles survivront et se renforceront, précisément parce qu'elles sont intraduisibles. De l'autre côté, tout ce qui peut être converti à l'universel marché, à Disney World, accèdera à cette universalité-là. Or, c'est une erreur de croire que l'on puisse ainsi accéder à l'universel en reniant la pluralité des langues parmi lesquelles nous demeurons. » (ABEL [DADE], p. 222).

² « Pluralisant les temps, les frontières permettent la pluralité des histoires. » (ABEL [DADE], p. 211).

³ « C'est bien l'intérêt économique lui-même qui devrait conduire à une pratique économique de la discontinuité où l'on tenterait de produire des discontinuités bénéfiques. » (ABEL [DADE], p. 305). Abel est fidèle ici à Ricœur pour qui « L'humanité meurt de trop d'ouverture, de trop d'échanges. Ricœur estimait nécessaire de penser la clôture relative des dogmes : il usait d'une image, disant que plus il y avait de pression religieuse – celle de la foi mais aussi celle de l'incrédulité – plus il fallait que les dogmes soient comme de grandes jarres ou des tubes, avec des parois très solides. C'est la rigueur de la norme, disait-il, qui fait voir les cas perplexes où elle se trouve embarrassée. Ricœur n'a cessé de plaider pour des institutions solides. Il disait aussi que le thème de la traduction montrait tangiblement le double problème posé par le dialogue des grandes religions, et la difficulté de communiquer : il ne faut pas être sceptique, car on peut traduire, et plus qu'on ne le croit, il y a une ouverture par la conversation des langues les unes avec les autres. Mais il ne faut pas être d'un universalisme surplombant au point de croire que l'on puisse tout traduire : il y aura toujours de l'hermétique, des bouts de phrases ou d'expression intraduisibles, des bouts de cultures non aisément communicables. » (Olivier ABEL (2005) : « Le clos et l'ouvert. Ricœur et le néokantisme de l'« école de Paris » », *Études théologiques et religieuses*, dorénavant [R&NK]).

⁴ « Or dans la plupart des situations historiques réelles, on a affaire à des conflits insurmontables où l'on ne s'entend pas même sur le tort, ou à des faits irréparables et anciens, dont furent victimes des générations disparues, on a affaire à des situations où le crime est trop grand pour être puni, ou trop enchevêtré avec d'autres pour que l'on puisse isoler une causalité simple dans un échange devenu fou. C'est-à-dire que l'on a affaire à des situations confuses. » (Olivier ABEL (1993) : « Ce que le pardon vient faire dans l'histoire », *Esprit*, dorénavant [PVDH]).

⁵ L'on connaît la belle formule de Ricœur qui propose pour sa part de consacrer la phronèsis à une autre forme encore de conflit : « Les choses deviennent plus graves encore, lorsque ce ne sont plus seulement des normes qui entrent en conflit, mais lorsque s'affrontent d'un côté le respect dû à la norme universelle, et de l'autre le respect dû aux personnes singulières. Il s'agit bien de tragique de l'action, dès lors que la norme reste reconnue comme partie au débat, dans le conflit qui l'oppose à la sollicitude en charge de la misère humaine. La sagesse de jugement consiste à élaborer des compromis fragiles où il s'agit de trancher moins entre le bien et le mal, entre le blanc et le noir, qu'entre le gris et le gris, ou, cas hautement tragique, entre le mal et le pire. » (RICŒUR [LJ1], pp. 220).

ces visées : on ne doit pas se donner des justifications que l'on refuserait à son adversaire. » et part de « l'hypothèse inverse, qui fait davantage crédit au tragique : le conflit ne se trouve pas seulement entre des désirs ou des visées incompatibles, mais parfois entre des règles ou des normes, disons des « devoirs », incompatibles, et ayant pourtant accédé à l'impératif de possible universalisation. » Il prend l'exemple d'un conflit entre liberté et égalité : pour sortir de cette antinomie, dit-il, « il faut bien « composer ». »¹ Abel constate que les protagonistes peuvent préférer s'entretuer, « comme pour prouver que c'est encore un échange, que l'on est bien dans le même monde, plutôt que d'accepter que tout cela est un malentendu, un malentendu insurmontable »² qui nous oblige à renoncer à partager ce monde. Plus que le pardon, finalement, même si Abel conserve un tel intitulé à la sagesse pratique requise, c'est le compromis qui peut offrir une issue.³ Au fond, le volontarisme d'Abel tient au regard amusé qu'il porte sur le différend lui-même⁴. Le rire, sans doute celui des immortels du *Loup des steppes* de Hesse, serait la véritable issue, qui débout toute arrogance, à commencer par la nôtre.⁵ L'autre piste qu'il suggère est d'instituer le « plaisir de différer ensemble. »⁶ L'on est loin ici de la démocratie de contestation des néo-républicains. Mais est-on moins « réalistes » ? Lorsque Rawls estime que si le système dépasse un certain degré d'injustice, il faut se révolter, sur quelles bases peut-il se décider ?⁷ Lorsque pour sortir du rapport politique comme domination, l'on cherche avec Arendt les surrections populaires, fussent-elles chaque fois avortées, ne piégeons-nous pas le révolutionnaire dans le romantisme ?⁸ L'idée d'instituer la possibilité contestataire en lui permettant de démettre les représentants n'est-elle pas plus antinomique que d'instituer le différent ?⁹ Le « consensus conflictuel » reconnaît la conviction et sa violence, mais espère que l'espace public permet de conjurer cette dernière.

¹ ABEL [PVDH].

² ABEL [PVDH].

³ « La sagesse du pardon consiste à accepter qu'il n'y a pas de dernier mot, pas de langage complètement commun, et à tisser entre deux histoires ou deux mémoires incommensurables une sorte d'intrigue qui est celle de leur compromis, de leur cohabitation. Elle seule permet de former un récit assez vaste, assez polycentrique, pour porter en lui la pluralité des mémoires et les amener au point où elles doivent composer. » (ABEL [PVDH]).

⁴ « Le tragique de l'histoire, vu de Sirius, n'est pas sans quelque comique : c'est la prodigieuse cacophonie que font tous ces litiges et même ces consensus où les protagonistes n'ont pas de langage commun, et parlent de choses différentes. Le tragique de l'histoire, c'est l'universel malentendu par lequel des histoires hétérogènes se côtoient, se mêlent et se modalisent indéfiniment les unes les autres, s'opposent sans même parvenir à s'entendre pourquoi. » (ABEL [PVDH]).

⁵ « De même, la démocratie libérale peut croire qu'elle est la seule et définitive démocratie ! Nous devons, nous aussi, éclater de rire et lui montrer que cette assertion est fausse, qu'il est possible de trouver des ressources permettant d'inventer d'autres formes politiques, plus démocratiques et que nous n'imaginons même pas. » (ABEL [LDPR]).

⁶ ABEL [LDPR].

⁷ « Mais alors, chaque citoyen doit décider si un système est juste ou injuste avant d'obéir à une loi : c'est donner une énorme responsabilité morale et politique à chaque individu. D'autre part, sur quel critère fonder sa décision ? » (BESSONE [LJ], p. 25).

⁸ « Mais les véritables repères historiques d'Arendt sont les irruptions modernes de pouvoir populaire, illustrées par les conseils ouvriers, les vrais soviets, par l'insurrection de Budapest, par le Printemps de Prague et par les multiples mouvements de résistance à une occupation étrangère. Voilà l'autre tradition qui, à la différence de la tradition de la domination, est faite de surgissements discontinus, de surrections, oserai-je dire, de tentatives avortées, de mouvements inchoatifs, à la limite purement virtuels. » (RICŒUR [LEC1], p. 24).

⁹ « C'est dire que le politique n'est pas sans lien avec une éthique qui légitime – à l'inverse d'une interprétation strictement réaliste de la politique – que le citoyen opprimé puisse agir contre son État, et

L'éthique de la discussion ou encore la gestion de la « discorde » par les stratégies de justification à la Boltanski et Thévenot¹, telle que la comprend Ricœur, ne nous semble définitivement pas la réponse. Ces principes de justification vont régir des « relations de grandeur » et produire ainsi des constructions collectives. La justification consiste à établir – et à visibiliser – l'histoire qui justifie l'argument, et à remonter « logiquement » jusqu'au terrain de références communes acceptées par les différents protagonistes. Faut-il comprendre que, de ce foyer commun, il y a en visée commune *initialement* la même cité ? Car le foyer commun peut rapidement avoir donné naissance à de nombreuses histoires divergentes et non plus enchevêtrées. Dès lors la discorde, en nécessitant une « remontée » en cascade de justifications emboîtées, ouvre la porte – puisque chacune est par nature contestable – à des degrés de vérité de plus en plus faibles. Les « constructions collectives » relevant de l'archéologie n'apportent alors selon nous aucun secours à la discorde lorsqu'elle est du type de celle que traite Abel. Le désaccord entre les « cités » est certes un « exercice critique » puisque le « transfert d'un monde dans un autre est caractérisé par un transfert d'arguments susceptible de miner de l'intérieur les principes de grandeur de telle ou telle cité, ainsi soumise au feu du jugement du soupçon. »². Et s'il « n'existe pas de position de surplomb », s'il « n'existe jamais que des figures de compromis », alors « si quelque bien commun supérieur reste visé par le compromis, en tant que figure générale d'interaction, il est aussi indéterminé qu'est fragile le lien instauré par le compromis. A défaut de l'utopie de l'Eden, ne s'offrent à être gérés que des compromis toujours menacés de virer à la compromission »³ Boltanski et Thévenot parlent « d'ajustement » lorsque le point de convergence est trouvé après avoir effectué les régressions nécessaires. Nous parlerions plus volontiers d'ancrage⁴. Par ailleurs, rien n'est plus risqué qu'une telle stratégie en rhétorique si elle ne s'accompagne pas d'un autre subterfuge⁵. Seule une volonté collaborative peut vraiment permettre de fonctionner ainsi. Tout vrai désaccord engendrera de la part des deux parties la volonté de ne pas s'ancrer. La stratégie

permet qu'un sens éthique vienne irriguer la vie politique et l'espace public. Dans le cadre d'une réflexion orchestrée par l'idée d'espace public, c'est paradoxalement l'État qui a pour rôle d'en favoriser l'émergence et d'en assurer la protection. » (MONGIN [PROM], p. 108).

¹ « La discorde [appelle] une stratégie de justification, consistant en batterie d'arguments à faire valoir dans les litiges. Ainsi associé à la requête de justification, le sentiment de l'injustice ne constitue pas une motivation moins forte dans le cadre du désaccord que dans celui de la domination ; car c'est la violence qui hante la discorde lorsque celle-ci ne réussit pas à s'élever au niveau du discours. » L'on se mettrait alors « en quête de formes d'équivalence – et donc de généralités – entre les acteurs sociaux, résultant de leur recours à des principes derniers de légitimation dans les situations d'accord et de désaccord. Ce sont ces principes qui s'avèrent en dernière instance multiples. Dans la régression vers des arguments toujours plus préalables, il faut s'arrêter quelque part (...) : arrêt dans la délibération, arrêt dans la confrontation des revendications, dernier mot prononcé dans le débat de soi avec soi ou de soi avec l'autre. » (RICŒUR [LJ1], p. 128).

² RICŒUR [LJ1], pp. 138 et 139.

³ RICŒUR [LJ1], p. 141.

⁴ « Ne concédant ni à l'*épistémè* ni à la *doxa*, [Ricœur] reconnaît le rôle des convictions, mais il en souligne simultanément la violence possible. L'opinion n'est pas fausse mais elle peut devenir violente, injuste, prédatrice si l'existence d'un espace public ne vient pas la pacifier. L'espace public se trouve au confluent d'une double violence possible, celle de l'État et celle de la conviction de l'individu ou d'un groupe d'individus. Mais l'institution d'un espace public rend possible l'émergence d'un « consensus conflictuel » : consensus sans lequel les convictions les plus fortes peuvent asservir les plus faibles, les plus vulnérables. Consensus conflictuel, car une communauté politique ne peut se soustraire au conflit et à la division. (...) « (...) Est démocratique un État qui ne se propose pas d'éliminer les conflits, mais d'inventer les procédures leur permettant de s'exprimer et de rester négociables. » » (MONGIN [PROM], pp. 107-108).

⁵ L'*encompassing* relève de la même logique de régressions déconstructives mais vise à identifier in fine les différences axiomatiques, irréductibles.

doit donc nécessairement piéger l'autre dans cette logique d'ancrage. Pour cela, l'anticipation des arguments de l'autre et le déplacement de ses propres références sont essentiels à toute perspective d'une issue positive à une réelle discorde. L'on perd alors le tempo de la douce berceuse de la social-démocratie. Que le discours soit considéré comme une issue « non violente » fait en effet sourire, car elle ne retire rien au rapport de force. Gardons de ce détour que toute justification – de soi, comme de ses arguments – est un appel au soupçon des autres et que le procédé doit justifier indépendamment de toute démarche explicitement justificatrice. En particulier en ce qui concerne l'identité narrative, les actes, l'engagement parlent mieux que toute autojustification.

Le rire n'efface pas la colère. Peut-on encore parler de révolte lorsque l'institution lui retire tout droit à l'emportement et à la violence.¹ Nous ne pensons pas que la Justice se fonde en retirant aux individus le droit et le pouvoir de se faire justice eux-mêmes. D'une certaine façon, nous pensons au contraire que le sentiment d'injustice ne peut disparaître qu'en donnant la possibilité d'agir, de se révolter contre l'injustice. Peut-être est-ce cela que proposent Arendt et Ricœur, une fois la violence exprimée, le geste, chaque fois recommencé, d'y renoncer et de déposer les armes, comme fondation renouvelée du vouloir-vivre ensemble, malgré le mal.

Il existe une éthique du conflit, des règles internationales pour dire les « bonnes manières » en matière de guerre. L'idée de justice est l'ennemie ici.² Une forme d'angélisme, sans doute, nous arrête, mais la rationalisation *ex ante* d'une violence juste semble *justement* ce qu'il convient de combattre. Un calcul utilitariste s'accommode mal à un *sentiment* d'injustice. Et le va-et-vient incessant du doute sur la légitimité des actes de violence doit être incorporé – et jamais réduit – à toute réflexion sur la violence.

La prise de position

Il nous faut donc assumer nos convictions, au prix du conflit. Lyotard nous y enjoignait déjà. Abel et Ricœur également avec plus de prudence³. La question de la confrontation, du conflit, est chez

¹ « Le procès lui-même n'est que la forme codifiée d'un phénomène plus large, à savoir le conflit. (...) Derrière le procès, il y a le conflit, le différend, la querelle, le litige. La place de la justice se trouve ainsi marquée en creux, comme faisant partie de l'ensemble des alternatives qu'une société oppose à la violence et qui toutes à la fois définissent un État de droit. » (RICŒUR [LJ1], p. 189). Et, s'arrêtant sur le cas particulier de la vengeance, Ricœur poursuit : « En ce sens, l'acte fondamental par lequel on peut dire que la justice est fondée dans une société, c'est l'acte par lequel la société enlève aux individus le droit et le pouvoir de se faire justice eux-mêmes. » (*ibid.*, p. 190).

² « Plus la cause est juste, plus les combattants se trouvent autorisés à violer de règles en son nom ; la guerre des justes est terrible, parce que dans des situations extrêmes, tout est permis pour gagner. Selon Walzer, on peut parfois outrepasser les conventions de la guerre, mais uniquement face à une catastrophe imminente. « Le calcul utilitariste ne peut nous forcer à violer les règles de la guerre que lorsque nous nous trouvons face, non seulement à une défaite, mais à une défaite susceptible de plonger la communauté politique dans le désastre. » (Walzer, *Guerres justes et injustes*, p. 362) (...) Une guerre ne peut être dite juste que selon les deux justices à la fois, celle de la cause pour laquelle on combat et celle des moyens des combats. Et tout se joue en termes de « droits » : une cause juste est celle où on rétablit des droits ; une conduite juste est celle où l'on ne viole pas de droits. » (BESSONE [LJ], pp. 34-35).

³ « Habermas oppose (en effet) l'argumentation à la convention, qu'il assimile à la tradition et à l'idéologie. Ricœur préfère placer vis-à-vis de l'argumentation la conviction, ou l'attestation, qui présenterait plus d'épaisseur et de « corps ». La conviction n'est pas seulement le discours témoin d'une tradition close, morte et sédimentée : elle est aussi cette imagination qui innove en se réappropriant les traditions et en les ouvrant vers d'autres horizons. Ce faisant, elle compense ce que « l'éthique de la discussion » a de cérébral et de bien élevé. Car les convictions peuvent être pesées, argumentées, comparées, critiquées (voir à ce propos,

Ricœur essentielle pour que ses analyses ne soient pas comprises comme une voix moyenne « molle »¹. La recherche du compromis est certes naturelle chez lui, mais il faut la comprendre comme une confrontation, non comme une soumission ou une esquivé. Cette forme d'optimisme l'habite, qu'il est (le plus souvent) possible de se confronter et d'aboutir à un compromis. « Traiter du compromis, ce n'est pas toujours traiter de la non-violence, c'est avant tout élaborer un protocole d'accord entre des parties rivales, pour lesquelles on n'a pas trouvé de principe supérieur à celui que revendique chacune des parties. (...) il n'y a pas de super-argumentaire qui engloberait les deux argumentaires. (...) Tous les compromis sont faibles, parce qu'ils sont moins forts que les principes qui s'opposent. Un compromis est honnête s'il reconnaît la force de la revendication de part et d'autre, et en même temps il est créateur, car il ouvre la voie vers la recherche de nouveaux principes plus vastes. »² Ces confrontations sont inévitables car elles ne font que témoigner de la multiplicité des points de vue, des horizons. Ricœur s'oppose en cela à toute forme de jacobinisme et penche vers le libéralisme dans sa forme multiculturaliste. Il se méfie de « l'idéologie de l'indivisibilité de la souveraineté. »³

Bien sûr, ce n'est qu'après avoir déconstruit nos différentes justifications⁴, et qu'au sein d'un monde où la raison nous confirme que la pluralité des voix est un bien, que nous pouvons prendre position. Et même là, sans forcément céder à l'idée d'aimer ses ennemis, ne serait-ce que parce que cela peut se révéler une pure stratégie, il nous faut avec humilité reconnaître l'autre pour mieux identifier le différend. Ce sera la juste démesure à laquelle nous parviendrons dans le chapitre suivant. Ce qui nous rapproche plus de Lyotard que de Ricœur, c'est l'impossibilité qui est la nôtre à penser l'*impartialité*, comme nous l'avons déjà dit lors de notre critique dans la *Première partie* des idées de Nagel et de son ouvrage *Le point de vue de nulle part*.

Dans sa lecture critique de Mounier, Ricœur décrivait d'une certaine façon l'engagement comme une « névrose », le « rapport circulaire entre l'historicité de l'engagement et l'activité hiérarchisante qui révèle le caractère de dette de l'engagement lui-même », auquel Ricœur après Hegel donne le nom de « conviction ».⁵ Ce caractère de dette inscrit une dimension temporelle de

Lectures 1, p. 214) : c'est justement ce qui les distingue des préjugés ; mais elles ne sont pas pour autant entièrement explicites. On ne peut jamais tout expliciter. La conviction émane de sujets qui sont aussi des corps, souffrants, désirants, parlants, agissants, et ces corps demeurent les points d'ancrage de nos initiatives et de nos responsabilités. Cette partie liée à des corps particuliers – cette « corporité », dit Ricœur – marque la finitude de nos convictions, leur singularité : parmi d'autres points de vue possibles, voici celui où je me tiens. » (ABEL [LPLR], p. 80).

¹ « Je partirais d'abord de ce qui fut la première utopie de la démocratie, à savoir « la publicité », au sens de « rendre public », thème si important chez Habermas et aussi chez Rawls. Publicité, cela signifie une volonté de transparence, c'est-à-dire de se connaître soi-même. Or, elle n'existe pas en ce moment. (...) Autre piste de réflexion : dans une société pluraliste, une des grandes questions est de savoir comment garder des convictions communes, alors qu'il existe une grande diversité d'opinions. Comment ne pas tomber dans un scepticisme généralisé ? (...) Comment éviter que la tolérance molle engloutisse tout ? » (RICŒUR [PEP], p. 60).

² RICŒUR [PEP], p. 130.

³ RICŒUR [PEP], p. 63.

⁴ « Conviction, c'est le nom nouveau que reçoit l'adhésion forte de notre première analyse, après avoir traversé la rigueur, l'intransigeance et l'impartialité de la morale abstraite, et avoir affronté le tragique de l'action. » (RICŒUR [LJ1], p. 221).

⁵ « L'engagement n'est pas une propriété de la personne ; ce critère signifie que je n'ai pas d'autre manière de discerner un ordre de valeurs capable de me requérir – une hiérarchie du préférable – sans m'identifier à une *cause* qui me dépasse. (...) Dans la conviction, je me risque et je me sou mets. Je choisis, mais je me dis : je ne puis autrement. Je prends position, je prends parti et ainsi je *reconnais* ce qui, plus grand que moi, plus durable que moi, plus digne que moi, me constitue en débiteur insolvable. La conviction est la réplique à la

l'engagement qui n'est peut-être pas la dimension viscérale de la révolte. Elle réclame aussi dans le conflit, pour peu qu'on en cherche une issue, d'avoir conscience de « l'imperfection de la cause » et du « caractère définitif de l'engagement » qui met en lumière « l'étrangeté de l'engagement », et de se « décentrer dans l'autre et de faire le mouvement le plus difficile de tous, le mouvement de reconnaissance de ce qui donne une valeur supérieure à l'autre, à savoir ce qui est pour lui *son* intolérable, *son* engagement et *sa* conviction. »¹

Des institutions vives

Des points précédents il ressort deux régimes de conflit dits irréductibles. Le premier, au-delà des écarts de pensée entre Abel, Ricœur et Habermas, relève chez ces auteurs d'un conflit entre personnes souhaitant éviter l'irréversible que porte le différend lorsqu'il est reconnu : nous ne partagerons jamais le même « point de vue ». Vouloir l'éviter consiste à identifier ensemble d'où viendrait le différend. Pour qu'une telle démarche soit commune, et que chacun puisse l'exprimer en étant entendu par l'autre, il faut qu'il y ait suffisamment d'autres points de convergence. Lorsqu'aucune médiation n'est possible, le recours à la violence est inévitable. Celle-ci n'est pas forcément à comprendre comme lutte armée, car il y aurait selon nous violence dès lors qu'il y a volonté de modifier brutalement le système dynamique de nos lois. Le « public » peut alors jouer un rôle clef. Car la pluralité des voix multiplie les chances de trouver un discours qui recrée une médiation. La mobilisation du public est sans doute la première des choses à mettre en place en cas de conflit de ce type. Par exemple, on peut imaginer que des minoritaires aient accès et possibilité de diffuser leur point de vue au-delà de leur poids en termes de représentation, retrouvant là une logique proche des préconisations de Landemore. Peut-être même à l'inverse faut-il aider à donner la parole aux personnes ou groupes en conflit au-delà de leur représentativité.

Le second régime de conflit est de nature hobbesienne : c'est le conflit d'intérêt entre deux personnes disposant pour simplifier des mêmes représentations, et qui, justement parce qu'elles vont en inférer toutes deux le même caractère désirable d'une chose ou d'une situation donnée, vont s'affronter pour en obtenir la possession. Même si nous ne pensons pas que les théories de justice redistributive aujourd'hui imaginées soient la bonne réponse institutionnelle à ce type de conflit, il nous paraît en revanche toujours possible d'institutionnaliser sa résolution.

Attachons-nous plutôt ici à imaginer ce que pourraient être des institutions vives, susceptibles d'éviter la fossilisation redoutée par les penseurs de l'autonomie, notamment par Castoriadis.

Des institutions vives, c'est éviter toute cristallisation des discours interdisant leur renouveau. Dans le secteur de la recherche, par exemple, le fait que la « performance » des chercheurs soit notamment mesurée par le nombre de publications ou citations dans des revues elles-mêmes labellisées revient à fossiliser les discours scientifiques en favorisant les travaux apportant uniquement une évolution marginale aux théories existantes. Certes, le « mandarinat » tel qu'il existe historiquement n'est pas non plus une bonne solution. Trouver en la matière une façon de susciter la remise en cause des discours dominants sans forcément conduire à un brouhaha inaudible est une bonne illustration du travail à conduire. Il se décline dans la presse, dans la vie politique institutionnalisée, dans l'offre de biens et services, et plus fondamentalement dans l'innovation et son financement.

crise : ma place m'est assignée, la hiérarchisation des préférences m'oblige, l'intolérable me transforme, de fuyard ou spectateur désintéressé, en homme de conviction qui découvre en créant et crée en découvrant. » (RICŒUR [LEC2], p. 200).

¹ RICŒUR [LEC2], p. 201.

Ainsi, la piste ouverte par Dewey d'une logique expérimentale doit être bien comprise dans sa dimension de publicité des travaux de recherche ou d'enquête et ne pas être vue uniquement comme la mise en place démultipliée « d'expérimentations ». A ce titre, l'évolution des moyens de communication est une opportunité formidable, dès lors qu'elle ne devient pas progressivement un outil de « tri » qui cristalliserait les discours dominants. La logique d'expérimentation doit certes s'installer plus largement dans nos cultures elles-mêmes, mais elle passe d'abord par la possibilité de l'irrévérence, de l'inconvenance disait Lyotard, de l'insubordination. Nous défendons l'idée que l'autonomie, dans la genèse autoréférente d'un système de valeur et de discours, avec les limites évidentes qui sont les siennes dans notre cadre, conduit le plus souvent à faire émerger les valeurs de la raison et, qui plus est, suscite l'émergence d'un code d'honneur propre d'autant plus respecté qu'il laisse croire qu'il est sien.

Une écologie politique

Définition et généalogie

Notre travail vise *in fine* à donner un cadre à une écologie politique. L'écologie politique est une idée déjà ancienne qui a reçu plusieurs définitions. Zin et Sas nous en proposent des généalogies et des éléments de définition à partir desquelles nous pourrions préciser ce que nous entendons par écologie politique dans notre travail.

Pour Zin, l'écologie politique doit être comprise comme une « responsabilité incontournable qui en fait plutôt un enjeu cognitif vital »¹ et il est question « de projet politique et non de morale ». Le paradigme écologiste valorise notamment « la diversité (les minorités), la décentralisation, le local dans une dialectique local/global, individu/société, à rebours des idéologies collectivistes précédentes, tout comme des idéologies individualistes d'ailleurs. »²

Il faut bien séparer avec Zin les différentes familles écologistes. La « véritable écologie politique » est pour lui la « prise en charge par le politique des effets globaux de nos actions en vue de renforcer notre autonomie »³. La question de l'autonomie et de l'émancipation, tant individuelle que collective serait centrale.⁴ Ainsi comprise, l'écologie serait la science des différences, des complémentarités et des interdépendances dans un écosystème partagé, d'emblée inscrite dans une logique du long terme. Elle s'opposerait dès lors à l'économie et ses « calculs d'intérêt à courte

¹ Jean ZIN (2010) : « Qu'est-ce que l'écologie-politique ? », *Ecologie & politique*, dorénavant [QQEP] : « Il y a nécessité d'un retour au réel et d'une définition plus conceptuelle et critique de l'écologie-politique comme nouveau stade cognitif, celui de la postmodernité et de l'unification du monde dont nous sommes devenus responsables (jusqu'au climat à l'ère de l'anthropocène), avec toutes les implications pour la politique de la prise en compte des enjeux écologiques. »

² ZIN [QQEP].

³ « 1) les fondamentalistes ou écologistes de droite qui défendent les lois de la nature, les hiérarchies naturelles, et pour qui la liberté humaine représente le mal contre lequel il faut se prémunir, 2) les environmentalistes centristes ou libéraux qui défendent la qualité de la vie et les produits écologiques mais pour qui la liberté est instrumentalisée, ravalée au rang de moyen pour le marché, 3) la véritable écologie-politique comme prise en charge par le politique des effets globaux de nos actions en vue de renforcer notre autonomie (nous donner nos propres règles avant d'y être contraints matériellement) » (Zin [QQEP]).

⁴ « Cette fois la liberté est un projet collectif d'émancipation, le passage de l'histoire subie à l'histoire conçue, tournée vers l'avenir et sa préservation. » (ZIN [QQEP]).

vue ».¹ L'écologie politique n'est pas toutefois la constatation béate d'un écosystème s'autoréglant. Il s'agit bien au contraire d'y inscrire le politique, et donc d'accepter d'intervenir et de mettre en place des régulations spécifiques.² Il est nécessaire d'assumer cette responsabilité. Il s'agit, en ligne avec notre démarche ici, d'avoir une vision positive de cet écosystème, « de coller à la réalité », de reconnaître en particulier les « hommes tels qu'ils sont, dans leurs différentes dimensions, avec toutes leurs contradictions, diversités et tensions internes »³ et d'agir.

Pour Zin, l'écologie politique est à comprendre comme une évolution de la pensée humaine, capable enfin de réflexivité.⁴ Mais quels sont les critères pour agir ? Zin refuse la simple « éthique de responsabilité » jugée trop individuelle, et propose une « politique de responsabilité collective envers les générations futures et les conséquences de nos actions, avec la prise en compte du négatif de notre industrie. »⁵ Une telle responsabilité implique d'autres visées politiques, en particulier celles de la solidarité et du développement humain vu comme « développement de nos capacités et de notre autonomie effective, ici et maintenant. » Pour donner un sens plus concret à celle de la République, il fait sienne au niveau politique la devise écologiste qu'avait proposée Lipietz : « autonomie, solidarité, responsabilité. »⁶ L'écologie politique se démarque bien des autres familles écologistes puisque « l'enjeu politique, c'est bien la liberté, la solidarité, la justice, la raison et non pas la Nature, l'authenticité, l'originaire. »⁷ Sur ces fondements, se dériveraient des éléments plus concrets au plan de l'organisation sociale et notamment au plan de l'organisation de la production.⁸

Sur le plan de l'organisation politique, Zin présente l'écologie politique comme une « démocratie des minorités, dans le local et le face à face ».⁹ L'écologie politique est le « nouveau stade cognitif » de la démocratie, elle doit s'appuyer sur « une intelligence collective à construire ».

¹ « L'économie est la science des équivalences alors que l'écologie est la science des différences et des complémentarités (sexuelles, alimentaires, etc.), l'économie réduit tout à l'individu alors que l'écologie réinscrit les corps dans leurs interdépendances mutuelles et leur relation à l'environnement global (à l'écosystème). L'écologie est d'une certaine façon la réfutation de l'économie, sa critique radicale comme pure abstraction mathématique, la réintégration du temps long et des cycles naturels dans la productivité immédiate et les calculs d'intérêt à courte vue. » (ZIN [QQEP]).

² « Cependant, ce qui distingue radicalement l'écologie-politique d'un simple écosystème, c'est d'y introduire avec la dimension politique la finalité d'une régulation des équilibres et des cycles biologiques, finalité dont un écosystème, n'étant pas un organisme, est dépourvu. Les régulations écologiques de notre industrie manquent en effet cruellement, c'est pour cela qu'il faut les créer. Il ne s'agit pas de laisser faire de prétendues lois de la nature que nous avons au moins très fortement perturbées. Au contraire, nous devenons désormais responsables du climat, qu'on le veuille ou non. » (ZIN [QQEP]).

³ ZIN [QQEP].

⁴ « L'écologie-politique correspond bien au stade cognitif d'une modernité réflexive » (ZIN [QQEP]).

⁵ ZIN [QQEP].

⁶ ZIN [QQEP]. Alain LIPIETZ (1999) : *Qu'est-ce que l'écologie politique ?* La Découverte, dorénavant [ALEP], p. 40.

⁷ ZIN [QQEP].

⁸ « Revenu garanti, coopératives municipales et monnaies locales dessinent ensemble un nouveau système de production, relocalisé, combinant production, reproduction et circulation (travail, revenu, échanges). » (ZIN [QQEP]).

⁹ « L'écologie-politique devrait signifier enfin une façon plus écologique (post-totalitaire) de faire de la politique : une démocratie des minorités, ancrée dans le local et le face-à-face, à l'opposé de toute dictature majoritaire, et pouvant constituer à terme une véritable démocratie cognitive en interaction entre agir local et pensée globale. » (ZIN [QQEP]).

Sas nous donne une généalogie d'une telle écologie politique, qui relève alors selon elle véritablement d'une philosophie¹. L'on n'est plus exactement ici sur la même ligne que Zin, mais l'on reste proche, dans les deux cas de Lipietz. S'ajoute la démocratie participative à la devise de ce dernier.² D'autres approches philosophiques, pourtant se réclamant d'une conception républicaine de l'écologie, ne seront pas détaillées ici³.

La dimension environnementale est également plus présente chez Sas, pour qui l'acte de naissance de l'écologie politique serait d'abord en lien avec la planète et non avec le social.⁴ Mais « la structuration philosophique du mouvement écologiste, développée à partir de la fin des années 1960 par André Gorz, Ivan Illich, Jacques Ellul, Serge Moscovici ou René Dumont, peut être identifiée comme s'inscrivant dans les suites de la pensée 68 », donc une pensée d'emblée sociétale, qui se renforcera plus tard d'un courant « qu'on peut nommer « la refondation éthique », incarné en particulier par Hans Jonas et Jürgen Habermas. »⁵

Sur le fond, l'émergence de l'écologie politique s'inscrirait dans un renouvellement du rapport au réel, « acceptant la complexité, tentant de la cerner sans jamais la nier, (...). Elle développe ainsi une vision du monde comme un tout clos et limité fait d'emboîtement d'écosystèmes, cosmos dont l'équilibre dynamique est garanti par la diversité des espèces qui déploient leurs forces vitales. »⁶ Alors peut apparaître une véritable écologie politique où les idées d'interaction, de dépendance et de responsabilité, où la pensée libertaire pourront prendre un caractère plus ambitieux politiquement, fondé sur l'émancipation individuelle, mais en tirant les leçons au plan collectif⁷.

¹ Eva SAS (2010) : *Philosophie de l'écologie politique – de 68 à nos jours*, Les petits matins, dorénavant [SPEP].

² SAS [SPEP], p. 111. « Il appartient à Alain Lipietz d'avoir conceptualisé et synthétisé la mutation que représentent ces valeurs d'autonomie, de solidarité et de responsabilité par rapport au triptyque « Liberté, Égalité, Fraternité » : « La liberté devient autonomie, capacité de maîtriser sa propre trajectoire à l'échelle de l'individu ou d'un groupe autoconstitué. L'égalité devient solidarité, rapport conscient et réflexif de chacun à tous les autres. La fraternité devient responsabilité de chacun envers tout et devant tous, prise de conscience des conséquences pas toujours maîtrisées de ses propres actes, à l'autre bout du monde et pour les générations futures. » Il lui revient également d'avoir montré que la démocratie participative était par essence la voie d'accomplissement de l'écologie politique, en définissant celle-ci comme « la délibération entre les humains de ce qui est juste et bien, le débat public, l'intérêt bien compris de tous à l'échelle infinie des générations ». » SAS [SPEP], p. 122.

³ Voir par exemple Juliette Grange (2012) : *Pour une philosophie de l'écologie*, Pocket, dorénavant [PPE]

⁴ « la rupture épistémologique fondatrice de l'écologie politique : la prise de conscience de la finitude et de sa vulnérabilité de la planète. » (SAS [SPEP], p.23).

⁵ SAS [SPEP], p. 24.

⁶ SAS [SPEP], p. 27.

⁷ « De l'observation des écosystèmes naturels où tous les êtres sont en interaction, à la fois agissant sur le devenir de tous les autres et déterminés par l'action de tous les autres, l'écologie politique va tirer une représentation de l'homme et de son rapport au monde qui concilie la pensée libertaire et le nouveau éthique de la responsabilité : l'homme à la fois irréductiblement libre d'agir et entièrement dépendant de l'agir des autres. Une vision de l'homme et de son rapport au monde comme singularité absolue au cœur d'un jeu d'interdépendances avec la société et avec la nature qui font son identité, puisque nous sommes le fruit d'un croisement unique et choisi d'influences, auxquelles nous sommes toujours en capacité théorique, si ce n'est réelle, de nous arracher. C'est d'ailleurs cette capacité à s'inventer soi-même et à choisir ses communautés d'appartenance que les écologistes défendront toujours au travers de leurs combats pour les droits des communautés homosexuelles et transsexuelles, pour les droits des cultures régionales, mais aussi dans leurs combats sociaux, pour permettre à chacun d'avoir les capacités réelles de se réaliser. Des écologistes encore et toujours attachés à la diversité comme condition du choix, et donc de la liberté. Car l'écologie politique est d'abord une pensée de l'émancipation individuelle. » (SAS [SPEP], pp. 27-28).

Persiste dans ce cadre la dimension écologique première de responsabilité individuelle et collective « de cette planète que nous empruntons aux générations futures et nous devons trouver ensemble, chaque jour, dans le dialogue participatif les équilibres et les limites qui nous permettront de la préserver. »¹ Mais le creuset est politique, qu'il s'agisse de l'antiétatisme (« l'opposition à l'État centralisateur et autoritaire, un État-pieuve opaque qui écrase l'individu et échappe au contrôle citoyen au nom du culte de la technique ») ou de l'anti-productivisme (« le rejet de la surconsommation, qui détruit l'environnement et contribue à entretenir cette société du « toujours plus », où l'on pousse systématiquement à la consommation et où l'on occulte la richesse autocréatrice de l'homme en le réduisant à son rôle de producteur/consommateur. »).²

Sas voit différents points d'appui à l'élaboration d'une telle pensée. Illich, d'abord, pour sa convivialité et le souci pour chacun d'autonomie et de créativité³. Foucault, ensuite, pour son analyse du pouvoir et de la volonté de domination, de normalisation qui vise « sous couvert d'émancipation individuelle, (...) [à] étouffer l'élan vital des hommes, [à] réduire à l'identité leur singularité inaliénable. » Apparaît avec Foucault la réserve vis-à-vis du discours universaliste qui nie les singularités.⁴ Gorz, enfin, serait le « penseur fondateur de l'écologie politique en France ».

Gorz avant de rencontrer Illich reste très proche de Sartre et de « sa vision de l'homme et de son irréductible liberté : « La question du sujet est restée centrale pour moi, comme pour Sartre, sous l'angle suivant : nous naissons à nous-mêmes comme sujet, c'est-à-dire comme des êtres irréductibles à ce que les autres et la société nous demandent et permettent d'être. L'éducation, la socialisation, l'instruction, l'intégration nous apprendront à être Autres parmi les Autres, à renier cette part non socialisable qu'est l'expérience d'être sujet, à canaliser nos vies et nos désirs dans des parcours balisés, à nous confondre avec les rôles et les fonctions que la mégamachine sociale nous somme de remplir. [Ceux-ci] nous dispensent ou même interdisent d'exister par nous-mêmes, de nous poser des questions sur le sens de nos actes et de les assumer ». »⁵ Sas ajoute Deleuze et Guattari comme influences marquantes, qui offrent une vision renouvelée de l'individu, qui l'inscrit d'emblée dans le collectif⁶.

La pensée moderne qui postule l'autonomie de l'individu doit en effet être mise en œuvre dans un autre cadre que le cadre monadique du libéralisme politique ; il faut également « refonder sur cette base les conditions d'une éthique, d'un horizon pratique qui nous permette de définir ensemble ce

¹ SAS [SPEP], p. 30.

² SAS [SPEP], p. 91.

³ Mais aussi pour son analyse des « experts » qui ouvre à la démocratie participative : « « l'expert ne pourra jamais dire où se situe le seuil de la tolérance humaine. C'est la personne qui le détermine, en communauté ; nul ne peut abdiquer ce droit. » Dans ce constat, Illich est précurseur de ce qui s'appellera la démocratie participative. » (SAS [SPEP], p. 47).

⁴ « Car, en définissant une nature humaine universelle, transcendante, idéale, l'humanisme induit une hiérarchie entre les hommes, dont tes comportements sont évalués par rapport à une norme commune. Je me reconnais comme universel en appliquant des règles universelles. Il y a donc nécessairement une dimension morale dans l'idée d'une nature humaine universelle : je n'ai pas d'autre choix justifiable que celui d'être plus « homme ». Pour Foucault, l'homme est parfaitement singulier, et la réduction de sa nature à une norme universelle ainsi que la conception éthique qui en découle sont nécessairement aliénation. » (SAS [SPEP], p. 38).

⁵ SAS [SPEP], p. 39.

⁶ Sas cite Guattari : « A cet égard, un individu est déjà un « collectif » de composantes hétérogènes. Un fait subjectif renvoie à des territoires personnels – le corps, le moi – mais, en même temps, à des territoires collectifs – la famille, le groupe, l'ethnie. » (SAS [SPEP], p. 40).

qui est juste. »¹ Jonas (« Agis de façon à ce que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre ») et Habermas seront alors les appuis pour avancer sur ce chemin.

Jonas apporte une légitimation au souci porté à la planète en tant que nature : « il existe un bien, un devoir-être de la nature, car la nature a pour finalité intrinsèque l'émergence de la vie consciente. »² Cette prise de conscience est prise de responsabilité et cela révèle la nature morale de l'homme.

Habermas apporte de son côté une solution à la pluralité des points de vue et au risque du relativisme susceptible d'entraîner en réaction le totalitarisme : c'est *l'éthique de la communication*, élaborée avec Apel, qui vise à donner à tous la parole dans un cadre procédural respectant la raison, et donnant à cette dernière une perspective de recherche de sens au-delà de la simple *raison technique calculante*. *L'agir communicationnel*, qu'Apel et Habermas théorisent, vise à accéder à une vérité définie comme « le consensus idéal d'une communauté d'interprètes idéale » et donne ainsi une légitimité à la démocratie. « L'autonomie, la liberté de la personne ne sont plus alors reconnues dans la seule autolégislation, dans le fait de se donner ses propres lois, mais aussi dans le fait d'être un interlocuteur valide, qui contribue à l'élaboration de la norme collective dans un processus linguistique. Ce processus me permet de m'affirmer comme autonome, mais également de me construire, car c'est dans l'intersubjectivité que nous structurons notre identité, par rapport aux autres. C'est donc par la philosophie du langage que se concilient la norme collective et la nécessaire émancipation individuelle. »³

Ces différents auteurs apportent pour Sas des contrefeux à la « tradition nietzschéenne du mouvement libertaire » qui, laissée à elle-même, selon elle, « risque de dériver dans l'égoïsme, l'incivisme, le refus de toute norme, même des bases les plus élémentaires du vivre-ensemble. » L'écologie politique peut alors trouver « un équilibre entre l'individuel et le collectif, entre l'oubli de soi et le souci de soi, entre le respect de l'autonomie de chacun et l'autorité nécessaire à la mise en œuvre rapide de solutions radicales. Et ce qui rend possible cette conciliation de l'individuel et du collectif, c'est l'éthique de la discussion. »⁴ Par ailleurs, toujours selon Sas, la pensée d'Illich n'offrait pas de perspectives suffisamment enthousiasmantes, car « l'austérité ne renvoie à aucune émotion susceptible d'être motrice dans l'évolution des comportements »⁵ Dès lors, « la refondation éthique apporte à cette pensée critique trois facteurs qui permettent de construire la cohérence pratique et politique de l'écologie politique : 1/ Une capacité à penser concrètement les modalités démocratiques du changement social par la recherche des équilibres dans la démocratie participative, prolongement politique de l'éthique de la discussion. 2/ Un projet de société résumé dans le principe responsabilité, qui fournit un horizon politique, formule un objectif positif. 3/ un appui émotionnel au changement social, au travers de l'appel à la responsabilité, qui permet d'éveiller chez le citoyen un moteur, une envie de changer la vie, que ne pouvait pas susciter « l'austérité joyeuse ». »⁶

¹ Sas [SPEP], p. 65.

² Sas [SPEP], p. 73.

³ Sas [SPEP], p. 86.

⁴ Sas [SPEP], p. 94.

⁵ « Bien qu'Illich donne toujours à l'austérité un caractère volontaire et joyeux car émancipateur, le projet de société peine à séduire. Il est parfois difficile de convaincre ses concitoyens de la nécessité de retrouver « la joie de la sobriété et de l'austérité ». (...) Illich invite au renoncement mais ne lui donne pas d'horizon, de but. » (Sas [SPEP], p. 98).

⁶ Sas [SPEP], pp. 100-101.

La philosophie qui se dégage à ce point est, pour Sas, cohérente au plan théorique : c'est « l'interaction des singularités. »¹ La dimension conservatrice et prudentielle est alors devenue la préservation dans la nature du « champ des possibles. »²

L'on pourrait ajouter d'autres noms à cette histoire de l'écologie politique que nous présente Sas, à commencer par Thoreau³, penseur du XIX^{ème} siècle mais aujourd'hui beaucoup relu. Thoreau offre une pensée naturaliste, inspirée d'Emerson, et engagée. Il est notamment connu pour *Walden ou la Vie dans les bois*, qui raconte son histoire de retraite temporaire dans la forêt, et pour ses prises de position contre l'esclavagisme et pour la désobéissance civile. Les travaux sur le « perfectionnisme » ouvrent aujourd'hui un point de convergence avec le souci de soi libertaire⁴. Varela, Dupuy, l'ensemble des chercheurs sur les systèmes autonomes que nous avons déjà croisés et, d'une certaine façon Dewey ou encore Castoriadis, tous deux ayant une réelle compréhension de la dynamique endogène du monde et du soi. Comme le relève Latouche toutefois, il manque à Castoriadis une vision plus illichienne des rapports entre les individus, comme la convivialité.⁵ L'on pourrait dire du côté de Dewey, il manque l'ontologie du nouveau. Mais lui-aussi, par la récupération qu'il en est fait au travers de la démocratie participative, qu'il s'agisse de l'école critique avec Honneth, ou de la pensée libertaire, avec Corcuff, par exemple⁶, devient un point de convergence pour cette pensée systémique – de l'interaction, dirait Sas – qu'est l'écologie politique.

Gorz, quelques précisions

Si l'on étudie un peu plus la pensée de Gérard Horst dit « André Gorz », au travers notamment du recueil d'articles édité par Fourel⁷, il apparaît plusieurs points notables au-delà de son rôle dans l'histoire de l'écologie politique. D'une part, comme le rappelle Viveret, il y a une pensée forte du capital humain et de la puissance productive de l'autonomie : « La production de soi est ici production de richesse et inversement ; la base de la production de richesse est la production de soi. »⁸ Son humanité et sa sensibilité lui permettait – et lui aurait permis plus encore s'il en avait eu

¹ SAS [SPEP], p. 103.

² SAS [SPEP], p. 105.

³ Henry David Thoreau, mort en 1862.

⁴ Voir par exemple LAUGIER [LVLV].

⁵ « Castoriadis était très sensible à cette nécessaire « paideia » (éducation) du citoyen libre capable de se donner des lois et d'y obéir, mais peut-être pas assez sur le danger de la jouissance dans la soumission. D'où l'importance, à mon sens, d'introduire la convivialité à côté de l'autonomie dans le projet de la décroissance. » (Serge LATOUCHE (2010) : « Castoriadis, penseur de la décroissance », in B. BACHOFEN, S. ELBAZ et N. POIRIER (Eds.), *Cornelius Castoriadis, Réinventer l'autonomie*, Editions du Sandre, Bibliothèque de philosophie contemporaine, dorénavant [CPD], p. 75). « L'autonomie est centrale chez Illich et chez Castoriadis, mais n'a pas exactement la même signification pour l'un et pour l'autre. Chez Illich, elle est plus « technique » que politique. Elle est liée à la critique de la mise en *disvaleur* par la technique et à la contreproductivité, par conséquent à la possibilité d'être capable de s'en sortir par soi-même. » (*ibid.*, p. 76).

⁶ Certes, comme il le dit lui-même, Corcuff n'a pas toujours été anarchiste, mais il développe un anarchisme pragmatiste, ou plutôt il repense le pragmatisme à l'aune anarchiste (Philippe CORCUFF (2015): *Enjeux libertaires pour le XXI^e siècle par un anarchiste néophyte*, Les éditions du Monde libertaire, Paris, dorénavant [ELAN], pp. 247-280). Pereira pour sa part consacre un ouvrage à cette seule question : Irène PEREIRA (2009) : *Peut-on être radical et pragmatiste*, Editions textuel, dorénavant [ER&P].

⁷ Christophe FOUREL (Ed.) (2009) : *André Gorz, un penseur pour le XXI^{ème} siècle*, La découverte, dorénavant [AGUP].

⁸ Viveret cite Gorz : « la principale force productive n'est ni le capital machines ni le capital argent mais la passion vivante avec laquelle ils imaginent, inventent et accroissent leurs propres capacités cognitives en

le temps – de sentir et pressentir ce que les hommes ressentaient et allaient ressentir dans cette période de grands changements.¹ Gorz ressent profondément la souffrance et l'absurdité dans laquelle sont plongés les hommes, et aucune métaphysique ne peut lui faire accepter cette condition². En 1945, cela le conduisait à une philosophie de la prise de risque, du tout pour le tout³, lucide toutefois sur le fait qu'il est facile – et que les plus nombreux le feront – de renoncer à une telle « aventure » et à « se masquer » l'absence de toute transcendance dans « un ensemble de rites et d'impératifs rassurants ». C'est un projet révolutionnaire qui le guide pour faire taire cette souffrance qu'il sait être dans ce monde : « Nous souffrons de ne pas pouvoir donner en offrande, dix-sept heures par jour, le meilleur de nous-mêmes en échange seulement de la joie de connaître la limite de nos forces dans le combat commun contre tout ce qui dégrade l'homme et de lire, dans les yeux de nos camarades et dans le sceau que nous imprimons ensemble sur la matière, que nous voulons tous autant, chacun pour tous, ce monde qui reste à faire. »⁴ Gorz développe une pensée révolutionnaire, mais critique du marxiste, dont l'ontologie est celle du sujet individuel⁵, qui refuse toute domination⁶.

même temps que leur production de connaissance et de richesse. » (Patrick VIVERET (2009) : « De Kay à Dorine, penser les enjeux émotionnels de la transformation », in C. FOUREL (Ed.), *André Gorz, un penseur pour le XXI^{ème} siècle*, La découverte, dorénavant [DKAD], p. 46).

¹ « En ce sens, *Misères du présent, richesse du possible* est un livre de crête. Gorz a été tenté par ce second volet, mais son amour pour Dorine lui sert de corde de rappel. On pourrait imaginer que si Marx avait eu le temps et le courage de penser son amour pour Jenny comme Gérard Horst l'a fait pour Dorine, il aurait été capable de penser cette anthropologie qui lui fait si cruellement défaut et qui est à la racine de sa légèreté sur la question du pouvoir et de ce qu'il faut bien appeler son aveuglement sur la question démocratique. » (VIVERET [DKAD], p. 57).

² « A rien ne servirait ici de faire participer l'homme à un courant cosmique, à une évolution créatrice dans le courant de laquelle il serait emporté avec toute sa liberté, dont sa liberté même ferait partie comme une qualité objective. Ce que Kafka – comme Pascal – éprouve, c'est le silence d'un transcendant vers lequel l'homme tend de tout son être, la tendance vers laquelle l'homme est fondamentalement, et que le *savoir* de l'inexistence de ce transcendant ne saurait délivrer de ce rêve. Ce savoir même est d'ailleurs inconcevable ; il n'y a que probabilités ; Kafka, comme plus tard Chestov et G. Bataille, proclame qu'il ne sait *rien*, sinon qu'il a besoin du transcendant. « D'aucuns nient la détresse au nom du soleil, lui nie le soleil au nom de sa détresse », écrit Kafka. En effet, seuls sa détresse et son besoin du transcendant sont certains ; le reste est probable. Cette condition de l'homme d'être au milieu d'un monde où ce qu'il réclame se tait ne saurait le convaincre de l'inexistence de son besoin. De son absurdité peut-être. » (André GORZ (1945) : « Kafka et le problème de la transcendance », in C. FOUREL (Ed.), *André Gorz, un penseur pour le XXI^{ème} siècle*, La découverte, dorénavant [K&PT], p. 205).

³ « L'éthique du risque absolu, du saut, du choix volontaire qui se fait « existentiellement » au mépris de la pensée et des évidences, et où le sérieux émerge de toute sa hauteur de l'angoisse sans la quitter jamais, mais mesurant la gratuité et l'absurde de sa décision tendue du plus profond abîme au sommet le plus haut, et dont le rire nietzschéen est l'affirmation et le mépris, la synthèse métastable. » (Gorz [K&PT], p. 231).

⁴ André GORZ (1968) : « Au camarade Che Guevara », in C. FOUREL (Ed.), *André Gorz, un penseur pour le XXI^{ème} siècle*, La découverte, dorénavant [ACCG], p. 247.

⁵ « Il n'y a pas d'autre sujet, pas d'autre « je » que le sujet individuel (...). La vie, et la vie humaine en particulier, est autocréation, « autopoïèse », et cela aussi se trouve déjà chez le jeune Marx. Ce qu'il importe de comprendre avant tout, c'est qu'un être ne peut se comprendre, se libérer, répondre de soi que dans la mesure où il a conscience de se produire soi-même : où il se vit comme sujet de son existence. » (André GORZ (1984) : « L'homme est un être qui a à se faire ce qu'il est. Entretien avec Martin Jander et Rainer Maischein sur l'aliénation, la liberté et l'utopie », in C. FOUREL (Ed.), *André Gorz, un penseur pour le XXI^{ème} siècle*, La découverte, dorénavant [SFQE], p. 250).

⁶ Gorz « refuse une conception du monde qui postule qu'il y a au-dessus de chacun de nous un sujet absolument supérieur qui sait tout mieux que nous-mêmes, qui décide du bien et du mal, de ce qu'il faut faire

D'autre part, il y a l'évolution de sa pensée au fil des années : sartrien, autogestionnaire, il accepte dans un deuxième temps l'idée réformatrice que « la logique du capital » est la plus pertinente au niveau microéconomique. Dès lors « le dépassement de la domination du capitalisme est conçu comme l'encastrement et la subordination restrictive des activités économiques régies par la rationalité du capital à des valeurs et à des objectifs sociétaux et écologiques. »¹ Il y a donc une forme de renoncement de Gorz à viser l'autonomie totale ; « on ne supprimera pas l'hétéronomie : celle-ci est en quelque sorte le prix à payer pour produire des biens ou services complexes de façon efficace. »² Gorz s'éloigne des tenants de la décroissance : « autoproduire ce dont une société a besoin au sein de petites communautés dans lesquelles les techniques industrielles et la division du travail seraient bannies constitue une formidable régression à ses yeux, puisque le travail contraint y augmenterait au lieu de s'y réduire, et l'autonomie régresserait au lieu de progresser. « Il n'existe pas d'autre économie d'entreprise – d'autre rationalité microéconomique – que la capitaliste (...). Il s'agit seulement de savoir dans quelle mesure les critères de la rationalité économique doivent être subordonnés à d'autres types de rationalité. »³

De plus, dans l'économie de la connaissance qui est désormais la nôtre, c'est « dans la société et non dans les entreprises que s'opère l'essentiel du processus de création des savoirs et des richesses qui ne seront appropriés et exploités par le capital que dans un deuxième temps. Les activités de formation, d'autoformation, de partage des savoirs menées dans le temps dit « libre » comptent au moins autant que la sphère du travail salarié et de l'univers marchand. »⁴ Le modèle taylorien cède la place à celui de la « prescription de la subjectivité », où l'enjeu central devient le « contrôle total de l'esprit des collaborateurs et de leur temps ». Ainsi naît le paradigme du salarié comme entrepreneur de lui-même, valorisant son propre capital humain pour qu'il soit in fine récupéré par l'entreprise. « Dans le capitalisme cognitif, les formes classiques de l'exploitation peuvent alors s'associer et prendre l'apparence de l'autoexploitation ou de la servitude volontaire ». »⁵

Pour finir, rappelons que la liberté chez Gorz est comprise comme positive, la règle qu'il faut suivre est simplement celle de l'authenticité : « Le « cogito moral » ne consiste presque jamais dans la question : « Puis-je faire ce que je veux », mais « puis-je vouloir ce que je fais ? puis-je vouloir être ce que je suis en train de faire ? » ou : « Que puis-je faire que je pourrais aussi vouloir, dont je pourrais assumer la responsabilité ». En tant qu'individus sociaux, nous agissons toujours avant d'avoir décidé ou entrepris quoi que ce soit. Nous venons pour ainsi dire au monde comme coacteurs, coproducteurs de ce monde, puisque dès la naissance nous sommes insérés dans une

et de ce qui est interdit. Peu importe qu'on appelle ce sujet surhumain Etat, parti, peuple, Dieu ou nature. Dans tous les cas, il s'agit de négations totalitaires du véritable sujet, C'est-à-dire du sujet individuel. » (GORZ [SFQE], p.259).

¹ « L'autogestion et, plus généralement, l'« émancipation dans le travail » s'effacent devant le constat qu'au niveau microéconomique la « logique du capital » serait la « seule forme de rationalité économique pure » et qu'« il n'y a pas d'autre façon économiquement rationnelle de conduire une entreprise que la gestion capitaliste ». La sortie du capitalisme ne peut donc plus être pensée comme le renversement de la division capitaliste du travail. » (Carlo VERCELLONE (2009) : « L'analyse « gorzienne » de l'évolution du capitalisme », in C. FOUREL (Ed.), *André Gorz, un penseur pour le XXIème siècle*, La découverte, dorénavant. [AGEC], p. 89).

² Denis CLERC et Dominique MEDA (2009) : « Emploi et travail chez André Gorz », in C. FOUREL (Ed.) *André Gorz, un penseur pour le XXIème siècle*, La découverte, dorénavant [ETAG], p. 105.

³ CLERC et MEDA [ETAG], 107.

⁴ VERCELLONE [AGEC], p. 93.

⁵ VERCELLONE [AGEC], p. 95.

coopération, un cofonctionnement social. Personne ne commence donc par s'interroger et agir ensuite ; chacun agit d'abord sans se demander ce qu'il fait au juste et s'il peut en répondre. »¹

« La question : « Que puis-je faire que je puisse vouloir et vouloir être » englobe déjà la question suivante : « Comment apparaîtrai-je à tel ou tel autre ? Que serai-je à leurs yeux ? De quel côté suis-je ? » Il est impossible de vouloir sa propre liberté sans reconnaître celle des autres et vouloir être reconnu par eux comme libre, c'est-à-dire comme auteur de mes actes. La réciprocité, c'est toujours la valorisation réciproque de la liberté d'autrui et pas simplement la tolérance. Il n'y a de réciprocité et de valorisation généralisées de la liberté que si nous poursuivons tous un objectif fixé en commun que chacun a reconnu comme étant le sien propre mais qui ne peut être atteint qu'avec et par l'action volontaire de tous. Chacun sera alors reconnu et appelé comme liberté par tous et vice versa. Cela ne vaut, bien sûr, que sur le plan de l'être social. Il y a d'autres plans qui ne pourront jamais être socialisés, généralisés : par exemple, celui de la réciprocité toute personnelle où l'Autre est reconnu et aimé comme sujet unique incomparable. L'amour est toujours asocial et dangereux pour un ordre totalitaire. »²

Une écologie politique encore à préciser

Il est désormais possible de préciser de ce que nous entendons par écologie politique au regard des paragraphes précédents.

Le principe d'ontogénèse que nous avons retenu souligne notre proximité avec la pensée de Gorz ou d'Illich lorsqu'il s'agit de penser l'individu comme se co-construisant avec la société qui l'entoure. La notion de contre-productivité d'Illich est dans un tel cadre d'un système dynamique endogène, sans transcendance, naturelle. L'autonomie passe par ailleurs par une lutte contre l'hétéronomie comprise comme une prise de conscience réflexive partagée de ces dynamiques qui nous concernent, dont nous sommes responsables, mais qui nous dépassent également. Une certaine idée du « proche » est en tension – plus chez Gorz que chez Illich – avec une pensée de l'universel. C'est l'un des points que nous travaillons avec le thème républicain. Mais l'idée de singularité, ces « dieux passibles » des confins, ne doit pas nous quitter malgré la tournure qu'a pris notre monde³, et malgré – ou plutôt grâce à – la représentation systémique que nous avons retenue.

Le passage de l'égalité à la solidarité, de la fraternité à la responsabilité reste à éprouver, et nos propres catégories n'y conduisent pas directement. De même, la démocratie participative, telle que proposée dans une logique habermassienne ou le principe responsabilité de Jonas, ne correspondent pas spontanément avec nos analyses. Ils semblent par ailleurs quelque peu repris

¹ GORZ [SFQE], pp.260-261.

² GORZ [SFQE], p. 260.

³ « Jadis, Aristote estimait qu'on ne pouvait agir que sur des singularités : le médecin soigne un malade précis, et non la maladie, et le guerrier doit tuer ses ennemis un par un. Le malheur même était singulier à chaque fois, et il ne pouvait aller très vite ni très loin. Seuls les dieux disposaient des tempêtes et des déluges. Mais, à l'âge de l'intégration systémique des technologies informatiques, biologiques et nucléaires, toute action porte sur des généralités en série (et le savoir cherche à transgresser l'autre règle posée par Aristote : on ne connaît jamais les singularités). Il suffit d'une petite modification génétique échappée d'un laboratoire pour qu'une algue prolifère et déséquilibre la Méditerranée entière. Nous sommes alors dépendants de solutions plus puissantes et plus systématiques. Toute action porte dans ses flancs la possibilité d'un malheur général. Une action qui n'agirait que sur une singularité éphémère est presque devenue un rêve, une spéculation métaphysique ! » (ABEL [SMSR]).

par défaut, et Sas l'indique, par un manque de perspectives positives, constructives et collectives, de l'idéologie libertaire, surtout lorsqu'elle est teintée d'austérité comme chez Illich.

Nous essayons dans notre travail de séparer ce qui relève du cadre axiomatique, de l'éthique qui en découle logiquement, de celle qui est le fruit de nos propres souhaits, de ce que nécessite la mise en œuvre positive ici et maintenant pour se rapprocher au mieux de ce vivre-ensemble idéal. Jonas n'apparaît objectivement à aucun de ces moments¹. Habermas pourrait apparaître dans le dernier temps, mais comme nous l'avons vu dans les chapitres précédents, ou au travers de la discussion sur le conflit et sur la conviction, d'autres formes institutionnelles semblent devoir être trouvées. La logique pragmatiste reprise à Dewey par exemple, ouvre selon nous de meilleures pistes, car moins contraintes par une normativité a priori.

Les approches des philosophes que nous avons croisés au long de ces quatre premiers chapitres vont plus généralement nous permettre d'avancer un peu plus loin. Camus et Foucault seront également sollicités, ouvrant encore un peu notre réflexion à des voix tantôt aux confins, tantôt au centre des discours, pour imaginer comment la devise républicaine *Liberté, Égalité, Fraternité* peut nous constituer.

¹ « Le seul de nos principes qui échappe à ce culte du présent, c'est le principe de responsabilité à l'égard des générations futures, un principe de précaution qui cherche davantage à éviter le malheur qu'à repartager une promesse de bonheur. Ce sont les victimes qui sont aujourd'hui la classe messianique, or je crois que la seule politique d'évitement du malheur ne peut fonder une espérance politique, ni une action politique. » (ABEL [FEEP]).

Chapitre 15 : Les raisons du juste

Dora : « M'aimerais-tu légère et insouciant ? »

Kaliyev (il hésite et très bas) : « Je meurs d'envie de te dire oui. »

Dora (dans un cri) : « Alors, dis oui, mon chéri, si tu le penses et si cela est vrai. Oui, en face de la justice, devant la misère et le peuple enchaîné. Oui, oui, je t'en supplie, malgré l'agonie des enfants, malgré ceux qu'on pend et ceux qu'on fouette à mort... »

Kaliyev : « Tais-toi, Dora. »

(...) Dora : « Ah ! Pitié pour les Justes ». ¹

Ricœur a montré combien les approches déontologiques, qu'il s'agisse de Kant ou de Rawls, échouent à concevoir la justice sans, de façon implicite, s'appuyer sur un concept téléologique et une préconception de ce qui est juste². Pourtant, l'on peut souhaiter fonder le Juste *en raison*, espérant ainsi trouver des maximes universalisables, déclinant un impératif catégorique. Sans espoir ! selon Apel, sauf à dépasser les notions de fondation et de raison. Deux préjugés bloqueraient en effet « toute tentative visant à produire une fondation rationnelle de l'éthique : d'un côté, (...) l'idée selon laquelle une *fondation* philosophique *devrait consister à déduire ce qu'elle doit fonder de quelque chose d'autre*, et, de l'autre, (...) celle selon laquelle la rationalité éthique devrait pouvoir se ramener à quelque chose d'autre et de plus fondamental, c'est-à-dire à *la rationalité moyens-fins* à l'œuvre dans l'activité individuelle. »³ Le cadre ontogénétique et systémique qui est le nôtre permet peut-être de lever ces deux freins. L'endogénéité de qui nous sommes, de ce qui nous anime, et des règles mêmes décrivant la rationalité, rend l'idée de justice comme émergente, chaque fois, de nos histoires, ainsi que toute philosophie, celle-ci ne pouvant être pensée qu'à la première personne, avons-nous vu dans la *Première partie*. Pour essayer de traduire cette idée, nous explorons dans ce chapitre les pistes qu'ouvrent Ricœur, qui voit l'entrée naturelle du Juste par le sentiment d'injustice, et Camus, qui montre comment émerge une communauté dans la révolte.

Selon certaines définitions, les qualités d'une *bonne* balance sont d'être *juste* – elle reste horizontale lorsqu'on place des poids égaux dans chacun des deux plateaux – *sensible* – l'addition d'un poids petit détermine une inclinaison appréciable du fléau – *fidèle* – elle fournit toujours la même indication pour le même objet à peser. *Justesse*, *sensibilité* et *fidélité* symboliseraient la justice. La justesse couvrira effectivement de son ombre amoral notre recherche pré-éthique du Juste. Une forme de sensibilité et de fidélité, par l'empathie et la promesse d'être soi, compléteront cette vision du Juste.

¹ Albert CAMUS : *Les Justes*, Edition Gallimard, Collection *Folio*, dorénavant [LJUS], p. 89.

² Par exemple, lorsqu'il souligne une citation de Kant : « de tout ce qu'il est possible de concevoir dans le monde et même en général hors du monde, il n'est rien qui puisse sans restriction être tenu pour bon, si ce n'est une bonne volonté » (RICŒUR [LEC1], p. 213).

³ Karl-Otto APEL : *Discussion et responsabilité 1. L'éthique après Kant*, Cerf, dorénavant [D&R1], p. 8.

A partir de Ricœur et de Camus

Rien n'excuse la vie des larmes de l'enfance

Ricœur introduit son travail sur le Juste par le sentiment d'injustice¹. A le suivre dans ses différents ouvrages, l'expression de ce sentiment d'injustice est la question *Pourquoi ?* : « Pourquoi celui-ci plutôt que celui-là meurt-il du cancer ? Pourquoi la mort des enfants ? Pourquoi tant de souffrances, en excès au regard de la capacité ordinaire d'endurance de simples mortels ? »². Le sentiment d'injustice serait fruit d'une incapacité à donner du sens à ce qui arrive, à raconter l'histoire qui validerait cette occurrence imprévue : nous ferions face à l'*inénarrable*. Dans le cadre ontogénétique qui est le nôtre, nous rapprochons la souffrance issue de cette situation narrative insaturée d'un besoin de prévisibilité et de constitution de soi, dans un rapport au réel réglé par la narration.

Le besoin de prévoir fait que le *Ce n'est pas possible* est ressenti douloureusement. Cette souffrance est plus généralement due à un écart, une incohérence, une *non-conformité* : l'histoire qui se déroule n'est pas celle qui *aurait dû* se dérouler... Le sentiment d'injustice naît de la non-conformité aux *lois*, régularités empiriques universalisées qui permettent d'attendre un comportement *en moyenne* des événements. Ce sentiment repose sur la plausibilité d'une autre histoire, plus attendue.

« Je me révolte donc nous sommes »

Par ailleurs, l'entrée dans la région du Droit est peut-être l'une des entrées principales de la vie dans la Cité, du vivre-ensemble, au sens où s'instituerait ce vivre-ensemble par la publicité donnée à certaines lois qui nous constituent. Néanmoins, pour reprendre l'interrogation de Ricœur que nous avons déjà croisée, la question préalable reste de savoir ce qui nous ferait *vouloir* vivre-ensemble. A le suivre, ce sont les « moments de détresse » qui nous permettraient d'éprouver ce vivre-ensemble, ébauche de ce vouloir. Peut-être est-ce Camus pour qui, dans *L'Homme révolté*, le sentiment d'injustice engendre la révolte, qu'il convient d'écouter à ce sujet. Pour lui, parce que l'on est plusieurs (ou potentiellement plusieurs) à se révolter, *nous* sommes. Parce que nous serions « victimes » d'une même absence de réponse à la question *Pourquoi ?*, *nous* serions ; le signal donné par la révolte serait celui d'une aune commune d'un sentiment partagé. *Celui qui parle* parce que d'autres ne peuvent parler va à la fois délier les langues et parler au nom de tous.

Cette seconde thèse inverse le sentiment d'injustice : en retour au *Pourquoi moi ?*, vient le *Ça pourrait être moi*. L'hypothèse d'ergodicité, que nous avons définie dans la première partie³, permet d'inférer de la trajectoire des autres des régularités sur la mienne, hypothèse qui nous lie sans nous rendre substituables. Une telle hypothèse fait que ma révolte est nécessairement *notre* révolte. Ceux qui partagent notre révolte sont nos frères. La fraternité serait ce lien, cette forme de relation à l'autre, née du sentiment d'injustice, qui peut fonder la Cité.

¹ « C'est à dessein qu'évoquant des souvenirs d'enfance je nomme l'injuste avant le juste (...). Notre première entrée dans la région du droit n'a-t-elle pas été marquée par ce cri : C'est injuste ! Ce cri est celui de *l'indignation* » (RICŒUR [LJ1], p. 11).

² Paul RICŒUR : *Le mal, un défi à la philosophie et à la théologie*, Editions Labor et Fides, dorénavant [UDPT], p. 31.

³ Voir *Chapitre 2*.

La Cité des Justes

La narration donne accès au réel. Des règles, des *lois*, peuvent émerger d'histoires suffisamment établies pour être universalisées. Le travail de configuration / refiguration à partir des histoires posées comme vraies, mais elles-mêmes susceptibles d'être réécrites à l'aune d'informations nouvelles, est incessant et ne nécessite pas l'institution idéale d'une communication démocratique¹. Ces *lois* traduisent mon effort pour élaborer un réel au-delà du vécu instantané. *In fine*, ces lois me règlent. Elles vont étayer une éthique personnelle interprétant ma propre vie et, via l'échange, produire des obligations morales sur un plan individuel et, au-delà, collectif. La recherche d'une histoire commune, comme le besoin de bénéficier des expériences des autres pour accumuler, vérifier par redondance, démultiplier, maîtriser les composants requis dans l'élaboration de mon existence réelle, favorisent le rapprochement des ensembles de *lois* propres à chacun. La mise en œuvre de la vie commune n'est pas dissociable de l'émergence en continu des règles et des lois, des institutions, que l'on postule chaque fois être comprises par chacun comme nous les comprenons.

Ici, nous cherchons à fonder l'idée du Juste. Ailleurs, il faudra mieux lier l'émergence du Droit à l'émergence d'un réel commun et du vivre-ensemble². Ici, nous voulons montrer qu'il y a, associée à cette justice issue de l'injustice, une possibilité de fonder une éthique *amoral*e, servant de maxime de la Raison : *être juste*, ce serait offrir aux autres d'*avoir juste*. La posture du juste, serait celle de celui qui est conforme, prévisible, qui rend le plus facile aux autres leur condition d'existence, seule garante au final de la sienne propre. *Voir juste* apaiserait le besoin d'améliorer toujours sa capacité prédictive. La *justesse* nécessite la mesure juste, et la juste mesure n'est que le dual requis de la posture du juste. Une *juste distance* peut être dérivée de la *juste mesure* comme condition de possibilité du vivre-ensemble.

La juste mesure, issue de la *phronèsis*, ou sagesse en situation, ne peut pas régler toutefois nos choix *a priori*. Quelles sont en effet les limites du tolérable ? Quel calcul pourrait établir les bornes qui, franchies, engendrent la révolte ? La *phronèsis*, avec Aristote et Ricœur, reste confinée à un cadre qu'Apel qualifierait de conventionnel, là où l'enjeu est *post-conventionnel*³. D'ailleurs, la Cité qui se construit, à force de justesse, devient étroite et pourrait finalement n'être qu'un mouvoir... Le Juste réclamerait alors finalement plutôt une *juste démesure*, l'articulant au don de soi et de son temps.

Ci-dessous, nous explorons l'inénarrable, cause des sentiments de non-conformité et d'injustice. La recherche de la justesse, pour soi et pour les autres, définit alors une éthique que l'on peut convenir d'appeler *éthique de la sincérité*. Dans une seconde partie, nous nous attachons à mieux comprendre comment l'intolérable peut fonder la communauté, en déclenchant la révolte. La juste distance devient l'aune entre frères et la juste mesure réunit Aristote, Ricœur et Camus pour fonder la décision, la mesure juste. Mais l'intolérable reste à interroger. Une troisième partie cherche à cerner la douleur du juste. Le renoncement hélas ne la fait pas disparaître. Le juste doit prendre le risque de suspendre l'éthique, abandonner l'innocence, abandonner la foi et peut-être la vie.

¹ Abel et Ricœur, avec d'autres mots, partagent, nous l'avons déjà noté, cette idée.

² Voir *Chapitre 18*.

³ « Dans les conditions d'une morale conventionnelle (...) l'application des normes morales pouvait en fait apparaître comme l'affaire d'une intelligence ou d'un jugement en situation (...). Cette compréhension de la question de l'application est possible et suffisante pour la morale conventionnelle (...) Mais, du même coup [les néo-aristotéliens pragmatistes] ratent (...) le problème inhérent à l'application d'une morale post-conventionnelle. » (APEL [D&R1], pp. 10-11).

L'engagement requis est don de soi. Une juste démesure apparaît alors là où la bien-pensance aspire à la tranquillité de la mesure.

L'inénarrable

Le sentiment d'injustice, une drôle d'histoire

L'injustice, c'est d'abord une histoire qui ne tient pas debout. *Pourquoi moi ? Pourquoi cela arrive-t-il à moi ?* L'histoire ne le dit pas, et c'est bien en ça que naît le sentiment d'injustice¹. L'incapacité à donner du sens à ce qui arrive, à raconter une histoire qui donne sa place à ce qui est vécu comme injustice est à l'origine de ce sentiment que *cela* ne devrait pas arriver.

Le refus de cet impensable qui s'actualise s'ancre dans le besoin de prévoir. La prévisibilité est cette nécessité de pouvoir raconter des histoires à venir autant que passées. Par peur, par souci de redondance, ou pour d'autres raisons que nous avons étudiées dans les chapitres précédents, l'être vivant valorise le prévisible ; mieux, il œuvre sans relâche pour améliorer la prévisibilité de ce qui l'entoure. Les *lois* – au sens de régularités empiriques – que nos expériences, ou que le partage d'expérience avec les autres, nous permettent d'inférer, nous aident à prévoir, mais, plus encore, à rendre prévisible.

En me forçant à trouver une *raison* à cette souffrance que provoque l'inénarrable, l'injustice est source d'exploration des possibles. L'effort de réécriture de l'histoire qui donnerait du sens peut, si j'y parviens, affermir mon identité. Toutefois, la *nouvelle histoire*, réussissant à intégrer l'injustice, peut aussi retirer le sens que j'avais jusqu'alors réussi à donner à ma vie et désagréger mon identité, comme nous l'avons vu avec l'événement chez Romano. Enfin, la question *Pourquoi ?* peut rester sans réponse, laissant certaines histoires insaturées, en attente d'un nouvel événement qui provoquerait une reconfiguration complétant cette histoire en manque de *raisons*.

Romano, dans son travail sur l'herméneutique événementiale a montré combien l'événement pouvait laisser sans réponse et conduire au *traumatisme* : « le traumatisme est un événement que nous ne pouvons pas faire nôtre. »² L'événement inassimilable est source de la perte de l'*ipséité*, cette possibilité de l'advenant (celui à qui advient l'événement) d'accueillir les événements : « l'événement traumatique, (...), dans la mesure où il fait effraction dans l'aventure humaine et apparaît inassimilable par l'advenant, est ce qui (...) interdit toute transformation de soi à soi, toute expérience, figeant l'aventure elle-même et empêchant l'advenant de s'advenir. »³.

Nous avons de notre côté proposé une illustration du travail narratif incessant d'accès au monde sous forme de fonctions, liant narrativement les événements, eux-mêmes structurés de la même façon sous formes de fonctions.⁴ Lorsque la fonction reste insaturée par manque de raisons ou de fins, un travail de variations imaginatives cherche à combler ce manque au travers d'histoires plausibles.

¹ Ricœur regrettait que Camus n'ait pas exploré toutes les formes d'injustice, et notamment celle de Job, qu'il qualifiera ailleurs comme la condition d'un « juste souffrant, d'un juste sans failles soumis aux pires épreuves » (RICŒUR [UDPT], p. 32). D'une certaine manière, nous repartons d'un tel exemple.

² ROMANO [EM], p. 148.

³ ROMANO [EM], p. 150. « En la faisant succomber, en effet, sous le poids d'un événement impossible à s'approprier, le traumatisme met en lumière l'*ipséité* comme *capacité d'appropriation*. Pouvoir s'approprier l'événement qui lui survient en propre, c'est cela, pour l'advenant, être soi-même. » (*ibid.*, p. 155).

⁴ Chapitre 2.

L'hypothèse d'ergodicité

Ce besoin d'intelligibilité de notre propre histoire fait que le *Pourquoi ?* est le plus souvent un *Pourquoi moi ?*¹ Il suffit que je puisse imaginer une autre histoire, où *je* ne souffre pas, pour que s'élève ce cri de désespoir.² Pour pouvoir dire *Pourquoi moi ?* il faut que d'autres eussent pu être à ma place. Le sentiment d'injustice réclame une forme d'identité partagée au sein de l'humanité. C'est le concept d'*ergodicité*, au sens où nous l'avons défini dans la *Première partie*, qui est ici sollicité. L'histoire qui est la mienne pourrait être celle d'un autre, ce qui d'une certaine manière, revient à accepter que l'autre puisse être moi, sans pour autant nous confondre. L'hypothèse d'ergodicité, c'est l'humilité digne qui nous fait aller voter en démocratie, même si l'on sait que son vote, à la marge, n'a aucun poids, mais qui s'appuie sur le sentiment que ce qui me fera aller voter détermine, ailleurs, de façon multiple, la décision d'autres que moi d'aller voter... qui d'ailleurs n'exprimeront pas forcément les mêmes choix ! Ce n'est pas tant par devoir que par une intuition, que l'on peut qualifier de statistique, de partager des déterminants communs et de n'être qu'un représentant d'une multitude – un argument non formalisé mais présent partout dans les écrits de Camus.

Vivre ensemble dans la Cité des justes réclame une histoire partagée, et la justesse de l'échange en est une condition de possibilité. La justesse réclame l'identité des justes pour ce qui concerne ce qui les rassemble – les *lois* (au sens large qui est le nôtre) qui définissent la communauté – et laisse libre une part plus ou moins grande d'hétérogénéité, en lien avec l'hypothèse d'ergodicité. Dans l'outrance de la tragédie, l'identité est totale : Entre Dora et Stepan dans *Les justes* : « Il faut du temps pour aimer. Nous avons à peine assez de temps pour la justice. – Tu as raison. Il y a trop à faire ; il faut ruiner ce monde de fond en comble... Ensuite... (...) – Ensuite... – Nous nous aimerons. – Si nous sommes là. – D'autres s'aimeront. Cela revient au même. »³

Sous l'hypothèse d'un accès au réel via la narration, la part d'identité qu'est l'identité narrative ne prend sens que dans ce monde qui s'ouvre *devant* l'histoire que chacun raconte et que reçoit/interprète l'interlocuteur. Dans ce cadre, la justesse se confond avec l'adéquation du message initial et du message reçu, soit, si l'on s'accorde sur les termes, la justesse se confond avec la sincérité du message couplée à la clairvoyance de l'interlocuteur. Postuler la capacité de l'autre à me comprendre se rapproche alors de l'hypothèse d'ergodicité même.

Justesse, fidélité, sensibilité

Avoir juste ou être juste

Le cri qui s'élève dans la douleur de l'injustice est triple : *C'est injuste – ce n'est pas vrai – ce n'est pas possible*. Cette triade est constitutive de ce que nous sommes, en tant que contraposée. L'apprentissage de sa propre histoire se fait au travers de vécus et de l'accumulation dialectique

¹ Le « principe de rétribution » offre une réponse : « toute souffrance est méritée parce qu'elle est la punition d'un péché individuel ou collectif, connu ou inconnu ». Cette réponse « ne pouvait satisfaire dès lors qu'un certain ordre juridique commençait d'exister, qui distinguait les bons des méchants et s'appliquait à mesurer la peine au degré de culpabilité de chacun. » (RICŒUR [UDPT], p. 31).

² Pour Ricœur, le mythe ne répond que partiellement « à l'attente des humains agissants et souffrants. Partiellement dans la mesure où il venait à la rencontre d'une interrogation contenue dans la lamentation elle-même : « jusques à quand ? » ; « pourquoi ? » A quoi le mythe apportait seulement la consolation de l'ordre, en remplaçant la plainte du supplicant dans le cadre d'un univers immense. Mais le mythe laissait sans réponse une part importante de la question : non pas seulement *pourquoi ?* mais *pourquoi moi ?* Ici, la lamentation se fait plainte, elle demande des comptes à la divinité. » (RICŒUR [UDPT], pp. 29 et 30).

³ CAMUS [LJUS], p. 90.

entre *possible* et *vrai*. Le troisième terme n'est pas alors celui de la justice mais celui de la *justesse*. Il s'agit de *voir juste*. La proximité de justesse et justice invite à penser la justice comme un point d'équilibre, l'aiguille d'une balance qui cesse son oscillation. Mais la justesse est aussi la clairvoyance d'une situation, la juste compréhension. Avoir juste, c'est avoir bien prévu, condition de notre survie et de notre bien-être.

Le *droit naturel* associe d'une certaine façon le *jus* au *justum*, le juste relevant de l'*ordre des choses*. Le sentiment d'injustice, comme composante sensible à cet ordre du monde, est alors perception d'inharmonie. L'esthétique dans ce cadre pourrait prendre une position normative pré-éthique¹. La recherche de prévisibilité s'accorde à cette logique esthétique, comme une recherche de redondance vise la reconnaissance, dans les éléments nouveaux perçus, d'une structure de possibles prédéfinis.²

Tomber juste, voir juste

Tomber juste, c'est trouver les mots, l'attitude, qui vont correspondre exactement aux représentations que l'on se faisait de l'autre, ou de la situation visée. La réponse qui est faite à mon geste, à mes mots, me conforte alors dans mes représentations, même si rien ne me permettra jamais de conclure à une quelconque réalité – cela restera toujours mon interprétation. Si l'autre prend conscience de son côté de la justesse de ma visée et de la clarté de sa réponse, il peut penser, lui aussi, que ma visée était délibérée. Lorsque ces deux interprétations hésitantes prennent le risque de croiser leurs regards, alors – en dépit du risque de se tromper – la barrière est franchie et *nous sommes* deux. Il ne s'agit pas d'un simple calcul – de toute façon hors de portée. Non, il s'agit d'une adéquation entre le monde et moi, qui, certes, améliore ma capacité de prévision et donc ma capacité à *tomber juste* l'instant d'après, mais qui semble d'abord une source de plénitude d'être. *Etre dans le vrai, être vrai, être juste*, esquissent peut-être l'axe de l'éthique à construire.

Voir juste réclame une articulation des jugements réfléchissants de chacun qui s'interprète comme un enchevêtrement des histoires proposées à des fins quasi-vérificationnistes. Seul un tel enchevêtrement, conçu comme un travail collectif incessant, autorise l'émergence d'une histoire que l'on pourra penser chacun comme commune. L'intentionnalité à l'œuvre dans la posture d'écoute de l'autre n'est pas le temps du soupçon, mais celui du respect. Il convient sans doute d'être critique, mais la collaboration est de mise au niveau des règles du jeu. Ici, nous prétendons qu'il est nul besoin d'une mise en œuvre procédurale, et que le seul motif de réduction de l'imprévisible suffit, l'apprentissage collectif étant un gain d'efficacité – à condition toutefois que chacun pose l'hypothèse d'ergodicité³. Le respect de l'autre comme bénéficiant des mêmes capacités que moi est essentiel. Il n'est pas question de limiter un tel apprentissage à une

¹ « Ainsi le vrai ne se dit pas sans le juste ni le juste sans le vrai. Resterait à dire la beauté du juste et du vrai et leur jonction harmonieuse dans ce que les Grecs appelaient *kalonkagathon*, le bel-et-bon, horizon ultime du juste. » (RICŒUR [LJ2], p. 24).

² La jubilation esthétique prend a priori deux formes. Le vertige qui nous saisit face à l'océan et la satisfaction des régularités d'un morceau de Bach. En un sens leibnizien, le sentiment du beau serait une perception confuse car indirecte en quelque sorte de l'ordre du monde. Il y a une incompréhension à absorber ; mais là où le sentiment d'injustice se révélait insupportable, le beau vient d'emblée sous-entendre une harmonie à découvrir, une adéquation entre ce qui est déjà actualisé et ce qui est en attente d'actualisation. Le beau est une clôture là où le sentiment d'injustice est une brèche. Nous développons cette dualité entre éthique et esthétique dans le *Chapitre 16*.

³ Voir *Chapitre 17*.

argumentation entre philosophes¹ : l'ontogénèse du réel et de ces lois qui nous règlent s'élaborent au travers de chaque échange, autour d'un verre de vin blanc sec le matin au bistrot aussi bien que dans un salon.

Aristote n'essaie pas d'identifier les sources du Juste mais décrit une situation où le juste est juste parce qu'il se comporte de façon vertueuse. La justice serait la *vertu finale* parce qu'elle sert « les intérêts d'un autre quand elle nous fait agir, que cet autre soit au pouvoir ou membre comme nous de la communauté. »² Aristote raisonne à l'équilibre, comme nous l'avons indiqué dans les chapitres précédents : la communauté étant déjà définie, les vertus également, ainsi que le moyen d'être vertueux – prendre l'habitude de se comporter de façon vertueuse. Ce que nous proposons ici est tout autre, et amoral, au sens où nous cherchons ce qui peut expliquer la genèse rationnelle du Juste. Si la justice est un bien qui regarde les autres, c'est parce qu'ils sont les seuls qui peuvent m'offrir un cadre au sein duquel mon histoire va prendre sens. Les autres sont essentiels pour donner vie à ce cadre qui servira de lieu où, de manière incessante, la *véracité* de mon histoire va s'éprouver, et mon histoire se construire, ex nihilo d'une certaine façon. *Voir juste* c'est alors être reconnu comme celui qui voit juste. Être juste, ce serait donc offrir comme possible aux autres d'avoir juste. Il y a une prévisibilité offerte à l'autre en témoignage de la reconnaissance qu'il est lui-même. *Vois comme je suis ! Tu peux, toi, me voir : je t'en reconnais la capacité.*

L'éthique de la sincérité

Ricœur a de nombreuses reprises souligné le rôle d'une règle de sincérité dans le vivre ensemble : « J'attends que chaque autre signifie ce qu'il dit (...) cette base fiduciaire est (...) la condition institutionnelle de toute relation personnelle. »³

Il y a donc en retour l'engagement à demeurer celui qu'on est (*Vois comme je suis*), cette sincérité et cette promesse de soi. Cette promesse de soi est structurante. Mais qu'est-ce qu'une promesse faite par celui qui ne sait ce qu'il tiendra ? L'identité, forcément narrative dans ce cadre, pose en effet certaines difficultés, à commencer par le fait qu'il y a mille manières de raconter la même histoire, et que ce qui peut se passer entre aujourd'hui et demain peut en provoquer une réécriture. La fragilité de cette identité est constitutive. Si *être juste* est une décision dans le temps, *être vrai* l'est aussi, même et surtout au sens de ce vrai qui ne s'élabore qu'aux travers des échanges. Surgit

¹ Une éthique de la sincérité qui offre aux autres de voir juste est loin de l'éthique de la discussion d'Apel et d'Habermas. Elle n'est pas normative, ni réservée aux philosophes (*ceux qui argumentent*), et, surtout, elle ne vise pas des normes qu'il serait décidé *ex ante* d'établir. En ce sens, nous serions plus proches de Sen et de *la démocratie comme raisonnement public*. Les lois qui émergent et qui structurent l'ontogénèse incessante du réel et de ce que nous sommes ne se laissent pas penser *ex ante*. En revanche, les « injustices réparables », sur lesquelles Sen préconisent d'agir, ne seront jamais les seules souffrances qui nous « interdisent le sommeil ».

² « Ainsi donc la justice constitue la vertu finale, et ce, non de manière pure et simple, mais relativement à autrui. Et c'est la raison pour laquelle, souvent, celle des vertus qui semble avoir la suprématie est la justice. (...) Elle implique un comportement vertueux envers autrui. (...) D'ailleurs, c'est pour la même raison que la justice, seule des vertus dans ce cas, passe pour être un bien qui ne nous regarde pas : c'est parce qu'elle regarde autrui. Elle sert en effet les intérêts d'un autre quand elle nous fait agir, que cet autre soit au pouvoir ou membre comme nous de la communauté. » (ARISTOTE [EàN], pp. 230 et 231).

³ RICŒUR [LJ1], pp. 34 et 35. Dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Ricœur a également détaillé la question de la fiabilité du témoignage (RICŒUR [LMHO], pp 127-230). Nous avons déjà abordé ces thèmes dans les chapitres précédents avec Ricœur (*Chapitre 5*) ou avec Abel (*Chapitre 14*). Nous y reviendrons encore dans le *Chapitre 17* à propos du témoignage.

donc une deuxième face de la justice comme justesse, déontologique : devoir être ce que je suis, pour que les autres soient, et que, donc, je puisse être.

Mais l'idée de fidélité s'impose alors comme la version temporelle de cette règle de sincérité. Fidèle à soi et fidèle aux autres, autant que ce que nous sommes le permet, chaque fois. Le sentiment d'écart à ce qu'on a promis, d'écart à ce qui devrait être, d'écart à ce que nous sommes est plus ou moins ressenti fortement. La sensibilité est ce qui nous rend attentif à ce monde autour de nous, que nous constituons autant qu'il nous constitue, et qui chaque fois s'écarte de ce que nous attendions. C'est elle qui va nous conduire à ne pas supporter ce qui ne doit pas l'être.

L'intolérable

La révolte

Ce qui fait que lentement, sourdement, monte ce cri, d'abord rumeur, puis grondement, enfin clameur – déferlement d'une première voix, puis d'une seconde en écho, d'une troisième, de toutes, à l'unisson. La clameur est le processus d'identification. Une voiture brûle, une main se saisit d'une arme, tout un corps se redresse d'avoir trop longtemps accepté la gangue : le voilà, tragique, qui se lève et s'emporte. Combien sont-ils ? Qui sont-ils ? Ils sont, et le sont ensemble. Les voilà qui trouvent un chemin. Les voilà. Chez Camus, la révolte peut servir d'appui dans ce monde absurde, car émerge avec elle du sens, des raisons, et la possibilité d'un monde commun. Je ne puis douter de mon cri dit Camus et, comme « la révolte naît du spectacle de la déraison, devant une condition injuste et incompréhensible. (...) Il faut donc bien que la révolte tire ses raisons d'elle-même, puisqu'elle ne peut les tirer de rien d'autre. »¹

La révolte est source de valeur : « [Le révolté] oppose ce qui est préférable à ce qui ne l'est pas. Toute valeur n'entraîne pas la révolte, mais tout mouvement de révolte invoque tacitement une valeur »². De plus, cette affirmation de raison est fondatrice d'un collectif, comme le reformule Ricœur : « L'esclave qui se révolte contre son maître ne nie pas seulement son maître, il affirme qu'il a raison ; et s'il a raison pour lui, il a raison pour tous (...) ; dans la révolte l'homme se dépasse en autrui et, de ce point de vue, la solidarité humaine est métaphysique. (...) Ainsi Camus tente de passer du sentiment subjectif de l'absurde à la découverte d'une valeur positive commune ; la révolte serait cette expérience décisive qui va d'un « je souffre » à un « nous valons » : « je me révolte donc nous sommes », s'écrie Camus »³.

Camus toutefois laisse équivoque selon Ricœur ce qui est fondateur dans la révolte : *la volonté de refus, le geste même du défi, le blasphème, le refus d'être ce que je suis, ou l'affirmation de valeur* ?⁴ Si « le passage du moi solitaire à l'homme solidaire, avec l'irruption d'autrui, tend à faire surgir une certaine transcendance de l'homme par rapport à sa souffrance et à sa colère »⁵, l'intolérable, comme l'inénarrable, doivent s'appuyer selon nous sur cette hypothèse d'ergodicité que chacun ferait. Mais cela ne suffit pas : comment savoir quand les bornes sont dépassées ? La contingence

¹ Albert CAMUS (1951) : *L'Homme révolté*, Edition Gallimard, *nrf*, dorénavant [LHRE], pp. 21 et 22.

² CAMUS [LHRE], p. 26, ou encore : « La révolte ne va pas sans le sentiment d'avoir soi-même, en quelque façon, et quelque part, raison. » (*ibid.*, p. 25).

³ RICŒUR [LEC2], p. 123.

⁴ Contrairement à la lecture qu'en fait Ricœur, nous ne voyons pas vraiment d'équivoque sur ce point : l'insoutenable est le fait même de l'inénarrable et le récit en réponse de la révolte s'inscrit forcément dans une histoire future. L'affirmation de valeur émerge lorsque cette histoire future se forme.

⁵ RICŒUR [LEC2], p. 132.

de l'intolérable doit-elle se résoudre dans cette hypothèse d'ergodicité, reposant sur une communauté hypothétique encore à naître et où il me suffirait d'éprouver une limite pour penser que d'autres – tous ? – l'éprouvent aussi ? ouvrant la porte à toute autojustification et à toute hégémonie de l'un sur l'autre ?

Disposition ou devoir

Dans *Le Juste*, au sein des sentiments moraux, Ricœur choisit l'indignation : « Pourquoi ne prendrait-on pas de plaisir à saluer la dignité des humiliés de l'histoire ? »¹. L'injustice, la révolte et la prise de conscience d'une humanité partagée : Ricœur cherche un sentiment qui échapperait à l'utilitarisme, au souci kantien de la Raison qui universalise des règles morales nécessaires au soi individualiste (*Ne fait pas aux autres ce que tu ne veux pas qu'on te fasse*)². Dans une justice issue de l'indignation et de la révolte, l'autre joue un rôle différent : « l'aptitude à ressentir la souffrance d'autrui, à compatir, n'est pas de l'ordre du commandement, mais de la disposition... »³. C'est pourtant le terme de l'*empathie* (qui correspond à la *sensibilité* de la balance), que nous souhaitons porter au règne de la raison. Oui, il serait raisonnable de ressentir la souffrance d'autrui.

Certes, cette révolte où je deviens le point focal à *partir duquel* je solidarise les autres ne se réconcilie pas simplement avec le *Pourquoi moi ?* Camus le formule autrement : « [le révolté] exige sans doute pour lui-même le respect, mais dans la mesure où il s'identifie avec une communauté naturelle. » Et plus loin, à propos du sentiment d'injustice au spectacle de l'oppression dont un autre est victime : « ...il ne s'agit pas d'une identification psychologique... Il ne s'agit pas non plus du sentiment de la communauté des intérêts. (...) Il y a seulement identification de destinées et prise de parti. »⁴ Tout au long de son œuvre, Ricœur « s'est battu contre une conception individualiste et privative de l'éthique »⁵ tout comme il a obstinément cherché à montrer

¹ « J'aimerais mettre à une place d'honneur un sentiment fort, tel que l'indignation, qui vise en négatif la dignité d'autrui aussi bien que la dignité propre ; le refus d'humilier exprime en terme négatif la reconnaissance de ce qui fait la différence entre un sujet moral et un sujet physique, différence qui s'appelle dignité, laquelle dignité est une grandeur estimative que le sentiment moral appréhende directement. L'ordre des sentiments moraux constitue ainsi un vaste domaine affectif irréductible au plaisir et à la douleur ; (...) Pourquoi n'aimerait-on pas faire du bien à autrui ? Pourquoi ne prendrait-on pas de plaisir à saluer la dignité des humiliés de l'histoire ? » (RICŒUR [LJ2], p. 59).

² Tel que le présente parfois Kant, le choix du devoir viserait la réduction du risque : se comporter comme la règle l'exige, c'est minimiser le risque de se tromper. Dans l'exemple proposé par Kant, le risque provient de la difficulté à prévoir la réaction des autres.

³ « Cette exacte délimitation du jugement en *je peux* et du jugement en *tu dois* est essentielle à l'appréciation que l'on peut faire des utopies égalitaires. (...) ; l'aptitude à ressentir la souffrance d'autrui, à compatir, n'est pas de l'ordre du commandement, mais de la disposition... » (RICŒUR [LJ2], p. 80).

⁴ CAMUS [LHRE], p. 29. Ou : « Pourquoi se révolter s'il n'y a, en soi, rien de permanent à préserver ? C'est pour toutes les existences en même temps que l'esclave se dresse, lorsqu'il juge que, par tel ordre, quelque chose en lui est nié qui ne lui appartient pas seulement, mais qui est un lieu commun où tous les hommes, même celui qui l'insulte et l'opprime, ont une communauté prête. » (*ibid.*, p. 28).

⁵ ABEL [LPLR], p. 55. Rappelons la *petite éthique* de Ricœur, énoncée dans *Soi-même comme un autre* : « Vivre bien avec et pour les autres dans des institutions justes. » Dans *Le Juste*, cette définition est enrichie et retravaillée, sans que ne soit modifié l'essentiel. On trouve ainsi, p. 71 de *Le Juste 2* (RICŒUR [LJ2]) : « Je propose deux lectures croisées de la structure de moralité. Une lecture horizontale m'amène à dériver la constitution du soi du ternaire : souhait de la vie bonne, avec et pour les autres, dans des institutions justes. Une lecture verticale suit la progression ascendante qui, partant d'une approche téléologique guidée par l'idée du vivre bien, traverse l'approche déontologique où dominent la norme, l'obligation, l'interdiction, le formalisme, la procédure, et achève son parcours au plan de la sagesse pratique qui est celui de la *phronèsis*,

l'impossibilité d'une approche déontologique pure (Kant, Rawls) qui ne ferait pas référence à un sentiment originaire du *bon*. C'est sa façon d'inscrire sa démarche dans les pas aristotéliens qui refusaient à la *phronèsis* une simple caractéristique d'habileté et y ajoutaient la vertu.¹

Nous ne voulons pas pour notre part ajouter *ex ante* à la *phronèsis* une quelconque vertu de nature morale – ce qui resterait d'ailleurs à préciser chez Aristote, où il est question de justesse plus que de vertus morales². Nous soutenons l'idée que l'empathie relève, via l'ergodicité, du régime de la raison. L'éthique de la sincérité et l'empathie permettent d'articuler un jugement de même nature que le jugement esthétique kantien, c'est-à-dire un jugement qui postule l'universalité de ce jugement, même si nous n'avons jamais aucun moyen d'en vérifier le partage effectif. Ainsi, nous ne sommes pas dans le déontologique pur, nous sommes plus proche de l'idée aristotélicienne de *phronèsis*. Et, afin de viser juste, il est nécessaire selon nous de ressentir ce qu'il en est de ce que ressentent les autres autant que ce qu'il en est de ce qu'ils imaginent. Néanmoins, un tel jugement jamais ne nous donnera d'indications sur les limites de l'intolérable autres que celles que nous ressentons – celles-ci incluant les limites que l'on pressent par l'imagination et la sensibilité chez les autres. Autrement dit, le mécanisme et son articulation entre la justesse (en réaction à une *non-conformité*), la fidélité (et ce qu'on a appelé *l'éthique de la sincérité*) et la sensibilité (*l'empathie*) permet de décrire et de fonder le sentiment d'injustice et la révolte, mais rien ne permet à ce stade de justifier d'un seuil à partir duquel on serait prêt à se révolter et à entraîner alors une *rupture* dans la dynamique jointe de nos vies. Avant d'essayer de clarifier ce point, commençons par mieux comprendre ce qui, à partir de la révolte, s'institutionnalise et peut ancrer une communauté.

La juste distance

La fraternité comme institution

Ricœur montre qu'au-delà de l'interpersonnel, le juste nécessite l'institution³. L'amitié, l'amour, exemples typiques de relations interpersonnelles, ne suffisent pas à fonder le juste. La fraternité, comprise comme le lieu de solidarisation entre plusieurs face à l'injustice, est peut-être alors ce qui relève de manière archétypale du mouvement d'institutionnalisation de la relation interpersonnelle.

Chalier fait remarquer qu'« à la différence de la liberté et de l'égalité, la fraternité en effet ne constitue pas, à proprement parler, un droit subjectif ou objectif pour lequel lutter et parfois même mourir. Pensée comme principe, promesse, sentiment ou vertu, elle revêt souvent la forme d'un devoir moral et politique destiné à unir ceux qui combattent pour telle ou telle cause, mais cela ne lui confère ni le titre d'obligation juridique passible de sanctions devant une cour pénale, ni celui

de la *prudence* en tant qu'art de la décision équitable dans des situations d'incertitude et de conflit, donc dans le milieu du tragique de l'action. »

¹ « Sagacité et vertu morale au sens fort vont de pair. » (ARISTOTE [EàN], p. 340). « On voit clairement l'impossibilité d'être sagace sans être bon. » (*ibid.*, p. 339). « On ne peut être bon, au sens fort, sans sagacité, ni non plus être sagace sans la vertu morale. » (*ibid.*, p. 342).

² « Dans toutes ces disciplines, la même logique du probable conforte la recherche risquée de la conviction dont s'autorise le jugement moral en situation. Chaque fois, la vérité consiste dans la convenance du jugement à la situation. On parlerait de bon droit de justesse ajoutée à la justice. » (RICŒUR [LJ2], p. 83). Certes, comme nous l'avons vu avec Aristote, « à l'équilibre », le bon et le juste se confondent.

³ « C'est ce passage par l'institution, en tant qu'instance de répartition de rôles, qui distingue la vertu de justice de la vertu d'amitié, laquelle s'exerce directement entre égaux dans le face-à-face, sans médiation institutionnelle. L'amitié a pour vis-à-vis un prochain ; la justice, un tiers. Ainsi l'autrui de la justice n'est pas l'autrui de l'amitié, mais le *chacun* d'une distribution juste. » (RICŒUR [LJ2], p. 180).

d'un but politique émancipateur en lui-même. »¹ La fraternité aurait cette forme d'obligation qu'est l'institution. Elle serait le nom donné à ce « point de vulnérabilité » de chacun qu'est le « pour autrui ». ² Cette lecture de la fraternité, ce *pour autrui*, sous-tend toutefois un a priori moral.

Aristote souligne que l'appartenance à une communauté maternelle va avec une mêmeté dans la réaction à certaines configurations, i.e. le respect de règles ou de lois au sens général où nous l'entendons³ – c'est plus là notre définition de l'ergodicité. L'interchangeabilité entre frères que suggère Aristote est à comprendre *conditionnellement* à une situation, et n'est donc pas incompatible avec l'insubstituabilité. L'inconditionnel du lien fraternel⁴ resterait originairement déterminé par une appartenance communautaire, elle-même, dans notre perspective, issue de la révolte, ou plutôt mise au jour par elle. Cet inconditionnel rend caduque, au sein de cette communauté, le travail de reconnaissance incessante par l'autre de son existence : la promesse, si essentielle dans l'ipséité au sens de Ricœur, est inutile entre frères ; dans *Les Justes*, Camus fait dire à Annenkov, le chef du groupe terroriste : « Je n'ai pas besoin de ta promesse, Stepan. Nous sommes tous frères. »⁵.

Dans notre perspective, néanmoins, cette mise au jour est le *dévoilement* au sens de rendre connaissance commune d'un sentiment préexistant. L'ergodicité, nous l'avons déjà dit, concerne tout ce qui n'est pas altérité radicale. Si la révolte se produit en réaction à une monstruosité, si elle sépare en deux le monde des hommes entre ceux qui étaient mes frères et ceux qui ne le sont plus, alors la fraternisation, telle que chantée par Debray comme nous l'avons vu dans les chapitres précédents, est plus un mouvement de rupture avec la part devenue monstrueuse de l'humanité, qui, certes, renforcera en contraste ceux qui restent mes frères. Ce point est essentiel au plan politique car l'appartenance à une communauté – souvent d'ailleurs, à de multiples communautés – ne signifie pas la disparition du sentiment d'ergodicité avec les communautés auxquelles nous n'appartenons pas. Il faut qu'apparaisse une altérité radicale pour justifier de ne plus considérer comme mes frères les hommes qui, pourtant, n'appartiennent pas à ma communauté.

La morale du plus vulnérable

Il est possible, au-delà de l'ergodicité, de puiser encore dans l'outillage conceptuel statistique. L'analyse des données est une technique, qui, face à un ensemble de points dispersés, permet de les regrouper en un nombre réduit de sous-ensembles, minimisant les différences (la variance) à l'intérieur de chacun de ces sous-groupes, et maximisant celles entre les différents groupes

¹ CHALIER [LFRA], p. 82.

² « Le « point » commun qui fait de chacun, quelle que soit sa place dans les générations, un frère ou une sœur, n'a en réalité de commun que la capacité, lovée au plus secret des uns et des autres, à se laisser visiter par cet impératif du « pour autrui ». Ce serait ce « point » de vulnérabilité, indescriptible en termes essentiels, qui, imposant une attention responsable à la fulgurance de la douleur d'autrui, conduirait la fraternité à sa plus haute signification. Sans attendre de réciprocité ni exiger de se placer sur un pied d'égalité en ce qui concerne le degré de responsabilité propre à chacun, l'instant de cette fraternité s'annoncerait par la croissance du scrupule à tailler sa part d'être. Il fragiliserait chacun(e) dans le sentiment de son bon droit à être *quand même* si cela doit se monnayer par l'accentuation de la leçon de ténèbres vécue par autrui. La fraternité comme façon de se tenir dans la trace de l'immémorial infligerait donc une responsabilité qui précède l'essence et les engagements de la liberté. » (CHALIER [LFRA], pp. 140 et 141).

³ « Les frères, pour leur part, s'aiment mutuellement parce qu'ils sont naturellement issus des mêmes personnes. En effet, l'identité de leurs relations à ces personnes fait qu'ils sont interchangeables. » (ARISTOTE [EàN], p. 443).

⁴ « La fraternité (...) signifie l'espoir et la promesse du « me voici » dit à l'autre homme sans que la question de son identité constitue un préalable » (CHALIER [LFRA], p. 152).

⁵ CAMUS [LJUS], p. 18.

constitués. Comme nous l'avons décrit dans le chapitre précédent, cette image statistique peut être utile pour illustrer la formation de communautés, réglées par des normes définies par les comportements moyens. Ce qui est important dans cette technique est la contingence endogène des variables comportementales ou de croyances en des *lois* (en tant qu'universaux) qui se révèlent discriminer les groupes, ou, à l'inverse, les constituer. La prise en compte d'autres variables, ou la modification comportementale ou de croyance de quelques « individus », peuvent modifier l'équilibre et redessiner les regroupements.

Les personnes les plus à *distance* des régularités qui émergent et qui sont reconnues comme constitutives de la communauté sont d'une certaine façon les plus *vulnérables*, à la limite de l'attraction dans un autre groupe. Il n'est pas impossible alors que la communauté se consolide au travers d'une justice qui vise à élargir ou modifier les déterminants qui la fonde pour se recentrer, d'une certaine manière, autour de la perspective du plus vulnérable. Un nouveau déterminant, jusque-là négligé par la communauté, peut être mis en exergue, rendu connaissance commune, et déplacer le centre de gravité, dirait-on en analyse des données, de façon à réduire la distance de chacun aux nouvelles régularités constitutives – les lois, institutions, ou normes, selon le type de discours que l'on retient.

Bien sûr, ce faisant, la communauté peut s'exposer à perdre ce qui la constitue, et être absorbée par une autre, ou se scinder. Le tribunal, qu'il soit judiciaire ou quotidien, qui est celui de la reconnaissance – reconnaissance de l'appartenance –, examine chaque fois la prise de risque pour la communauté à une telle consolidation. L'élargissement conceptuel que suggère l'illustration statistique vise à mettre sur le même pied qualitatif l'ensemble des instances, formelles ou informelles, qui travaillent sans relâche à définir ce qui *nous* constitue.

Une norme, nous dit Ricœur, « appelle pour vis-à-vis un être capable d'entrer dans un ordre symbolique pratique (...). La morale ne présuppose rien de plus qu'un sujet capable de se poser en posant la norme qui le pose comme sujet. En ce sens, on peut tenir l'ordre moral comme autoréférentiel. »¹. Mais la norme ne suffit pas pour traiter les cas limites, ou – nécessairement – les cas hors norme. La *phronèsis* est le concept qui, selon Ricœur et Aristote, permet le jugement en situation – Ricœur soulignant la nécessité d'une réinscription narrative des faits pour en rendre possible le jugement, et, de façon duale, une évolution progressive du droit et de la norme au gré des nouvelles interprétations.² En lien avec notre illustration statistique, Ricœur voit finalement dans l'acte de juger la consolidation de la communauté, au-delà de l'enceinte du tribunal.³

Nous étudierons ailleurs plus en profondeur *ce qui nous constitue*, collectivement⁴. Il nous fallait toutefois ici souligner ce que le Juste a d'endogène, fruit d'un arbitrage quotidien entre prise de

¹ RICŒUR [LJ2], p. 58.

² « Ricœur se rapproche ici du paradigme de Dworkin du droit comme d'une œuvre à plusieurs, où chaque nouveau jugement, réinterprétant les « chapitres » précédents à l'occasion d'un événement inédit, reconstruit une cohérence acceptable avec l'ensemble des jugements déjà « sédimentés ». » (ABEL [LPLR], pp. 97 et 98).

³ « L'acte de juger, la finalité courte de cet acte est de trancher un conflit – c'est-à-dire de mettre fin à l'incertitude –, sa finalité longue est de contribuer à la paix sociale, c'est-à-dire finalement à la consolidation de la société comme entreprise de coopération, à la faveur d'épreuves d'acceptabilité qui excèdent l'enceinte du tribunal et mettent en jeu l'auditoire universel. » (RICŒUR [LJ1], p. 10).

⁴ Voir *Chapitre 18* : L'élaboration du Droit peut se comprendre comme une méta-narration mettant en cohérence plusieurs narrations et les règles elles-mêmes. D'où notre compréhension duale du juste, posant l'élaboration du *réel* au sein d'une histoire commune s'appuyant et donnant appui à l'élaboration du Droit. Le Juste et le Vrai relèvent de la même force qui est celle qui nous fait avancer ensemble vers une Cité idéale

risque de se dénaturer et empathie nécessaire pour *voir les choses* selon le point de vue de l'autre. Cette perspective d'une distance constitutive, endogène, permet également d'illustrer le basculement de la révolte, où l'appartenance à une communauté mixte esclaves-maître se scinde en deux, donnant naissance à la communauté des esclaves révoltés. Tout événement suscitant une réécriture des histoires de chacun, et de l'histoire commune dans les différentes formes où chacun se la raconte, modifie les distances et les moyennes, jusqu'à, éventuellement, provoquer un basculement et une scission.

Juste mesure et mesure juste

Chez Ricœur, la justice comme juste distance est au cœur de la justice institutionnalisée : « Le but du droit, on l'a vu, est de séparer, de trancher, d'établir une juste distance, de départager, de rétribuer. »¹ Ce qui, comme le souligne Abel et comme nous l'avons explicité ci-dessus, resserre les liens communautaires plus qu'il ne sépare² tout en prenant le risque d'une scission. Ricœur va plus loin : pour lui, la juste distance est plus largement encore au cœur du Juste, car elle en est la figure de la bonté.³ Revient ici la question du « bon » qui dans l'éthique de Ricœur se place en amont du déontologique, qui lui-même sera en aval complété par la phronèsis. On n'échapperait pas à convoquer la bonté dès lors que la juste distance s'inscrirait dans un jugement visant le juste. Si cette perspective éthique est très honorable, rien néanmoins ne nous y conduit rationnellement.

Le sens de la juste mesure est d'abord chez Aristote : « Quant à celui qui tient le milieu, c'est quelqu'un qui reste en quelque sorte lui-même, porté à la vérité tant dans l'existence que dans son discours, reconnaissant les avantages qui sont les siens sans les majorer ni les diminuer. »⁴ Aristote précise que cette juste mesure ne relève pas d'abord de la justice comme institution, mais que ce comportement mesuré, observé dans le quotidien, est un gage pour les situations de justice.⁵

La difficulté vient de la rupture dans le passage entre cette juste mesure à l'aune de chacun et le juste milieu « aux yeux de tous », la juste distance. Sans qu'Aristote ni ses commentateurs ne le soulignent vraiment, la solution qu'il retient est, ici encore, un raisonnement à *l'équilibre*, où le système dynamique des interactions dans la Cité trouve une stabilité, cristallisant les

et la même fragilité issue à la fois de la multiplicité des histoires et de la vanité que chacun ressent à penser le *réel*.

¹ ABEL [LPLR], p. 103.

² « Le jugement contribue [également] à la paix sociale en rapprochant les points de vue, en repartageant entre eux le soin de l'apaisement et du renouvellement du lien social » (ABEL [LPLR], p. 103).

³ « La justice en tant que juste distance entre soi-même et l'autre, rencontré comme lointain, est la figure entièrement développée de la bonté. Sous le signe de la justice le bien devient bien commun. En ce sens on peut dire que la justice développe la bonté qui l'enveloppe. » (RICŒUR [LJ2], p. 73).

⁴ ARISTOTE [EàN], p. 214, ou : « Mais à propos de la justice et de l'injustice, on doit examiner quelles peuvent bien être les actions qu'elles mettent en jeu, quelle sorte de moyenne constitue la justice et entre quels extrêmes se situe le juste comme moyen terme » (*ibid.*, p. 226).

⁵ « Cette moyenne ne tient pas de la justice. (...) Nous n'avons pas en effet en vue celui qui est sincère dans les accords ou toutes les opérations qui concourent à l'injustice ou à la justice, car ces opérations doivent relever d'une autre vertu. Nous parlons au contraire de la sincérité dans les circonstances où rien de tel ne compte et où malgré tout, l'intéressé tient à dire la vérité et à laisser voir son existence sous un vrai jour parce que tel est son état. On peut penser, cependant, que ce genre d'individu est un honnête homme. Car celui qui aime la vérité, jusqu'à dire vrai dans les circonstances où cela n'a pas d'importance, dira aussi la vérité dans les circonstances où cela compte. » (ARISTOTE [EàN], p. 215). En écho : Le lieu du juste est celui du jugement chez Ricœur. « Mais aussi le jugement n'est pas enfermé dans les tribunaux : il se trouve au milieu de la place publique, ou dans la moindre conversation entre amis, et partout où un jugement réfléchi ouvre une communication possible. » (ABEL [LPLR], p. 58).

comportements et les valeurs qu'on leur associe¹. L'endogénéité d'une telle émergence n'est pas problématique – au contraire – mais il en manque la genèse, découvrant les fondements de la justice².

La juste distance serait la recherche d'une pondération dans l'exercice du vivre-ensemble, l'excès étant à proscrire. Cet a priori, nous le croisons également chez Camus³. Est-ce la bien-pensance qui impose un tel a priori ? Ou est-ce la peur d'engendrer ou de voir revenir les excès de l'Histoire ?

Le juste en acte

Le renoncement

Qu'il s'agisse de Job ou qu'il s'agisse de la pensée bouddhiste la plus abrupte, comme celle du Zen, le renoncement est un chemin qui s'ouvre face à l'injustice d'un ordre qui nous dépasse.⁴ Cette

¹ Aristote précise : « j'appelle milieu de la chose, ce qui se trouve à égale distance de chacun des deux extrêmes aux yeux de tous. En revanche, le milieu déterminé relativement à nous, c'est ce qui n'est, pour nous, ni trop ni trop peu ; or ce milieu n'est pas une chose unique, ni la même pour tous. » (ARISTOTE [EàN], p. 113). Pourtant, la vertu, ce sera la pratique qui consiste à « viser le milieu », quand bien même ce milieu reste défini de manière contingente : « Par conséquent, la vertu est un état décisionnel qui consiste en une moyenne, fixée relativement à nous. C'est sa définition formelle et c'est ainsi que la définirait l'homme sagace. » (*ibid.*, p. 116). Voilà un raisonnement « à l'équilibre ». Certes, il est raisonnable d'imaginer un état stable constitué de comportements visant chacun le milieu de toute chose et entraînant par là, si ce n'est une convergence vers une norme et une unicité des représentations – et donc des milieux –, pour le moins un principe généralisé de force de rappel stabilisant le système dynamique constitué des interactions des trajectoires de tous les membres de la Cité.

² Il est possible d'accepter une définition idéalisée de la justice, sur la base d'un système à l'équilibre. Il serait alors également possible de définir le juste comportement comme celui qui tend vers cet idéal. Mais ce n'est pas ce que fait Aristote. Le juste comportement est celui qui permet la réalisation de cet idéal ; surtout, il est celui qui se nourrit de cet idéal comme réalité.

³ « À l'opposé des vues grandioses de la philosophie de l'histoire, et du droit redoutable qu'elle donne au terrorisme d'État, Camus professe un sens de la mesure : « Si la révolte pouvait fonder une philosophie, au contraire, ce serait une philosophie des limites, de l'ignorance calculée et du risque ». « La pensée approximative est seule génératrice de réel. » La révolte vise au relatif. Le vice de la philosophie de l'histoire est de viser à l'absolu ; la révolte est un consentement actif ». (...) Camus pense qu'une méditation sur la révolte débouche tout de suite sur l'idée de limite : d'abord parce que l'esclave qui se révolte pose les limites à l'oppression ; mais aussi, en découvrant la dignité commune à tous les hommes, il découvre les limites de sa propre révolte, dans le droit de l'autre à la révolte. La révolte ne revendique pas la liberté totale (...). Elle est le sens de la juste limite (...). 3. Intransigeance des moyens. Le drame de la révolte, c'est que l'insurrection devienne l'institution du meurtre. À quoi Camus oppose non point la non-violence absolue qui pactise avec le mal, mais la violence délibérément provisoire. Camus ne croit qu'à l'homme violent qui court un risque personnel immédiat et qui ne survit pas à son crime. (...) Il ne croit qu'aux insurrections qui tendent expressément vers des institutions rendant impossible la codification de la violence, qui instituent le pouvoir de protestation. (...) « La fin justifie les moyens ? Cela est possible. Mais qui justifiera la fin ? À cette question que la pensée historique laisse pendante, la révolte répond : les moyens. » Cette maxime suffit à départager l'insurrection de type essentiellement provisoire de la terreur installée et à fonder « l'intransigeance exténuante de la mesure. (...) Il résulte de ces trois préceptes que la révolte est une tension sans cesse renouvelée. L'homme révolté ne renvoie pas le bien au terme de l'histoire : c'est une sagesse du maintenant, de l'instant présent. La révolte ne dit pas « nous serons », mais « nous sommes ». » (RICŒUR [LEC2], pp. 127-128).

⁴ « Le dernier mot de Job n'est-il pas : « Aussi je retire mes paroles, je me repens sur la poussière et sur les cendres » ? Quel repentir, sinon un repentir de la plainte elle-même ? Et n'est-ce pas en vertu de ce repentir

ataraxie que constitue le renoncement, et qui brise le *cycle de la rétribution*, se retrouve chez Ricœur comme paradigme de l'échange gratuit, qu'il associe à celui de la reconnaissance mutuelle¹ et qui, pour le moins, est celui du don de soi. Le renoncement serait cet autre chemin qui est celui de la paix, avec les autres comme avec soi. Mais c'est paradoxalement un chemin solitaire, où l'on a certes tordu le cou au sentiment d'injustice, mais où l'immanence et son ordre parfait ont arrêté le temps.

Or cette suspension du temps n'offre pas mécaniquement l'accès au temps mort. Elle est le sous-produit d'un désengagement de la vie. Ce qu'elle immobilise est d'abord l'ordre des phénomènes ici et maintenant.

Ricœur reste ambigu. Le travail de deuil qu'il recommande vise à se délivrer d'un sentiment de culpabilité, « comme une délivrance de l'accusation, qui met en quelque sorte la souffrance à nu, en tant qu'imméritée. »² Le renoncement, s'il maintient la souffrance imméritée, ressemble alors à une forme de pénitence et de résignation, malgré les efforts de Ricœur pour réunir cette sagesse du renoncement et la lutte active contre le mal, via l'idée d'action de résistance non violente³.

On peut poser trois réserves aux conclusions ricœurienne : d'une part, cette sagesse est choisie, et, comme toute décision, elle reste une intervention dans la dynamique collective de la communauté. Le sage ne peut en ignorer les conséquences. Le modèle de pensée et de société sous-jacent doit être accepté préalablement, quasi-ontologiquement. D'autre part, cette sagesse reste un art difficile et il faudrait en dire les moteurs. Enfin, s'il faut lutter contre l'irréparable par le renoncement, il est possible de renoncer à esquisser l'irréparable, assumer son ancrage dans un monde partagé et renoncer donc à l'espoir de ne rien commettre soi-même d'irréparable... Il s'agit, avant de prendre sa juste part, comme dans un système rawlsien, de d'abord *prendre part*, comme

que Job peut aimer Dieu *pour rien* » (RICŒUR [UDPT], p. 33). « Aimer Dieu pour rien, c'est sortir complètement du cycle de la rétribution, dont la lamentation reste encore captive, tant que la victime se plaint de l'injustice de son sort. Peut-être cet horizon de la sagesse, dans l'Occident judéo-chrétien, recoupe-t-il celui de la sagesse bouddhique en quelque point que seul un dialogue prolongé entre judéo-christianisme et bouddhisme pourrait identifier. » (*ibid.*, p. 65).

¹ Dans *Parcours de la reconnaissance* notamment (RICŒUR [PDLR]), comme nous l'avons vu dans les chapitres précédents.

² « Je voudrais considérer la sagesse, avec ses prolongements philosophiques et théologiques, comme une aide spirituelle au travail de deuil, visant à un changement *qualitatif* de la lamentation et de la plainte. (...) La première manière de rendre l'aporie intellectuelle productive, c'est d'intégrer *l'ignorance* qu'elle engendre au travail de deuil. À la tendance des survivants à se sentir coupables de la mort de leur objet d'amour, pire, à la tendance des victimes à s'accuser et à entrer dans le jeu cruel de la victime expiatoire, il faut pouvoir riposter : non, Dieu n'a pas voulu cela ; encore moins a-t-il voulu me punir. Ici, l'échec de la théorie de la rétribution, sur le plan spéculatif, doit être intégré au travail de deuil, comme une délivrance de l'accusation, qui met en quelque sorte la souffrance à nu, en tant qu'imméritée. » (RICŒUR [UDPT], p. 61).

³ « Je ne voudrais pas séparer ces expériences solitaires de sagesse de la lutte éthique et politique contre le mal qui peut rassembler tous les hommes de bonne volonté. Par rapport à cette lutte, ces expériences sont, comme les actions de résistance non violente, des anticipations en forme de paraboles d'une condition humaine où, la violence étant supprimée, l'énigme de la vraie souffrance, de *l'irréductible* souffrance, serait mise à nu. » (RICŒUR [UDPT], p. 65). « Quel est le prix à payer pour une pensée qui aurait renoncé à la question « pourquoi ? » Le début de la réponse me paraît être celui-ci : pour une telle pensée, le mal est une catégorie de l'action et non de la théorie. Le mal, c'est contre quoi on lutte, quand on a renoncé à l'expliquer. » (Paul RICŒUR (1988) : « Le scandale du mal », *Esprit n° spécial « Paul Ricœur »*, juillet-août 1988, pp. 57-63, in M. FÆSSEL et F. LAMOUCHE (Eds.), *Anthologie Paul Ricœur*, Paris, Seuil, collection Point-essais, dorénavant [LSDM], p. 281).

chez Zask, par exemple. Certes, le chemin n'est pas plus facile et présente lui-aussi une forme de pénitence et de résignation.

Camus a exploré le mouvement contraire du renoncement face à l'ordre divin. Ivan Karamazov met la justice au-dessus de la divinité : « Il ne nie donc pas absolument l'existence de Dieu. Il le réfute au nom d'une valeur morale. »¹ « La foi suppose l'acceptation du mystère et du mal, la résignation à l'injustice. Celui que la souffrance des enfants empêche d'accéder à la foi ne recevra donc pas la vie immortelle. Dans ces conditions, même si la vie immortelle existait, Ivan la refuserait. Il repousse ce marché. »² Dans la suite de *L'homme révolté*, Camus montre comment le refus de la vérité pour la justice se transforme monstrueusement par le fantasme politique de faire de la justice la vérité. Entre temps, le nihilisme prend place, issu de la contradiction dans laquelle les Karamazov nous plongent : car en refusant la transcendance divine, « tout est permis » et la soif d'une justice pour tous va d'abord offrir un champ de déraison. Il faut que la justice elle-même s'installe comme nouvelle transcendance, mais c'est l'issue monstrueuse, car rien ne la fonde collectivement, a priori. Pourtant, les Justes de Camus, les héros pour le moins, font tout sauf renoncer.

Si je me porte en juge, c'est pour mieux me convaincre

« Respirer, c'est juger »³ dit Camus. Mais cette respiration n'en est que plus difficile. Aristote nous prévenait que seul « est juste celui qui est capable d'instituer lui-même de bonnes lois. »⁴ Assumer cette capacité, c'est le piège du juste. Car si je suis seul face à ma délibération, s'il ne reste que mes propres représentations de mes propres fins, pour me convaincre que, fidèle à Aristote, je suis juste car je pense droit à partir d'une visée bonne, rien ne me garantira jamais que l'on ne crierà pas à l'injustice lorsque je pensais être juste.

Aucune limite ne semble s'imposer face à ce seul critère de la visée bonne et de l'agir droit. Certes, Aristote condamne les excès et fait de la tempérance un *préalable* à la sagacité, mais quelle aune retenir lorsque l'on combat une injustice elle-même démesurée ? La sincérité est une condition nécessaire, semble également dire Aristote, comme une évidence. Mais sa fragilité fait peur. Kant propose quelques contraintes à ce premier critère. Mais elles laissent la question entière une fois le filtre déontologique passé et le jugement en situation à conduire. Nos propres maximes :

¹ CAMUS [LHRE], p. 76.

² « Dieu est jugé à son tour, et de haut. Si le mal est nécessaire à la création divine, alors cette création est inacceptable. Ivan ne s'en remettra plus à ce Dieu mystérieux, mais à un principe plus haut qui est la justice. Il inaugure l'entreprise essentielle de la révolte qui est de substituer au royaume de la grâce celui de la justice. (...) « Si la souffrance des enfants, dit Ivan, 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. » (...) Le cri le plus profond d'Ivan, celui qui ouvre les abîmes les plus bouleversants sous les pas du révolté, est le *même si*. » (CAMUS [LHRE], p. 77).

³ CAMUS [LHRE], p. 19.

⁴ « Une raison bien précise explique que l'homme juste ne puisse pas être seulement bon citoyen, sujet de la loi, et doive encore être proprement bon politique, capable d'instituer de bonnes lois (même s'il n'assume pas, en fait, de responsabilités législatives). C'est que le sujet docile de la loi peut parfaitement obéir aux impératifs de la loi, sans savoir pourquoi elle est juste et s'en remettre sur ce point à l'opinion. Or pour être juste, il ne suffit pas de poser, même après délibération, l'acte objectivement juste que commande l'opinion vraie sous la forme de la loi. Il faut que l'acte délibéré exprime la justice du sujet. C'est pourquoi la sagacité du juste qui délibère ne s'appuie pas sur l'opinion vraie, ni sur la loi, mais sur le sens de la justice qu'il a en lui-même et lui enseigne, au besoin, pourquoi la loi est juste. Seul donc est juste celui qui est capable d'instituer lui-même de bonnes lois. » (Richard BODEÜS (2004) : « présentation », in ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, GF Flammarion, dorénavant [PEàN], p. 35).

justesse, fidélité, sensibilité, ne nous renseignent pas avons-nous vu sur un seuil quelconque qui justifierait le déclenchement de notre révolte.

L'articulation, issue de Weber et reprise par Ricœur, entre éthique de conviction et éthique de responsabilité ne nous semble pas non plus le bon angle de vue sur la souffrance du juste. Comme Abel le souligne, la séparation des deux n'a pas réellement de sens¹ sauf peut-être, indique-t-il, dans une culture proprement luthérienne. On comprend bien que la raison d'Etat, par exemple, puisse renvoyer à un calcul qui bride nos convictions, mais le dilemme peut très bien se poser en termes de conflits entre deux convictions², et, bien sûr, un arbitrage entre le présent et le futur. D'ailleurs, l'archétype du dilemme du juste, tel que Camus nous le décrit, est entre la charité ou la révolution, dont les oppositions ne se résument pas à l'arbitrage conviction / responsabilité. L'effroi qu'engendre le mal, en particulier, est au cœur de ce dilemme. Picardi, étudiant en détail ce que Ricœur reprend de Hegel sur cette thématique souligne : « Cela veut dire que dans la philosophie hégélienne l'axiome de l'identité entre mal et finitude n'a pas la valeur d'« une affirmation ontologique », mais exprime plutôt « la condition difficile de l'action » : à savoir, l'écart incontournable entre la particularité de l'action et l'universalité ou la prétention d'universalité du jugement, exprimé à la fois chez et par la belle âme et par l'aspiration à la reconnaissance propre à l'homme qui agit par conviction. »³

Hors droit et hors raison

Déjà dans un texte sur Kierkegaard, Ricœur écrivait : « (...) le mal est le point critique de toute pensée philosophique : si elle le comprend, c'est son plus grand succès ; mais le mal compris n'est plus le mal, il a cessé d'être absurde, scandaleux, hors droit et hors raison. »⁴ Chez Kierkegaard, le péché n'est pas le contraire de la vertu, mais de la foi, source d'une « nouvelle dimension d'angoisse, qui procède de la contradiction entre l'éthique et la foi, (...) liée à la suspension téléologique de l'éthique. » (...) Pour obéir à Dieu, Abraham devait suspendre l'éthique ; il lui fallait devenir le chevalier de la foi qui s'avance seul, par-delà la sécurité de la loi générale, ou comme dit Kierkegaard, *du général*. »⁵ L'angoisse chez Kierkegaard est un saut, une rupture, un moment ; elle est « cet entre-deux de l'innocence qui se perd et d'un saut qui procède. »⁶ Cette angoisse étreint les œuvres de Camus.

Kaliyev n'a pas pu jeter la bombe : « Il y avait des enfants dans la calèche du grand-duc. » Kaliyev poursuit : « autrefois, quand je conduisais la voiture, chez nous, en Ukraine, j'allais comme le vent, je n'avais peur de rien. De rien au monde, sinon de renverser un enfant. J'imaginai le choc, cette tête frêle frappant la route, à la volée... »⁷. Mais Stepan se défend : « Des enfants ! (...) Parce que

¹ « La responsabilité est convaincue, et la conviction est responsable. » (Olivier ABEL (1986) : « Remarques sur « éthique de conviction » et « éthique de responsabilité » chez Max Weber et chez Michel Rocard », *Autres Temps - Les cahiers du christianisme social*, dorénavant [ECER]).

² D'ailleurs Mongin souligne : « [Ricœur] reconnaît le rôle des convictions, mais il en souligne simultanément la violence possible. L'opinion n'est pas fausse mais elle peut devenir violente, injuste, prédatrice si l'existence d'un espace public ne vient pas la pacifier. (...) L'institution d'un espace public rend possible l'émergence d'un « consensus conflictuel » : consensus sans lequel les convictions les plus fortes peuvent asservir les plus faibles, les plus vulnérables. » (MONGIN [PROM], p. 107).

³ PICARDI [LMSP].

⁴ « Si elle ne le comprend pas, alors la philosophie n'est plus philosophie, si du moins la philosophie doit tout comprendre et s'ériger en système, sans reste hors de lui. » (RICŒUR [LEC2], p. 16).

⁵ RICŒUR [LEC2], p. 21.

⁶ RICŒUR [LEC2], p. 18.

⁷ CAMUS [LJUS], p. 56.

Yanek n'a pas tué ces deux-là, des milliers d'enfants russes mourront de faim pendant des années encore. Avez-vous vu des enfants mourir de faim ? Moi, oui. Et la mort par la bombe est un enchantement à côté de cette mort-là. »¹

L'innocence a-t-elle une valeur en tant que telle, qu'il faudrait respecter ? Tant il est coûteux de l'abandonner, tant l'angoisse kierkegaardienne nous épouvante ? Y a-t-il un prix à payer pour la justice ? Quel est-il ? Qui peut dire ce qu'il est ? Au nom de qui ou de quoi ? Doit-on calculer, arbitrer, négocier la souffrance des uns pour le bonheur des autres ? Quel calcul plus sordide peut-on imaginer ? Et pourtant, de manière incessante, nous choisissons. Dans cet effroyable chemin, on croise bien l'innocence au cœur de la question du Mal. Peut-on faire mal *innocemment* ?

Les justes trouvent chez Camus une issue – abandonner la vie – qu'il ne faut pas selon nous rapprocher d'un principe de rétribution et encore moins d'un renoncement. Ainsi Kaliayev, condamné à mort, n'ayant pas cherché à fuir : « J'ai compris qu'il ne suffisait pas de dénoncer l'injustice. Il fallait donner sa vie pour la combattre. Maintenant je suis heureux. »² Outre l'effroi qu'un tel risque pour la communauté fait peser, l'excès ici peut être nuisible pour la cause, lorsqu'il n'apaise que la conscience du meurtrier. Le juste n'aurait pas droit à ce confort, il faudrait suspendre l'éthique mais aussi abandonner la vie, non la donner, comme légitimation, mais la perdre, pour se concentrer sur « la cause » comme gage de ne plus s'exposer au doute.³

¹ CAMUS [LJUS], pp. 61 à 63, entre Stepan et Kaliayev : – N'êtes-vous pas des hommes ? Vivez-vous dans le seul instant ? Alors choisissez la charité et guérissez seulement le mal de chaque jour, non la révolution qui veut guérir tous les maux, présents et à venir. – Mais, derrière ce que tu dis, je vois s'annoncer un despotisme qui, s'il s'installe jamais, fera de moi un assassin alors que j'essaie d'être un justicier. – Qu'importe, que tu ne sois pas un justicier, si justice est faite, même par des assassins. Toi et moi, ne sommes rien. – Nous sommes quelque chose et tu le sais bien puisque c'est au nom de ton orgueil que tu parles encore aujourd'hui. – Mon orgueil ne regarde que moi. Mais l'orgueil des hommes, leur révolte, l'injustice où ils vivent, cela, c'est notre affaire à tous. – Les hommes ne vivent pas que de justice. – Quand on leur vole leur pain, de quoi vivraient-ils donc, sinon de justice ? – De justice et d'innocence. – L'innocence ? Je la connais peut-être. Mais j'ai choisi de l'ignorer et de la faire ignorer à des milliers d'hommes pour qu'elle prenne un jour un sens plus grand. – Il faut bien être sûr que ce jour arrive pour nier ce qui fait qu'un homme consente à vivre. – J'en suis sûr. – Tu ne peux pas l'être. Pour savoir qui, de toi ou de moi, a raison, il faudra peut-être le sacrifice de trois générations, plusieurs guerres, de terribles révolutions. Quand cette pluie de sang aura séché sur la terre, toi et moi serons mêlés depuis longtemps à la poussière. – D'autres viendront alors, et je les salue comme mes frères. – (*Criant*) D'autres... Oui ! Mais moi, j'aime ceux qui vivent aujourd'hui sur la même terre que moi et c'est eux que je salue. C'est pour eux que je lutte et que je consens à mourir. Et pour une cité lointaine, dont je ne suis pas sûr, je n'irai pas frapper le visage de mes frères. Je n'irai pas ajouter à l'injustice vivante pour une justice morte. (*Plus bas mais fermement*) Frères, je veux vous parler franchement et vous dire au moins ceci que pourrait dire le plus simple de nos paysans : tuer des enfants est contraire à l'honneur. Et, si un jour, moi vivant, la révolution devait se séparer de l'honneur, je m'en détournerais. Si vous le décidez, j'irai tout à l'heure à la sortie du théâtre, mais je me jetterai sous les chevaux. – L'honneur est un luxe réservé à ceux qui ont des calèches. – Non. Il est la dernière richesse du pauvre. Tu le sais bien et tu sais aussi qu'il y a un honneur dans la révolution. C'est celui pour lequel nous acceptons de mourir. C'est celui qui t'a dressé un jour sous le fouet, Stepan et qui te fait parler encore aujourd'hui. *Plus loin* : Stepan : « C'est tuer pour rien, parfois, que de ne pas tuer assez. (...) Nous sommes des meurtriers et nous avons choisi de l'être. » à quoi Kaliayev répond, hors de lui : « Non. J'ai choisi de mourir pour que le meurtre ne triomphe pas. J'ai choisi d'être innocent. »

² CAMUS [LJUS], p. 25.

³ Kaliayev, agressé par Stepan qui ne supporte pas son « romantisme » : « Tu ne me connais pas, frère. J'aime la vie. Je ne m'ennuie pas. Je suis entré dans la révolution parce que j'aime la vie. » Et Stepan de répondre : « Je n'aime pas la vie, mais la justice qui est au-dessus de la vie. » Ou encore, Kaliayev, s'adressant à Dora : « J'aime la beauté, le bonheur ! C'est pour cela que je hais le despotisme. Comment leur expliquer ? La révolution, bien sûr ! Mais la révolution pour la vie, pour donner une chance à la vie, tu comprends ? » Enfin,

Ce Juste là toutefois ne convainc pas. Le don effectif de sa vie, romantique, semble plus en ligne avec la résolution non synthétique du dilemme du Juste. Romantique, ou plutôt romanesque, où l'on retrouve alors la recherche ricœurienne « d'une cohérence proprement poétique, où le jugement et l'agir refigurent autrement la réalité »¹.

L'espérance

D'une certaine façon, l'espérance chez Ricoeur renforce notre point. Fœssel en fait une analyse qui va également dans ce sens². Pour ce dernier l'espérance est privilégiée par Ricoeur comme « symbole de la capacité retrouvée ». « La capacité dont il est question ici (retrouver le bien) est donc espérée dans la mesure où elle est imaginée. Envisagé d'un point de vue qui n'est pas simplement herméneutique, le récit pourra donc être convoqué au titre d'une réplique au mal. En extrapolant à peine la théorie de la narrativité développée dans *Temps et récit*, on peut dire que la forme du récit préserve la contingence du mal en préservant la possibilité d'une autre histoire. La fiction entretient avec le « réel » un rapport polémique par lequel « de nouvelles possibilités d'être-au-monde sont ouvertes ». Par choc en retour, ces possibilités inédites dévoilées par le récit affectent ce qui est d'un coefficient de contingence introuvable au niveau de la simple explication des faits. »³

Fœssel poursuit : « La narration n'est donc pas seulement la configuration du temps, elle fait percevoir l'historicité, et donc la contingence, de ce qui a été et aurait tout aussi bien pu ne pas être. (...) Ricoeur insiste sur la liberté de « l'imaginaire ne tolérant pas de censure » et sur les bienfaits de la fiction qui, « parce qu'elle est fiction peut se permettre quelque ébriété ». Cette « ébriété » est celle du possible qui jette un soupçon sur les apparences de nécessité de l'être advenu. On rejoint alors notre thème de l'espérance : espérer revient à croire dans un « être-autrement », une utopie pratique dont le récit est la figuration narrative. »⁴

L'impossibilité d'inscrire narrativement le mal subi, l'écart entre ce qui aurait dû être et ce qui finalement est, qui nous avait donné une définition de l'injuste réapparaît de façon duale ici avec l'idée de capacité et d'orientation vers le futur que propose Fœssel : l'espérance est la possibilité d'écrire une histoire autre que celle qui s'imposerait sans cette capacité à agir.

Fœssel s'appuie alors sur l'idée de joie de Spinoza, un affect qui « nous fait prendre conscience d'un accroissement de notre « puissance d'agir » »⁵ lorsque des causes extérieures agissent dans le même sens que notre *conatus*. Certes pour Spinoza, l'espoir est une « passion triste » : « L'espérance renvoie donc à l'imaginaire de la croyance en une innocence que la joie nous fait éprouver ici et maintenant. De cette innocence joyeuse on peut bien dire qu'elle est ontologique puisqu'elle nous fait ressentir l'absence d'écart entre ce qui est et ce qui devrait être : la joie est le sentiment de l'identité (garantie métaphysiquement) entre la perfection et la réalité. »⁶ Il n'y aurait donc « Nul écart ici entre ce que je peux et ce que je suis et, en apparence, nulle place pour une

Dora, au troisième acte : « Ceux qui aiment vraiment la justice n'ont pas droit à l'amour. Ils sont dressés comme je suis, la tête levée, les yeux fixes. Que viendrait faire l'amour dans ces cœurs fiers ? L'amour courbe doucement les têtes, Yanek. Nous, nous avons la nuque raide. » (CAMUS [LJUS], p. 36).

¹ ABEL [LPLR], p. 99.

² Michaël Fœssel (2006) : « Les reconquêtes du soi », *Esprit*, dorénavant [LRDS].

³ Fœssel [LRDS], p. 296.

⁴ Fœssel [LRDS], pp. 296-297.

⁵ Fœssel [LRDS], p. 297.

⁶ Fœssel [LRDS], pp. 297-298.

capacité qui ouvre un horizon pour un possible non encore advenu. »¹ Fœssel propose de voir la capacité non comme virtualité mais comme puissance, suggérant alors une réconciliation entre espérance et joie : « la capacité ne doit pas s'entendre comme virtualité mais comme puissance qui n'existe que d'être expérimentée. Autant qu'un pouvoir, elle désigne une affirmation par laquelle « un sujet se désigne lui-même comme celui qui peut. »² Dès lors, « l'écart entre le « je suis » et le « j'agis » » n'est plus « infranchissable et ce sont précisément les expériences de joie qui l'attestent. »³

L'espérance fondée sur la réécriture d'une histoire pas encore écrite trouverait donc dans une force spinoziste de type *conatus*, en recherche de la joie de l'alignement de ce que l'on est à ce qui va être, la capacité de changer le monde pour que cet alignement se réalise.⁴ Ce que cette analyse apporte à notre propre compréhension, où la recherche de cette joie est recherche de redondance, où l'appel à l'authenticité joue le rôle de *conatus*, c'est d'expliquer comment la révolte se transforme en espérance, et comment la liberté peut devenir démesure.

La juste démesure

Si le sentiment d'injustice est premier, il n'y a de justice qu'enfantée par le refus et la révolte. Ce cri, parfois aigu, parfois sourd, accompagnera toujours la réflexion sur la justice. Le Juste nous semble à ce prix, ne jamais fermer ses oreilles à ce cri, révolte et réveil. Face au dégoût que lui provoquent les dérives du XX^{ème} siècle, Camus, dans la brève introduction des *Justes*, explique son choix d'avoir gardé pour le héros de la pièce le nom du personnage réel qui l'inspire, Kaliayev : « Raison de plus pour évoquer ces grandes ombres, leur juste révolte, leur fraternité difficile, les efforts démesurés qu'elles firent pour se mettre en accord avec le meurtre – et pour dire ainsi où est notre fidélité. »

La pondération qu'appelle la sagesse pratique s'accommode mal avec le sentiment de révolte, et moins encore avec le meurtre, qui obsède Camus⁵. Camus rêve d'une Cité en paix et, sans vraiment pouvoir le démontrer, conclut à la nécessité de « l'intransigeance exténuante de la mesure », espérant que, par essence, la révolte soit *précisément* le sens de la *juste limite*⁶. Toutefois, comme

¹ Fœssel [LRDS], p. 298.

² Fœssel [LRDS], p. 298.

³ Fœssel [LRDS], p. 299.

⁴ « Ce n'est pas tant sur un plan moral que sur un plan politique que Ricœur traite de cette nécessité de maintenir un écart entre l'imaginaire de l'innocence et l'expérience immanente de la capacité. Il faudrait évoquer la fonction qu'il reconnaît à l'imaginaire social et en particulier à l'utopie qui empêche de fusionner « l'horizon d'attente » avec le « champ de l'expérience ». L'utopie atteste de la fonction éthique du récit parce qu'elle rappelle la contingence d'un réel que l'idéologie voudrait présenter comme nécessaire. » (Fœssel [LRDS], p. 303).

⁵ « ...Et puis, nous tuons pour bâtir un monde où personne ne tuera ! Nous acceptons d'être criminels pour que la terre se couvre enfin d'innocents. » (Kaliayev, dans CAMUS [LJUS], p. 37). « Il s'agit de savoir si l'innocence, à partir du moment où elle agit, ne peut s'empêcher de tuer. » (CAMUS [LHRE], p. 14). « L'idéologie, aujourd'hui, ne nie plus que les autres, seuls tricheurs. C'est alors que l'on tue. À chaque aube, des assassins chamarrés se glissent dans une cellule : le meurtre est la question. » (*ibid.*, p. 15).

⁶ Ricœur dans sa synthèse des conclusions de l'*Homme révolté*, note en points 2 et 3 : « C'est ici la sagesse de Camus. (...) Camus professe un sens de la mesure : « Si la révolte pouvait fonder une philosophie, au contraire, ce serait une philosophie des limites, de l'ignorance calculée et du risque ». « La pensée approximative est seule génératrice de réel. » La révolte vise au relatif. » (...) Camus pense qu'une méditation sur la révolte débouche tout de suite sur l'idée de limite : d'abord parce que l'esclave qui se révolte pose les limites à l'oppression ; mais aussi, en découvrant la dignité commune à tous les hommes, il découvre les limites de sa propre révolte, dans le droit de l'*autre* à la révolte. La révolte ne revendique pas la liberté totale (...). Elle est

le souligne Ricœur dans sa lecture de *l'Homme révolté*, « si l'homme inaugure la conscience par le refus global de sa condition, la démesure est originelle et inguérissable, et la mesure, un reniement. »¹

Peut-on penser une *juste démesure* ? Quel souffle peut-il aider à une décision hors norme, engageant la vie des autres, assumée sous un argument de justice ? Mieux : la démesure est-elle pensable a priori comme raison du juste ?

L'éthique, dimension du réel

La narration, comme pratique et comme contenu, peut servir de *mesure*, au sens de métrique, puisqu'elle contient l'espace, le temps, mais aussi une éthique, au sens où nous l'avons définie : une histoire que je découvre a son contenu de justesse, de sincérité, de sensibilité (ne serait-ce que par son contenu en vérités, en prises en compte des points de vue les plus singuliers, etc.). Chacune de ces trois composantes est initialement propre à chacun, et l'enjeu de la Cité est d'en faire des singuliers collectifs – pour le moins dans les représentations de chacun, i.e. une visée espérée qu'on ne saura jamais pleinement atteinte. En cela, nous rejoignons Ricœur, pour qui, comme l'indique Mongin à son propos, « [la narration] exprime une extension du champ de la pratique et s'impose comme un laboratoire du jugement moral. La narrativité sert de propédeutique à l'éthique. »² De fait, Ricœur ne l'envisageait pas toujours sur le registre fondationnel que nous appelons. Néanmoins, pour éviter de s'enfermer dans la seule médiété, Ricœur accepte de donner une certaine logique fondationnelle à la narration : « Seule, dès lors, la réinterprétation raisonnée des figures d'excellence des actions permet de donner un corps, une substance à l'idée nue de vertu. Vient alors le dénombrement des situations typiques de la pratique et des excellences qui leur correspondent. À cet égard, le courage, la tempérance, la libéralité, la douceur, la justice sont le produit quintessencié d'une culture partagée, éclairée par la grande littérature – Homère, Sophocle, Euripide – par les maîtres de la parole publique et autres sages professionnels ou non. »³ Nous poussons simplement cette analyse en ajoutant toutes les sédimentations de l'apprentissage partagé qui fait émerger le langage, et l'ensemble des lois qui règlent collectivement – dans l'idée de chacun – notre réel. Les histoires les plus chevaleresques ou les poésies les plus réussies sont sans doute celles qui nous touchent le plus. Une telle définition de la distance incorporant l'espace, le temps et l'éthique elle-même, dans une approche narrative, rouvre les possibilités de la *phronèsis*.

Ainsi, la narration ouvre une brèche dans la juste mesure. Est-ce assez pour échapper à l'autolimitation de la pensée du Juste qu'impose une compréhension de la sagesse pratique comme *juste milieu*, certes susceptible d'évoluer, mais contraint par les conventions, au sens de la critique qu'en fait Apel ? En articulant différentes pistes ouvertes par Ricœur, il semble possible de dépasser ce corset de prudence issu d'une survaleur donnée au prudentiel.

le sens de la juste limite (...). Camus ne croit qu'à l'homme violent qui court un risque personnel immédiat et qui ne survit pas à son crime. (...) Il ne croit qu'aux insurrections qui tendent expressément vers des institutions rendant impossible la codification de la violence, qui instituent le pouvoir de protestation. » (RICŒUR [LEC2], pp. 127-128).

¹ RICŒUR [LEC2], p. 136.

² Il cite alors Ricœur : « Dans l'enceinte irréaliste de la fiction, nous ne laissons pas d'explorer de nouvelles manières d'évaluer actions et personnages. Les expériences de pensée que nous conduisons dans le grand laboratoire de l'imaginaire sont aussi des explorations menées dans le royaume du bien et du mal. » (MONGIN [PROM], pp. 177-178).

³ RICŒUR [LJ2], p. 65.

Le *oui* de Ricœur, sa volonté d'une éthique fondée sur une réciprocité positive et non sur une règle d'or frappant d'interdits est un premier lacet défait dans ce corset. Car ce *oui* invite le nouveau, le neuf, l'inédit, l'événement transitoirement incompréhensible, au risque de faire naître un sentiment d'injustice. Il parie sur notre capacité collective à absorber ce nouveau¹. C'est ce simple retournement de l'interdiction en action, plus encore qu'en acceptation, qu'est ce *oui* de Ricœur : il s'agit d'emblée d'accepter l'idée que nous sommes acteurs et qu'il n'est pas possible de se soustraire à la vie, et, donc, à son cortège d'erreurs, de maladroites et de souffrances causées non voulues. Ce n'est pas une transcendance de certitude – la foi – qui nous guide alors, c'est la transcendance de l'impossibilité de la totalité, parce que le nouveau et la complexité du réel qui se construit et se déconstruit sans cesse ne peuvent être pensés que de façon parcellaire.

En écho à ce *oui*, la poésie à laquelle appelle Ricœur est celle de la métaphore vive, celle-là même qui est source de nouveau, d'innovation dans les représentations, de façon quasi-ontologique. La poésie est alors une *mimèsis* non seulement du réel mais de sa capacité créatrice, recréant sous une forme inédite, donnant à entendre ce qui ne se dit pas, la métaphore qui rapproche ce qu'on attend de ce qu'on n'attend pas mais, toujours, sur un fonds de fidélité qui constitue le chevaleresque, l'honneur et au bout du compte, le romantisme.

Enfin, l'*inspiration* requise par Ricœur dans l'usage de la *phronèsis* poursuit ce mouvement de libération. Pour Ricœur, il s'agit « au plus prudentiel » d'être « inspiré ». L'*inspiration*, avec ses relents là encore de romantisme, semble une voie plus pertinente que la *juste mesure* vers l'histoire – quelle qu'elle soit – de l'humanité. Il est en effet sans espoir de rêver d'une Cité morte d'une paix éternelle. Le neuf – l'inédit – s'il n'est pas accueilli, s'infiltrera dans la Cité jusqu'à dialectiquement en provoquer l'effondrement.

Enfin – et voilà le corset presque entièrement dégrafé, là où Ricœur veut mettre en balance l'amour et la justice, avec, dans le premier terme l'idée paulinienne de surabondance – ne pourrait-on pas élargir la justice à un don de soi – sans préjuger de l'amour – pour trouver, nue, la démesure.

Se donner

Pour mieux polariser le couple amour et justice, Ricœur tend à retirer à la justice ce qui relève d'une logique de l'équité au sens quasi comptable qu'on lui donne parfois depuis Aristote. Il peut alors mieux en souligner le nécessaire équilibre, décrit par Abel : « Chacun de ces pôles – amour et justice – abandonné à lui-même, comporte des conséquences inquiétantes : le pur amour peut justifier la destruction de la réciprocité et virer à l'immoralité, et la simple réciprocité de l'échange peut conduire directement à l'instrumentation utilitariste. »² N'est-il pas possible de déployer une logique de surabondance héritée de St Paul, une « logique du don qui déborde toute rétribution. »³ ?

Le don de soi, l'exposition de ce que l'on croit être l'autre, son regard, ses mains, sa vie, son histoire, trouve en effet sa place dans la justice amoral du *donner à voir juste*. L'imprudence et la démesure

¹ Comme le décrit Abel, « Ricœur examine les différentes formulations de la Règle d'or. (...) L'intérêt de ces formules négatives, à la fois plus formelles et laissant d'avantage place à l'invention morale, c'est qu'elles interdisent au sujet faisant à autrui ce qu'il ne voudrait pas qu'on lui fît, de croire par là qu'il ne lui fait jamais violence. Elle fonde le respect d'autrui sur l'attention à la dissymétrie possible, et sur la distance juste qui me sépare de lui. L'avantage des formules positives de la réciprocité, c'est qu'elles orientent la morale vers le respect bienveillant des personnes, et non vers le respect abstrait de la loi : la peur de faire involontairement du mal ne devient pas la justification d'un individualisme frileux. » (ABEL [LPLR], pp. 69-70).

² ABEL [LPLR], p. 115.

³ ABEL [LPLR], p. 13.

répondent à la prudence et à la mesure, mais dans une perspective que l'on peut qualifier de juste. C'est la logique de l'honneur, le chevaleresque, l'exposition au nouveau, l'engagement, sans calcul, sans appel à une éthique de la responsabilité pondérant celle de la conviction, c'est le choix de la vie. L'engagement apaisé des justes, c'est Kaliayev lorsqu'il paie de sa vie les morts qu'il a causées. Mais c'est aussi, simplement, quotidiennement, se rendre prévisible, se rendre vulnérable. Prendre le chemin de l'aventure que nous construirons avec les autres dans l'échange, car là est cette logique du don, elle ouvre un possible là où la méfiance, compagne de la prudence, le ferme.

Cette ouverture n'est pas la naïveté, la sincérité des faits, elle est la sincérité de soi, y compris sa capacité de calcul et de spécularité. Ce qui importe est d'ouvrir au maximum ce qu'on croit être, pour s'emplir du monde. C'est l'ipséité au sens de Romano, cette capacité à accueillir l'événement. Le caractère *sensible* d'une bonne balance est dans ce levier que nous offrons aux autres, et au monde, en transformant ce qu'ils nous renvoient lorsque nous attestons qui nous sommes.

S'exposer aux histoires des autres, aux histoires du monde, démultiplie notre capacité assimilatrice du nouveau par l'usage des variations imaginatives. L'extravagance de l'imagination est une richesse individuelle qui vaut collectivement.

La juste mesure n'est qu'une intériorisation des contraintes que nous rencontrons naturellement dans ce mouvement d'ouverture – la peur, celle des autres, le temps qui manque, les conventions... Elle est aussi la « solution » qui respecte la liberté de chacun dans son jugement tout en prémunissant la société de tout excès. Comment pourtant accepter la bien-pensance et la quiétude satisfaite de ceux qui sans jamais savoir si leur jugement reste dans les limites d'une juste mesure, car jamais ils ne pourront en connaître tous les effets, se persuadent d'être justes parce qu'ils sont mesurés ? Pour espérer ne pas deux fois contraindre les possibilités du monde, c'est la juste démesure qui, par raison, s'impose. Elle est source d'un bien collectif au risque du dérèglement transitoire.

Le dernier raffinement de la tyrannie

Cette juste démesure passe-t-elle le filtre des institutions ? Les institutions justes auxquelles aspire Ricœur dans sa petite éthique doivent être vivantes, pour se renouveler sans cesse¹. Mais cette capacité d'accueil du nouveau ne doit pas lui-même être totalement institutionnalisé.

La constitution de 1993 (*Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, présenté à la Convention nationale en 1793 par Robespierre*) a laissé de mauvais souvenirs : la terreur. Pourtant, là, se trouvait gravé le devoir de révolte et, plus loin, l'avertissement sur le risque porté par toute institutionnalisation de ce devoir de révolte : « XXVII. La résistance à l'oppression est la conséquence des autres droits de l'homme et du citoyen. XXVIII. Il y a oppression contre le corps social, lorsqu'un seul de ses membres est opprimé. Il y a oppression contre chaque membre du corps social, lorsque le corps social est opprimé. XXIX. Lorsque le gouvernement viole les droits du peuple, l'insurrection est pour le peuple, et pour chaque portion du peuple, le plus sacré des droits et le plus indispensable des devoirs. XXX. Quand la garantie sociale manque à un citoyen, il rentre dans le droit naturel de défendre lui-même tous ses droits. XXXI. Dans l'un et l'autre cas, assujettir

¹ « Par ce travail poétique, nous ne sommes pas condamnés à fonder la justice et le lien social sur le minimum commun à nos traditions ni sur les procédures formelles d'une discussion critique : nos sociétés peuvent toujours rouvrir leurs traditions, délibérer en s'ouvrant à d'autres « possibles », et, finalement, refaire ensemble leurs institutions. » (ABEL [LPLR], p. 119).

à des formes légales la résistance à l'oppression, est le dernier raffinement de la tyrannie. » N'est-ce pas l'intuition de Ricœur lorsqu'il dit que le mal véritable est dans l'Etat et dans l'Eglise ?¹

Naturellement, pour Kant, une révolution est toujours illégitime. Il ne peut logiquement y avoir de droit de se révolter, et l'idée d'en faire un devoir semble inaccessible. Pourtant, cette capacité et cette obligation, par leur seule présence, conduisent à s'ouvrir au nouveau qui, par la simple dynamique du vivre ensemble, s'acharnera toujours à nous remettre en cause. Il faut certes abandonner ici le préjugé d'un progrès purement tourné vers l'efficace. Le progrès est simplement le déroulé de l'aventure collective. S'il faut un critère d'efficacité, en écho au « vivre le plus » de Camus, l'on peut chercher à ouvrir le plus possible cette aventure à ce que chacun peut lui apporter, c'est-à-dire, au final, exposer l'aventure collective aux histoires de chacun, et exposer les histoires de chacun à cette existence commune.

La sensibilité que nous impose le souci de justice pourrait alors être la véritable aune et la force de rappel de la démesure. La sensibilité trouverait ici sa seconde nécessaire raison.

En guise de conclusion

Cette Cité que j'aperçois à la croisée des regards que je conforte au risque parfois de les choquer se construit parallèlement aux histoires que chacun transporte avec lui. Il me faut saisir ce réel, prendre le temps, l'arrêter, réussir à prendre le temps de s'arrêter pour rencontrer les autres et qu'ils aident en cette maîtrise du temps et cette saisie du réel, cette élaboration du réel. Ces histoires qui vont s'enchevêtrer, ces histoires d'une Cité, doivent converger vers l'histoire d'une communauté qui émerge, au gré de la découverte du nouveau. En tenant parole et en donnant la parole aux autres, nous offrons la possibilité de valider la rectitude de notre ligne de conduite, en acceptant l'idée toutefois que la surprise nous modifie ou que l'incompréhension transforme les autres. C'est la façon la plus sûre pour ne pas se raconter d'histoire, ne pas se leurrer. Certes la communication peut être stratégique, mais seulement dans le souci de modifier la méthode narrative, la façon d'ouvrir la perspective, et non les points de vue eux-mêmes. En se donnant, tel qu'on « est », on prend le risque de s'exposer, le risque de dire « oui ».

L'autre doit me juger digne de mon histoire. Il me faut défendre – affirmer – cette dignité. La distance entre l'histoire que l'on m'accorde et celle que je réclame est naturelle, dans le cadre du mécanisme d'apprentissage collectif, sans fin, que nous postulons. Mais si cette histoire que l'autre me concède n'est pas acceptable, au sens d'une intégration narrative au sein de ma propre identité narrative, l'honneur sera cette force mise en branle dans tout mon être pour maintenir ma dignité. La *justesse* est ici convoquée aux côtés de la *fidélité*.

La justice peut être vue dans ce cadre comme le garant de l'intégrité de la communauté. Celle-ci émerge en offrant une *juste distance* à ses membres, mesurée par des *lois* régissant « en moyenne » le groupe, les séparant d'autres communautés. Les membres situés à une distance critique sont les plus fragiles, au sens où tout nouvel événement peut les faire basculer vers la communauté la plus proche, ou redessiner l'ensemble de la répartition des personnes, éventuellement en créant une

¹ « Le mal véritable, le mal du mal, ce n'est pas la violation d'un interdit, la subversion de la loi, la désobéissance, mais la fraude dans l'œuvre de totalisation (...) Pour le dire en bref, la véritable malice de l'homme n'apparaît que dans l'Etat et dans l'Eglise, en tant qu'institutions du rassemblement, de la récapitulation, de la totalisation. » (Paul RICŒUR (1969) : *Le conflit des interprétations*, Seuil, L'ordre philosophique, dorénavant [LCDI], p. 414).

scission de la communauté – la révolte. La *sensibilité* au sort des plus vulnérables, la capacité à ressentir les variations même minimales dans les trajectoires des autres, relèverait alors de la raison.

Les événements, au gré de leur surgissement, structurent notre communauté au sens où ils provoquent une réécriture de nos histoires, et donc de nos *lois*. Même s'ils paraissent parfois exogènes, ils sont le fruit même de notre existence. Parfois la décision d'un seul d'entre nous peut entraîner une réécriture complète. Personne ne peut savoir par avance ce que ses actes engendreront, qu'il s'agisse de la décision la plus modeste et privée ou qu'il s'agisse d'agir délibérément pour transformer la communauté et intervenir dans la vie des autres. Y prendre garde et l'assumer est le mieux que l'on puisse faire. Cette responsabilité est portée de manière tragique par le juste. L'éthique de la conviction ne semble pas pouvoir alléger ni la responsabilité ni la vanité de l'agir. Et pourtant, il faut bien se dresser face à l'injustice.

La démesure, romantique, offre un thème romanesque qui peut permettre à soi et aux autres de fonder dans nos histoires une transcendance, celle des « promesses non encore tenues »¹. Elle permet d'accepter la suspension de l'éthique sans abandonner la posture fraternelle. Elle inscrit narrativement l'abandon de l'innocence, de la foi, et peut-être de la vie dans une histoire dont on est fier.

La démesure n'est pas synonyme de destruction. Elle est d'abord don de soi. Le don de soi à ses frères, total et sans retour attendu. Et ce don de soi est finalement nécessaire dans l'éthique de la sincérité. Il est ce qui rendra vivante toute institution, et en particulier leur matrice, la fraternité. Elle est en revanche elle-même irréductible à toute institutionnalisation, et doit se déployer au gré des histoires de chacun. Et le choix de s'exposer – « vivre le plus » disait Camus – est une option aussi sage que celle du renoncement, car elle n'interdit pas d'en accepter la vanité. Cette *juste démesure* permet alors d'éviter – d'esquiver peut-être – la question du seuil qui est l'impasse de toute juste mesure. La sensibilité apparaît comme la seule force de rappel à cette démesure.

Avons-nous fondé en raison une éthique ? L'hypothèse centrale est celle de la dimension narrative de l'accès au réel, qui permet l'ontogénèse de ce dernier, l'émergence de l'espace et du temps, mais aussi celles de règles – par sédimentation d'histoires récurrentes trouvant ainsi une forme d'universalisation – qui constituent la communauté. Le choix d'une métrique narrative a permis alors d'exploiter l'hypothèse d'ergodicité que chacun se raconte. Bien sûr, nous sommes loin d'avoir couvert le champ de l'éthique. Surtout, faut-il considérer que ce Juste-là est *bon*, au sens du souverain bien pour tous ? C'est un peu l'ambition de notre travail de montrer que cette raison individuelle est un bien collectif. Nous le verrons de façon plus apparente dans les deux prochains chapitres, certains pouvant s'inquiéter ici du fait que révolte et viabilité de l'ensemble du système ne fassent pas bon ménage...

L'éthique de la sincérité n'est qu'un étiage à une éthique véritable. Elle peut rappeler *l'éthique de la discussion* d'Apel et d'Habermas. Nous partageons d'ailleurs nombre d'analyses et les valeurs sous-jacentes développées dans, par exemple, les différents articles de *Discussion et responsabilité*. Les deux démarches n'en sont pas moins bien différentes, celle d'Apel se voulant normative sur des fondations très théoriques, la nôtre restant positive, au sens d'ontogénétique. Nous refusons, comme Apel le fait, le paradigme de l'individualisme méthodologique, mais sans abandonner l'homme capable, et ses raisonnements moyens-fins, en un sens certes élargi. La juste démesure peut répondre à la recherche d'une morale post-conventionnelle, au sens où elle est susceptible d'engendrer une redéfinition radicale de l'aune du Juste. Réconcilier raison et éthique n'est pas

¹ « Une réserve de bonheur partagé, de vouloir – et de pouvoir – vivre ensemble, qu'il nous faut sans cesse rouvrir. » (ABEL [LPLR], p. 26).

alors un appauvrissement. Il donne sa chance à une société de mieux se fonder ensuite sur des valeurs et des choix.

Pour finir, notons que le sens du temps et celui de la mesure ne peuvent être séparés. En écho à notre rapport au temps dans cette justice amoral, nous retrouvons les discussions sur *la pensée du miroitement*. S'agit-il chaque fois de le contenir, par la configuration de nos récits, ou s'agit-il à l'inverse de le tuer, par une ouverture au monde d'une pensée du miroitement où le temps n'est plus ? Derrière chacun de nos mots, en effet, par-delà l'inénarrable et l'intolérable, se tapit l'irréversible. C'est lui sans doute qui, via notre sensibilité, peut faire contrepoids à notre juste démesure, notre soif de nouveau et de justice. C'est lui qui tempère l'idée d'un critère qui serait seulement celui de l'autonomie. Mais nous ne pourrions dans ce travail aller au bout de cette idée.

Chapitre 16 : Rendre libre, rendre beau, rendre puissant

« trop belle aux yeux des peuples pour qu'ils pussent se défendre, à travers tout, de l'aimer. »¹

« Il résulte de cette analyse que le sentiment du beau n'est pas un sentiment spécial, mais que tout sentiment éprouvé par nous revêtira un caractère esthétique, pourvu qu'il ait été suggéré, et non pas causé. »²

La recherche de cohérence et de redondance peut, selon nous, être un moteur puissant dans notre vie, dont un effet dérivé serait de travailler activement à rendre beau ce qui nous entoure et ce qui nous construit. Une *belle histoire* renverrait alors à des critères de forme. Rendre beau, serait une façon d'être et de vivre. Mais qu'est-ce que le beau ? Et comment rendre beau ? Comment rendre beaux les autres ?

Nous avons vu la part de justesse dans la justice et compris que l'injustice pouvait être perception d'inharmonie. Nous avons également vu en revanche que la *discrepance* de Lyotard semblait une clef pour l'autonomie. Nous étions restés sur la question de Ricœur : comment suivre sans imiter et inviter à suivre sans imiter ?

A ce stade, le beau peut servir de point d'appui à une singularisation dans l'universel : celui qui est jugé beau instancie l'idée du beau et, derrière, le *nous* qui la fonde ; celui qui juge beau instancie directement ce *nous*, avons-nous constaté dans les chapitres précédents. Le risque du conforme dû à cette logique de l'exemplaire n'interdisait pas la possibilité créatrice. Nous avons retrouvé alors la double face du nouveau, celle de la reconfiguration de l'existant, et celle de l'apparition du nouveau hors reconfiguration, sous la condition d'ouvrir le beau au vertige du sublime ; la prise de risque que ce qui serait proclamé beau aurait destin d'être un jour exemplaire – et donc partagé.

C'est que l'autonomie, pensée comme un solipsisme, est irrationnelle. Seule l'autonomie au sein du collectif a du sens, comme Castoriadis à sa façon le théorise. Dès lors l'enjeu est à la fois de conserver le souci d'être prévisible pour les autres – et faciliter ainsi l'apprentissage collectif – et en même temps d'apporter sa singularité porteuse de nouveau. Pour l'heure, il nous faudrait préciser en quoi l'autonomie serait rationnellement souhaitable. Dans un premier temps, nous définissons cette autonomie au travers de trois idées : la liberté, la beauté et la puissance, en prenant le temps d'un long détour pour clarifier ce qui relève là de l'esthétique. Puis nous nous tournons vers ce qui nous oblige au gouvernement de soi et des autres, au-delà de l'impératif

¹ « La France avait gardé de 1789 une puissante autorité morale sur le monde. La race était bonne et gaie, franche et vaillante, amoureuse de justice, éprise d'idéal, on lui reprochait sa mobilité, une humeur parfois querelleuse, un manque de méthode et d'obstination dans ses desseins. Mais sa haute générosité d'âme la faisait trop belle aux yeux des peuples pour qu'ils pussent se défendre, à travers tout, de l'aimer. » (Georges CLEMENCEAU, *La Réparation*, 1899, p. 65. Citation du TILF)

² BERGSON [EDIC], p.12.

kantien de *non instrumentalisation* des autres. Souhaiter l'autonomie des autres est une chose, la susciter en est une autre (la suggérer aurait dit Bergson). Les arbitrages qui s'imposent alors à chacun sont multiples. Deux d'entre eux nous arrêtent à la fin de ce chapitre : la question du proche et du lointain, et celle de la prise de risque qui fait basculer le beau vers le sublime.

Libre, beau, puissant

Retour sur l'ontologie de l'acte chez Ricœur

L'ontologie de l'acte chez Ricœur s'appuie sur la notion de sujet *capable*. L'herméneutique fait de ce sujet capable celui qui peut inscrire son action dans un cours d'événements et reconnaître les autres comme agissant et souffrant dans ce même cours d'événements. Responsabilité (en me reconnaissant à l'origine de ce cours d'événements) et éthique prennent alors place dans l'identité narrative que se reconnaît le sujet. Ricœur sait qu'il fait face à la troisième antinomie kantienne, qui met en regard d'un côté le déterminisme et la régression des causes jusqu'à une cause ultime¹, de l'autre la liberté du sujet qui initie un cours d'événements. Le récit apporte selon lui la réplique poétique à cette aporie².

L'initiative s'inscrit chez Ricœur dans une pensée systémique, où l'action clôt le système et où peut se penser une logique quasi-causale, où s'entremêlent causalité et finalité, ou causes et motifs. *In fine*, c'est la structure quasi-causale encore enrichie que présente la narration qui sert de paradigme. L'action n'est intelligible que si elle est *racontable*, et tout récit a en soi une portée éthique : « Par le « je peux », l'initiative marque ma puissance ; par le « je fais », elle devient mon acte ; par l'intervention, elle inscrit mon acte dans le cours des choses, faisant coïncider le présent vif avec l'instant quelconque ; par la promesse tenue, elle donne au présent la force de persévérer, bref, de durer. Par ce dernier trait, l'initiative revêt une signification éthique qui annonce la caractérisation plus spécifiquement politique et cosmopolitiques du présent historique. »³

Ricœur se laisse un peu entraîner à imaginer que nous « nous respectons en ce que nous sommes capables de juger impartialement nos propres actions. »⁴ Pourtant, il conclut que « nous ne

¹ Même si nous avons déjà signalé qu'est spécieux l'argument qu'une régression infinie serait impensable.

² « Confrontée à la troisième antinomie kantienne, l'*ascription* apparaît déchirée entre la thèse, qui pose l'idée de commencement d'une série causale, et l'antithèse, qui lui oppose celle d'un enchaînement sans commencement ni interruption. Le récit résout à sa façon l'antinomie, d'une part en conférant au personnage une initiative, c'est-à-dire le pouvoir de commencer une série d'événements, sans que ce commencement constitue un commencement absolu, un commencement du temps, d'autre part donnant au narrateur en tant que tel le pouvoir de déterminer le commencement, le milieu et la fin d'une action. En faisant ainsi coïncider l'initiative du personnage et le commencement de l'action, le récit donne satisfaction à la thèse sans violer l'antithèse. Il constitue, sous ses multiples aspects, la réplique poétique que la notion d'identité narrative apporte aux apories de l'*ascription*. » (RICŒUR [SMCA], p.175).

³ RICŒUR [TR3], p. 419.

⁴ « En tant que quoi, peut-on en effet demander, pouvons-nous nous estimer ou nous respecter ? En tant d'abord que capables de nous désigner comme locuteurs de nos énonciations, les agents de nos actions, les héros et les narrateurs des histoires que nous racontons sur nous-mêmes. A ces capacités s'ajoutent celles qui consistent à évaluer nos actions en termes de « bon » et « d'obligatoire ». Nous nous estimons nous-mêmes comme capables d'estimer nos propres actions, nous nous respectons en ce que nous sommes capables de juger impartialement nos propres actions. Estime de soi et respect de soi s'adressent ainsi réflexivement à un sujet capable. » (RICŒUR [LJ1], p. 33).

pouvons être observateur et agent. »¹ Les variations imaginatives et l'idée d'impartialité laissent présager de l'inverse.

En fait, la vision de Ricœur, nous l'avons signalée, est inspirée de la théorie des systèmes dynamiques, telle que von Wright la développe : « on définit un espace d'états, un état initial, un certain nombre d'étapes de développement et un ensemble d'alternatives dans le passage d'une étape à l'autre. *L'intervention* – notion équivalente à celle d'initiative dans la théorie des systèmes dynamiques – consiste à enjoindre le pouvoir-faire dont un agent à la compréhension immédiate avec les relations internes de conditionnalité d'un système. La notion clef est ici celle de clôture du système : celle-ci n'est pas donnée en soi, mais toujours relative aux interventions d'un agent qui peut faire quelque chose. L'action réalise un type remarquable de clôture, en ceci que c'est en faisant quelque chose qu'un agent apprend à isoler un système clos de son environnement et découvre les possibilités de développement inhérentes à ce système. »²

Sur cette hypothèse, que nous complétons en imaginant des flux de *nouveaux* venant régulièrement irriguer le système dynamique, le monde n'est peut-être pas totalisable mais il est de fait totalisé au sein de chaque variation imaginative. L'idée qu'il y en ait un nombre infini, ou que – au moment où l'imagination est à l'ouvrage – la liberté soit puissance et laisse ouvert le futur, n'interdit en rien de se modéliser comme agent et comme modélisateur, comme nous l'avons déjà vu : c'est le propre du *Dasein*. En revanche, qu'une vision *impartiale* soit accessible nous paraît à la fois en contradiction avec les hypothèses de Ricœur et totalement contraire à l'idée d'un sujet qui sait qu'il n'a accès que partiellement au monde, que les autres sont aussi des *Dasein*, et qu'il ne peut que spéculer sur leurs propres représentations.

Malgré ces écarts – importants – entre la compréhension du *système dynamique* que décrit Ricœur et la nôtre, c'est cette vision de la liberté comme celle d'un sujet capable qui peut inscrire son action dans un cours d'événements et reconnaître les autres comme agissant et souffrant dans ce même cours d'événements que nous retenons comme un des arguments de notre définition de l'autonomie. Il va nous falloir néanmoins la compléter.

L'autonomie dans notre cadre

En lien avec nos analyses précédentes, nous souhaitons définir l'autonomie comme la capacité *d'initier un cours d'histoire ambitieux et d'en sentir la cohérence avec une vérité sous-jacente*. Le terme *ambitieux* renvoie à la possibilité du nouveau, voire du radicalement nouveau.

Le terme d'ambition est souvent compris péjorativement, mais nous voulons retenir ici dans sa définition sa *bonne part* : « Ordinairement plutôt en mauvaise part. Se prend quelquefois en bonne part, et on s'en sert pour exprimer un juste désir de faire de grandes actions qui soient dignes d'honneur. »³ Nous voulons comprendre ambitieux comme « animé d'idéal », garder la référence à l'honneur et à la passion de cette exigence. L'ambition est ici celle d'être, authentique, porteur de nouveau par l'écriture d'une histoire qui assume le nouveau, source de perturbation et de reconfiguration du monde tel qu'il est selon nous aux yeux des autres, dans le respect d'un code d'honneur susceptible d'être partagé par la communauté à laquelle on appartient.

La *cohérence avec une vérité sous-jacente* est le *beau* et l'adéquation de l'action à ce que nous sommes, tels que nous en avons l'intuition, constitué par les lois que l'ontogénèse a fait émerger⁴.

¹ RICŒUR [DTAA], p. 299.

² RICŒUR [DTAA], p. 299.

³ TILF, *histoire du mot ambition* (1694).

⁴ Ce que Fœssel rapproche de la joie de Spinoza (voir *Chapitre 15*).

Cet appel à l'authenticité est ce qui nous fait chaque fois reconstruire le passé, imaginer l'avenir et y inscrire une histoire qui nous sert d'identité. La liberté alors comprise comme initiative est la mise en adéquation entre cette histoire qui est la nôtre et le cours d'événements que nous contribuons à engendrer. Alors peut venir le sentiment d'*être beau* si elle s'accompagne d'une visée ambitieuse au sens que nous avons retenu.

Le sujet du beau et la liberté informe du sublime

Le beau, retour sur les éléments constitutifs de l'esthétique¹

(Anne-Lise) Rey rappelle que le « sentiment du beau qui nous charme et nous procure du plaisir correspond pour Leibniz à une perception confuse, plus précisément claire mais confuse qui s'apparente au « nescio quid ». Or, cette confusion peut tout d'abord s'entendre comme une rationalité cachée ; c'est l'idée de la structure arithmétique à laquelle se subordonne la musique »². Ainsi, dit-elle, Leibniz a souvent recours à la formule : « la musique est une pratique cachée de l'arithmétique, l'esprit n'ayant pas conscience qu'il compte ».

L'ordre du monde nous ferait signe dans ce que nous trouvons beau. Le sentiment du beau nous promettrait une harmonie à découvrir. Même perspective, la dynamique en plus, chez Wolf, autre père fondateur de l'esthétique philosophique, pour qui, comme l'indique Park, le plaisir esthétique nécessite une intuition de la perfection à l'aune d'une finalité des choses : « on prend plaisir à une image ou à un édifice à partir du moment où l'on est conscient de sa perfection. (...) Pour cela, il n'est pas indispensable d'avoir une notion distincte de la perfection en question, c'est-à-dire de pouvoir expliquer pourquoi l'œuvre est parfaite. Il suffit de posséder une notion confuse de la fin recherchée et de voir si l'œuvre tend vers cette fin »³.

Wolf le premier *autonomise* l'esthétique au regard de la raison et de l'expérience, les deux formes de communication entre individus jusqu'alors retenues.⁴ Sous l'influence de Baumgarten, l'esthétique va s'ouvrir plus encore et conforter sa place aux côtés de la raison dans la

¹ Nous nous appuyons ici sur l'ouvrage collectif *Aux sources de l'esthétique – les débuts de l'esthétique philosophique en Allemagne* (GOUBET et RAULET [ASE]), qui retrace les apports successifs des philosophes suisses et allemands à partir de Leibniz jusqu'à avant Kant, entre le XVII^e et le XVIII^e siècle.

² Anne-Lise REY (2005) : « Gottfried Wilhelm Leibniz », in JF. GOUBET et G. RAULET (Eds.), *Aux sources de l'esthétique – les débuts de l'esthétique philosophique en Allemagne*, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, dorénavant [ASEL], p. 20. L'imagination chez Leibniz serait un « substitut provisoire de ce qui sera un jour accessible à la raison » (*ibid.*, p. 27). « La perception confuse est signe et c'est à ce titre qu'elle ne peut se comprendre que dans un processus temporel qui finira par la rendre distincte. » (*ibid.*, p. 28). « Cette progression, à venir, indique, mieux que tout autre raisonnement, l'impossible scission entre les plaisirs des sens et ceux qui sont intellectuels, et c'est bien là encore à une continuité qu'il faut s'en tenir, une continuité qui nous fait passer du confus au distinct. » (*ibid.*, p. 29).

³ Jeongwoo PARK (2005) : « Christian Wolf », in JF. GOUBET et G. RAULET (Eds.), *Aux sources de l'esthétique – les débuts de l'esthétique philosophique en Allemagne*, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, dorénavant [ASEW], p. 67.

⁴ « C'est ainsi que la pensée esthétique complète le projet philosophique de Wolff. Car c'est par cette communication intuitive et allégorique que la communication devient entière. Il existe trois façons d'atteindre tous les types d'esprit : la démonstration rationnelle, la preuve par l'expérience et la représentation intuitive. Grâce à sa théorisation de l'esthétique, Wolff donne à l'artiste les outils lui permettant de présenter la vérité à certains types d'esprit. » (PARK [ASEW], p. 78).

compréhension de la psychologie humaine¹. De fait, Baumgarten introduit « l'esthétique comme discipline auxiliaire de la logique » car la « logique traditionnelle est devenue insuffisante comme propédeutique du système philosophique dans la mesure où elle n'est pas une science capable de diriger toutes les facultés cognitives. Pour Baumgarten, il y a, au fond, une « rationalité poétique ».

À sa suite, Meier apportera le premier lien fort entre éthique et esthétique : « la caractérisation des belles pensées [faisant] partie intégrante de l'esthétique, au même titre que la théorie de la connaissance sensible. Cette caractérisation se décline à son tour en deux moments, selon qu'on se place du point de vue de l'esprit créateur visant à exposer bellement ses pensées ou de celui de l'esprit récepteur s'employant à retrouver l'esprit derrière la lettre. »² Une herméneutique s'appuyant sur sa définition de l'esthétique voit ainsi le jour. Par ailleurs, « la finalité éthique de l'esthétique se comprend aussi comme participation à la vie sociale de son époque, comme action effective dans le monde. La beauté des paroles est utile à la tenue morale de la communauté. »³

Chez Gottsched, à suivre Raulet dans le même ouvrage collectif, la question essentielle est autre. Il s'agit de contraindre l'imagination pour que la fantaisie et l'esthétique, dès lors qu'elles sont une reconstruction d'un monde possible, soient dotées de cohérence interne : « La logique doit être réformée parce qu'elle ne contient aucune détermination du *vraisemblable*. C'était là ouvrir à la fable un espace de liberté par rapport à l'imitation servile et lui procurer une marge de manœuvre qui va du reste assez loin. »⁴ L'enjeu est de ne pas figurer un monde qui ne pourrait pas être création de Dieu. Pour Gottsched, « la beauté coïncide avec la perfection de l'ordre du monde (...) Quant au plaisir esthétique, il réside, comme chez Wolff, de la perception de la perfection du Monde. »⁵

Avec Bodmer et Breitinger, Jaubert nous emmène dans un univers où le plaisir esthétique est totalement assumé car c'est lui qui fait la supériorité de la poésie sur l'histoire. Il s'agit de plaire en instruisant. Ces deux philosophes suisses vont s'intéresser spécifiquement à la poésie en matière d'esthétique. Pour eux, « le poète est un peintre travaillant avec le langage, c'est par ses images qu'il peut toucher notre pouvoir d'imaginer. L'image agit directement sur les sens et persuade (à la

¹ Stéfanie BUCHENAU (2005) : « Alexander Gottlieb Baumgarten », in J.F. GOUBET et G. RAULET (Eds.) *Aux sources de l'esthétique – les débuts de l'esthétique philosophique en Allemagne*, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, dorénavant [ASEB], p. 114.

² Jean-François GOUBET (2005) : « Georg Friedrich Meier », in J.F. GOUBET et G. RAULET (Eds.), *Aux sources de l'esthétique – les débuts de l'esthétique philosophique en Allemagne*, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, dorénavant [ASEM], p. 157.

³ GOUBET [ASEM], p. 157. Chez Meier, l'ingéniosité et la perspicacité sont deux facultés clef. La première consiste à connaître l'accord entre les choses, la seconde le pouvoir de saisir la différence des choses. « La faculté *caractéristique* est, elle aussi, mobilisée, puisque de l'exposé habile de la pensée dépend l'efficacité du trait d'esprit. Le don, naturel, ne suffit pas à toucher juste quand il n'est pas soutenu par l'habileté technique, la mise en pratique des règles esthétiques. La faculté *caractéristique*, pouvoir de se représenter en même temps le signe et ce qu'il désigne, est également nécessaire à qui veut provoquer le rire ou l'étonnement. Par ailleurs, l'homme capable de moquerie doit posséder des qualités morales, puisqu'il ne s'agit pas de blâmer la vertu mais bien le vice. » (*ibid.*, pp. 157 et 158).

⁴ Gérard RAULET (2005) : « Johann Christoph Gottsched », in J.F. GOUBET et G. RAULET (Eds.), *Aux sources de l'esthétique – les débuts de l'esthétique philosophique en Allemagne*, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, dorénavant [ASEG], p. 191. « Le critère de cohérence interne de la fable – celui-là même qui fondait son autonomie esthétique – se révèle être du même coup très contraignant. L'autonomie relative de la fable ne saurait transgresser les limites ontologiques du monde connaissable (ou du moins « pensable », comme dira Kant). Pour Gottsched la cohérence bien fondée de la fable correspond (doit correspondre) à l'ordre du monde et à l'essence des choses, que Gottsched définit comme « la possibilité intrinsèque d'une chose ». » (*ibid.*, p. 194).

⁵ RAULET [ASEG], p. 195.

différence du discours rationnel et logique qui convainc). C'est pourquoi Bodmer et Breitinger insistent souvent sur l'usage des métaphores, des comparaisons, des épithètes, et de tout ce qui peut rendre une image plus vivante et plus sensible. La métaphore est un élément essentiel de la poésie : elle lui confère une grande partie de sa puissance et de sa beauté, et se révèle un outil indispensable pour toucher le cœur des hommes. Lorsque ces auteurs comparent la poésie et la peinture, c'est pour conclure que le but de ces deux arts est le même – « nous mettre devant les yeux des choses absentes » – mais que la poésie surpasse la peinture, en ce qu'elle peut représenter le mouvement, ainsi que le monde invisible des sentiments. »¹ Il y a alors retournement du principe d'imitation, en intégrant la dimension téléologique introduite par leurs prédécesseurs : « le principe d'imitation prend un nouveau relief. Il n'est plus simplement l'axiome a priori de toute esthétique, mais le produit d'une constatation simple : c'est la proximité de la représentation avec la nature qui produit en nous le plus d'effet. Plus exactement, le but de la poésie n'est pas de reproduire à l'identique les objets de la nature, mais de produire le même effet qu'eux, la même impression. »²

Pour ces auteurs, le plaisir esthétique peut conduire à une paralysie momentanée de la raison, du fait de la puissance émotionnelle qui l'accompagne, et ce point est valorisé et non rejeté. La raison garde pourtant un rôle régulateur qui se doit d'expliquer et de contrôler l'imagination afin qu'elle reste légitime. Leur exigence de *rationalisabilité* du plaisir est grande et se confond un peu avec l'exigence de cohérence interne, de *non contradiction du système d'une œuvre* (le terme est de Bodmer). Il y a chez ces auteurs une *logique de l'imagination* aux côtés de la logique de la raison. « La tension entre les deux logiques conduit à la reconnaissance de deux niveaux de vérité : le vrai de la raison et le vrai de l'imagination. »³

Le « nouveau, le vraisemblable, et le merveilleux » vont être recherchés, sous contrainte du vrai de l'imagination, pour produire une puissance poétique auprès des lecteurs. « C'est en 1728 que l'idée des mondes possibles fait pour la première fois son apparition dans les écrits de Bodmer et Breitinger. A leurs yeux, le sommet du merveilleux réside dès lors dans la création de « nouveaux mondes, peuplés de nouveaux habitants, d'une autre nature et suivant leurs propres règles ». »⁴

Enfin, avec Sulzer, dernier philosophe présenté dans l'ouvrage sur les débuts de l'esthétique, Lamblin nous montre un auteur pour qui « l'art n'est que l'instrument du bien, le Beau doit, dans la droite ligne de Shaftesbury, conduire à la vertu, à la « formation éthique et politique de l'homme et du citoyen par les arts ». Si les dispositions morales de l'artiste déterminent la production de l'œuvre, elles président aussi sa réception. « Je ne pourrais absolument pas me représenter quelle valeur pourrait avoir un livre qui ne guide pas son lecteur vers le bien », (...). L'effet moral est le critère central d'évaluation d'une œuvre. De même en peinture, Sulzer place l'allégorie (...) au sommet des genres picturaux. Parce qu'elle est l'illustration matérielle d'une idée morale,

¹ Elsa JAUBERT (2005) : « Johan Jakob Bodmer & Johan Jakob Breitinger », in JF. GOUBET et G. RAULET (Eds.), *Aux sources de l'esthétique – les débuts de l'esthétique philosophique en Allemagne*, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, dorénavant [ASEJ], pp. 253 et 254.

² JAUBERT [ASEJ], p. 254.

³ JAUBERT [ASEJ], p. 258.

⁴ JAUBERT [ASEJ], p. 263. Bien sûr, ce monde créé par le poète ne saurait être meilleur que celui d'ici-bas, de façon à ne pas entrer en concurrence avec Dieu et notre meilleur des mondes possibles. On imite toujours, mais on imite un « processus » : « il s'agit de mimesis, mais de la natura naturans » (*ibid.*, p. 265). « « L'infinité des mondes possibles dans les idées de Dieu », selon l'expression de Leibniz, justifie leur droit à l'existence et autorise le poète à s'en saisir dans ses œuvres. » (*ibid.* p. 265).

l'allégorie est, plus que tout autre sujet, l'incarnation même de la vocation de l'art. »¹ Avec cet auteur, la recherche du plaisir esthétique trouve ainsi sa légitimité car il nous rapprocherait de la connaissance du vrai et du bien. « De cette manière, il pouvait réhabiliter l'affectif, y compris les passions et la volupté, comme faisant partie du plan cosmologique divin. »² L'influence de l'esthétique britannique et française lui permettra de réconcilier une détermination classique du Beau avec une dimension sensualiste et affective.

Kant contestera ces différentes approches, mais l'on peut aisément retrouver chez lui, il est vrai recatégorisés, les arguments déployés pendant plus d'un siècle par ces différents philosophes. Quels sont ceux que nous souhaitons souligner ?

En premier lieu, il y a l'adéquation avec une *vérité sous-jacente*³. Ensuite, le travail de l'imagination qui se doit d'être cohérent, avec une logique malgré tout spécifique. Le recours à la métaphore et d'une façon générale le recours à la poésie pour à la fois mieux accéder à cette vérité de l'imagination et pour mieux la partager. Ce sont les premiers pas de la fiction et du vraisemblable comme devant structurer le beau et leur usage téléologique. L'idée, bien sûr, du temps mort que le beau suscite, même si nous verrons que cette idée renvoie plutôt au sublime, et les premières analyses liées aux traits d'esprit. Enfin, la dimension morale qui se joue à la fois dans l'œuvre elle-même et dans la conception de cette œuvre, qui réclame hauteur d'esprit.

Kant, du beau au sublime

Nous avons déjà croisé Kant et le jugement esthétique, avec la différenciation forte entre le beau et le sublime. Sur ce dernier sentiment, Kant aurait été marqué par l'anglais Burke et son traité sur le sublime où étaient repris les idées d'élévation que proposait déjà Pseudo-Longin, un auteur grec encore non identifié. Ces trois auteurs introduisent en effet dans le sentiment du sublime une idée de *grandeur* qui dépasse l'entendement et qui, à partir de Burke, est autant source d'effroi que de plaisir⁴. Il y a alors une mise à distance nécessaire entre celui qui ressent le sublime et ce qui en est

¹ Annie LAMBLIN (2005) : « Johan Georg Sulzer », in J.F. GOUBET et G. RAULET (Eds.), *Aux sources de l'esthétique – les débuts de l'esthétique philosophique en Allemagne*, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, dorénavant [ASES], pp. 286 et 287. « L'idée leibnizienne d'harmonie préétablie sous-tend toute la pensée de Sulzer en tant que loi fondamentale de l'univers et but de toutes les aspirations philosophiques, éthiques, pédagogiques et esthétiques » (*ibid.*, pp. 287 et 288).

² LAMBLIN [ASES], p. 288.

³ « Le plaisir procuré par les belles formes naturelles ou quasi naturelles (artistiques) suppose, à titre d'Idée, une affinité de la nature avec la pensée réfléchissante, que Kant nomme une « finalité subjective de la nature pour notre faculté de connaître ». Cette affinité sera étendue à l'Idée d'une finalité objective de la nature pour la liberté, Idée qui fait l'objet de la deuxième partie de la troisième Critique. Ainsi sera rendue possible, critiquement parlant, la compatibilité (sans plus) de l'Idée de nature, comme mécanisme, soumise à la législation de l'entendement qui constitue l'expérience (première Critique), avec la nature comme art qui autorise, et même appelle, à son terme, comme son horizon, les œuvres supranaturelles de la liberté. Cette compatibilité est celle même qui s'annonce subjectivement, minimalement pour ainsi dire, dans le simple plaisir du beau. On verra qu'il n'en est pas ainsi dans le sentiment du sublime. Le rapport de la pensée avec l'objet présenté s'y détraque. La nature n'y « parle » plus à la pensée par « l'écriture chiffrée » de ses formes. » (LYOTARD [LAS], p. 34).

⁴ « [la satisfaction procurée par le beau] s'éprouve donc « directement » comme un « renforcement de la vie », au même titre que susciterait un « attrait » (bien que tel ne soit pas le cas puisqu'elle est désintéressée). Par l'imagination, elle participe du jeu. La satisfaction procurée par le sublime surgit au contraire « indirectement », comme un sentiment à deux temps contrariés : « les forces de vie » subissent un instant une inhibition, elles sont retenues, réprimées ; puis elles sont lâchées, elles « s'épanchent » - c'est la

la cause. Pour Kant, l'idée de *sécurité* sera essentielle pour que le plaisir puisse être ressenti aux côtés de l'effroi, sans quoi la peur seule dominerait. Le fait de pouvoir pressentir ce que la raison indique (une forme d'infini) alors que nous n'avons pas les moyens par l'entendement ou l'imagination de le conceptualiser est pour Kant ce qui donne à l'homme un sentiment de supériorité vis-à-vis de la nature, qu'il associe à la liberté.

Le sentiment du beau chez Kant, comme nous l'avons vu, serait la coïncidence entre l'imagination et l'entendement. Le point important de ce sentiment est qu'il va avec un sentiment d'universalité, de partage d'un point de vue qui nous dépasse et qui définit un *nous* au travers du *sensus communis*. Lyotard précise : « le jugement sur le beau n'est pas immédiatement universel, mais il « enjoint », « attend », « se promet » immédiatement l'universalité subjective ». Plus qu'une modalité, cet universel est une nécessité : « cette forme ne peut pas ne pas plaire ».¹ Cette universalité potentielle se fonde sur « l'autonomie du sujet jugeant du sentiment de plaisir ».² Lyotard insiste sur cette *autonomie* qui est pour lui *naissance d'un sujet*, au sens où seulement à ce moment là se rejoignent les deux facultés (celles de l'imagination et du concept).³ S'adjoint ainsi aux différentes composantes que l'on peut rattacher à l'idée de beau celle, double, de *l'autonomie de celui qui juge* et de *la communauté* qu'il invoque par ce mouvement.

Mais il faut suivre Kant plus loin, vers sa fascination du sublime, que nous avons analysée pour bonne part à l'aide de Lyotard, sur la question du *temps mort*, ou temps suspendu, du fait, dans ce sentiment, de l'« impuissance à synthétiser des données en les renfermant « en un seul instant » ».⁴ Dans le sentiment sublime, la « téléologie de la Nature » qui est sous-jacente au sentiment du beau, est déconstruite au profit de ce moment où la Nature apparaît *informe*⁵ : c'est bien ainsi que nous séparions les deux modalités d'accès au monde par le temps : l'histoire configurée téléologiquement d'un côté, et le moment du temps mort de l'autre⁶.

Kant sépare deux types de sublime : le mathématique, lié à l'infini quantitatif, et le sublime dynamique, informe, sauvage, terrifiant⁷. L'imagination est convoquée par l'idée d'absolu –

« Ergiessung » - d'autant plus fort à l'instant suivant. A cause de cette forme d'angoisse transitoire, l'émotion sublime n'a donc rien d'un jeu. » (LYOTARD [LAS], p. 68).

¹ LYOTARD [LAS], p. 26.

² LYOTARD [LAS], p. 25.

³ « Chaque fois qu'une forme procure le plaisir pur qu'est le sentiment du beau, c'est comme si les dissonances qui divisent la pensée, celles de l'imagination et du concept, entraient en phase et laissaient place, sinon à une consonance parfaite, à une conjugalité paisible, du moins à une émulation bienveillante et douce, comme celle qui unit des fiancés. Le sujet serait l'unité parachevée des facultés. Mais le goût ne résulte pas de cette unité. En ce sens, il ne peut pas être éprouvé par un sujet. Il résulte des fiançailles des deux facultés, et ainsi il annonce la naissance espérée d'un couple uni. Il n'y a pas une subjectivité (ce couple) qui éprouverait des sentiments purs, il y a ce sentiment pur qui promet un sujet. Dans l'esthétique du beau, le sujet est « à l'état naissant. Il l'est à chaque fois qu'il y a plaisir du beau ». (LYOTARD [LAS], p. 27).

⁴ LYOTARD [LAS], p. 29. « Dans l'Analytique du beau « Les deux grands traits qui caractérisent le temps cognitif et qui, dans la première Critique, ont permis de « déduire » le « Je pense », la succession et l'auto-affection, sont mis ici en suspens. (...) Le temps de la pause esthétique est aussi la pause, la déposition du temps diachronique. La sensation que procure le libre jeu des facultés instaure une manière d'être au temps qui ne peut pas relever du sens interne. » (LYOTARD [LAS], p. 63).

⁵ « si la nature contribue à l'émotion sublime (...) c'est quand « elle ne laisse plus paraître que la grandeur et de la force », du quantitatif brut, et dans une relation finale inversée. » (LYOTARD [LAS], p. 70).

⁶ Et cette mise à mort du temps s'effectue par une injonction paradoxale du même type que celles que nous avons étudiées (voir *Chapitre 8*).

⁷ « Nous nommons sublime ce qui est absolument grand. Mais être grand et être une grandeur correspondent à deux concepts différents (*magnitudo* et *quantitas*). » (KANT [CFJ], p. 229).

l'absolument grand dans un cas, l'absolument puissant dans l'autre – mais elle ne peut en produire une présentation, ce qui cause de la souffrance, mais engendre aussi un sentiment d'accès au suprasensible de l'intuition et de la raison, la liberté qui domine le monde naturel. Il y a dissonance ou discordance entre le temps de la compréhension et le temps de l'appréhension. La simultanéité que l'imagination a synthétisée (le « *maintenant* ») est découplée de la progression de la synthèse et provoque une violente absence de temps.¹ Ce *maintenant* est contre-productif pour l'entendement mais productif pour la raison : le même *maintenant* entraîne simultanément les deux sentiments de peine et de plaisir.

Pour Lyotard, dans le sentiment sublime, l'imagination comme la raison sont légitimées, pour la première, à « s'efforcer de présenter l'imprésentable et à ne pas pouvoir y parvenir », pour la seconde, à « exiger d'elle [l'imagination] ce vain effort, puisque la raison est ici pratique et que l'Idée à présenter est la causalité inconditionnée, la liberté. »² Et ce qui les légitime serait « la pensée « conséquente ». (...) [ce terme] désigne la troisième de ces maximes [les maximes du sens commun], « penser en accord avec soi-même », « la plus difficile à mettre en œuvre », parce qu'elle exige qu'on observe en même temps les deux précédentes, « penser par soi-même » et « penser en se mettant à la place de tout autre », et parce que, pour « y passer maître », elle demande « une observance répétée. »³

Le sublime s'inscrit donc dans la même dynamique d'universalisation d'un sentiment individuel que le beau ; simplement, le sentiment sublime échoue à réconcilier imagination et raison et met en retrait cette question du *sens commun*. Pourtant, si le sublime *est* le sentiment de la liberté éprouvée face à la démesure du monde, s'il est la « jouissance du réel »⁴, « l'absolu de puissance »⁵, n'est-ce pas le sentiment qu'il nous faut partager si nous désirons rendre libre les autres ? L'inconditionnalité qui surgit dans le sentiment sublime pourrait sans doute être la clef pour que notre démarche ne soit pas au final celle de l'injonction paradoxale faite à l'autre d'être autonome.

Le sublime est par ailleurs ce qui nous donne la grandeur de voir comme petit ce qui relève des péripéties de nos histoires⁶. L'on comprend alors qu'ici se tient un formidable outil de gouvernement. L'autonomie de l'autre pourrait ne pas être l'objectif, cédant la place à la volonté

¹ « The violence which constitutes the overreach and recoil of the imagination synthesizes a 'now' which is also an absence of time. (...) The sublime experience is the feeling of a pure occurrence, a pure 'there', 'here', or 'now'. It is a pure event, a site of time at which three times intersect: consumption, constitution and cultural. (...) This is the moment of genesis, the beginning of a new cultural time filled with new possibilities. This further mirrors the Kantian sublime in that because the two moments are combined in the one moment of the 'is it happening?'. The 'now' which is both disruption and the presentation of itself, in itself, is dissonant with the time of consumption. The two moments are both subsequent and simultaneous, and, as such, the synthesized time of the painting is 'now', but a 'now' that is dislocated from the time of the synthesis itself. » (Peter WOLFENDALE (2012): "Can Lyotard's Characterisation of the Time of the Sublime Experience Allow for a Musical Sublime?", *mimeo*, dorénavant [MS])

² LYOTARD [LAS], p. 31

³ LYOTARD [LAS], p. 46.

⁴ « Le sentiment sublime n'est, à cet égard, que l'irruption, dans et à la pensée, de ce sourd désir d'illimitation. La pensée « passe à l'acte », elle « acte » l'impossible, elle « réalise », subjectivement, sa toute-puissance. Elle jouit du Réel. » (LYOTARD [LAS], p. 58).

⁵ « Quelle est, dans le sublime, la grâce obtenue au prix d'une telle forfaiture ? Entrevoir l'Idée, l'absolu de la puissance, la liberté. » (LYOTARD [LAS], p. 70).

⁶ « Si la nature peut être jugée sublime, ce n'est pas parce qu'elle « engendre la peur, mais parce qu'elle fait appel en nous à la force qui est la nôtre (et qui n'est pas nature) de regarder comme petit ce dont nous avons souci (les biens, la santé, la vie) » » (LYOTARD [LAS], p. 113).

d'asservissement d'un peuple renonçant à la révolte pour motif de futilité des histoires de chacun devant un spectacle de feu d'artifice, un défilé militaire, un château somptueux... Et le tour est joué.

L'autonomie peut en effet prendre diverses couleurs : ici fascinée par la grandeur, elle est renoncement, ailleurs elle peut être synonyme d'ivresse du pouvoir¹. Enfin, elle peut – mais nous avons déjà noté ce point avec Bateson – mettre en péril le sujet lui-même, là où, à l'inverse, le beau aidait à sa constitution². Quelle autonomie désirons-nous pour nos frères ?

Le souci d'une belle histoire

Une belle histoire

Structuralisme ?

Dans notre cadre, la Nature comme système finalisé qui est au fondement du sentiment du beau chez Kant correspond à l'ensemble des lois qui émergent comme histoires au présent d'universalisation. Ces histoires sont, à un instant donné de notre propre histoire, des références atemporelles, ou omni-temporelles. Elles « contiennent » du temps, mais c'est celui du toujours. Au sein de cet ensemble de formes, de *patterns*, d'archétypes³, qu'elles dessinent, certaines vont être considérées comme de *belles histoires*. Le fait de pouvoir inscrire la sienne au plus près de l'une de ces formes engendrera le sentiment du beau. A ce stade, nous ne nous interrogeons pas sur le fait que cette beauté arrive par surprise, au détour d'un événement, ou qu'elle soit le fruit d'une quête, d'un travail sur soi et sur sa vie pour qu'une coïncidence, une adéquation, émerge.

Ce qui nous intéresse en effet en premier lieu est ce qui fait que certaines de ces histoires archétypales soient considérées comme *belles* et d'autres non. L'on peut supposer que ces histoires sont moralement belles, mais d'une certaine manière, ça ne nous avance pas. L'on ne peut non plus supposer que ce sont les histoires les plus plausibles, parce que les plus récurrentes, qui seraient

¹ « est exigé, réclamé, requis de la pensée qu'elle accomplisse ce à quoi elle est destinée, l'absolument tout, l'infini, du vouloir. Or cette réquisition intransigeante, inéluctable, est réflexivement éprouvée comme une satisfaction exaltante. Pourquoi ? On l'a dit, la pensée reconnaît en elle, en cette réquisition, sa destination, sa vocation. La pensée est vouée à l'absolu. » (LYOTARD [LAS], p. 114).

² « La « régression » de l'imagination dans le sentiment sublime peut porter atteinte au fondement même du « sujet ». » (LYOTARD [LAS], p. 135). Alors que « l'analyse du beau permet d'espérer l'avènement d'un sujet comme unité des facultés, et une légitimation de la convenance des objets réels avec la destination authentique de ce sujet, grâce à l'idée de nature. » (*ibid.*, p. 147). Dans le sublime, « il s'agit de deux sensations presque semblables, mais hétérogènes. Du côté de l'imagination, cette « sortie » se fait régressivement, dans la frayeur de perdre le pouvoir minimal qu'à la pensée de synthétiser les données (y compris les siennes) par la succession. Du côté de la raison, la sortie est faite (est toujours déjà faite) d'un bond, dans l'exaltation de recouvrer le pouvoir maximal qu'à la pensée de commencer une série de données sans y être enchaînée. Le premier « rien de temps » menace la faculté de connaître, le second « rien de temps » fonde la faculté de désirer pure. » (*ibid.*, p. 136).

³ « je reconnais dans le concept d'archétype un équivalent de ce que j'appelle ici le schématisme issu de la sédimentation de la tradition. » (Ricœur dans son analyse de la théorie des modes de Northrop Frye – RICŒUR [TR2], p. 37). Faire la chose qu'il faut au moment où il le faut (« *the right thing to do* ») renvoie certes forcément à une adéquation avec un archétype, mais d'où viennent alors ces archétypes dans le cadre ontogénétique qui est le nôtre ? Le stéréotype, version sociologisée de l'archétype que nous rapprochons de notre définition des universaux, est de plus en plus aujourd'hui considérée par les cognitivistes comme un mécanisme central au fonctionnement du cerveau (voir plus loin).

considérées comme les plus *vraies* et donc les plus *belles*. Cette remarque nous fait ainsi prendre quelque distance vis-à-vis de Kant pour qui la téléologie de la Nature, telle que nous l'imaginons, suffirait à susciter le beau. Non, quelque chose d'autre est en jeu.

L'on peut s'intéresser à la forme de ces histoires. Une belle histoire serait une histoire où apparaît une tension et une résolution pour partie heureuse. Différentes composantes viennent à l'esprit : la présence d'un contraste final, comme celle d'un inattendu dans le déroulement ; sans doute une inadéquation initiale – peut-être suite à un coup du sort – faisant apparaître une injustice ; la succession d'obstacles à franchir par le ou les héros de l'histoire, que ce dernier ait l'ambition de réparer cette injustice et qu'il engage sa vie ; la possibilité de se projeter dans ce héros, ou, pour le moins, de lui trouver des comportements plausibles. Ce sont des composantes qu'il est sans doute possible de retenir pour caractériser une *belle histoire*¹, celles-ci se déclinant ensuite en fonction du social-historique du moment, i.e. des représentations qu'en a celui qui juge l'histoire belle.

L'on pense immédiatement aux mythes, et à la lecture qu'en ont fait les structuralistes, à la recherche de formes anhistoriques et récurrentes. Mais notre souci n'est pas exactement celui-là. Parmi ces formes récurrentes, qu'est-ce qui en rend certaines belles ? Notre questionnement est parallèle à celui qui s'interroge sur la possibilité d'une base éthique qui définirait le *bon* de façon pré-culturelle ou, si ce *bon* est dépendant du social-historique, sur le comment de sa constitution et de son évolution en lien avec celui du social-historique.

Pour avancer sur ces questions, nous repartons de Ricoeur, et de sa lecture du structuralisme dans *Temps et récit*. L'émotion semble la grande absente du structuralisme. Or c'est justement l'émotion qui semble dicter ce qui fait qu'une histoire est jugée belle. Nous explorons alors les travaux ayant cherché du côté des émotions négatives, puis ceux privilégiant les émotions positives.

Dans *Temps et récit*, Ricoeur parcourt différentes écoles de pensées². Il s'intéresse ainsi aux ambitions de la sémiotique et à l'analyse structurale des récits chez Barthes, au formalistes russes avec Propp et sa morphologie du conte, à la logique du récit de Brémond, rendue possible par la possibilité supposée de décrire exhaustivement l'ensemble des rôles des personnages et de réécrire les contes à partir de schèmes plus brefs³, enfin, à l'approche de Greimas et sa sémantique structurale. Ricoeur ne se satisfait pas de ces différentes théories, et ne peut le faire tant leur anhistoricité, parfois doublée d'a-chronicité, va à l'encontre de son ancrage anthropologique d'une tradition toujours déjà-là et de la richesse de la « grammaire de surface » (l'intrigue, le temps) vis-à-vis de l'aridité de toute grammaire profonde⁴.

Plus loin dans *Temps et récit*, Ricoeur travaille la question de la réception du texte,⁵ qu'il s'agisse de celle opérée par un lecteur individuel, ou de la réponse collective d'un public. Il analyse alors différents travaux, dont *l'esthétique de la réception* de Jauss. Celle-ci offre enfin une dimension plus humaine en considérant les *affects*. Mais l'approche reste limitée, Jauss se focalisant essentiellement sur la jouissance. Celle-ci permettrait, par son lien avec la connaissance, d'assurer « la qualité esthétique de l'herméneutique littéraire. (...) Contrairement à l'idée commune que le

¹ Curieusement, la narratologie, ou théorie de la composition narrative, même la plus structurale, ne s'engage que partiellement sur le terrain éthique.

² Dans RICŒUR [TR2], pp. 59-114.

³ Propp cherchait à lister des « intrigues-types », Brémond les « séquences élémentaires ».

⁴ Nous avons croisé dans la *Première partie* des démarches structuralistes plus récentes, qui travaillent à mieux maîtriser la dimension temporelle du discours et dans les discours. Aucune perspective n'y était ouverte sur ce que pourrait être une *belle histoire*.

⁵ Dans RICŒUR [TR3], pp. 284-328.

plaisir est ignorant et muet, Jauss lui reconnaît le pouvoir d'ouvrir un espace de sens où se déploiera ultérieurement la logique de la question et de la réponse. Il donne à comprendre. »¹

La place de l'émotion

Certes, voilà introduite l'idée d'affect, mais nous sommes encore très loin de la caractérisation d'une belle histoire. Les émotions ne sont pas le thème privilégié de la philosophie de ces dernières décennies² : passée la période la plus structuraliste, a dominé le développement des théories évolutionnaires et sociobiologique pour lesquelles, si l'on caricature, les émotions n'existent que parce qu'elles ont une *utilité* dans le développement de l'espèce. L'arrivée massive des travaux des neurosciences a commencé récemment à prendre en charge ces questions et à balayer dans ce mouvement certaines hésitations idéologiques bien compréhensibles. La bascule se fait à la fin des années 70. Les linguistes contribuent alors à la revue *Cognitive science*, née en 1977. Par exemple, Beaugrande et Colby s'intéressent en 1979 aux raisons pour lesquelles certaines histoires sont plus intéressantes et pérennes que d'autres, notamment au travers de la description des actions et des interactions entre individus qu'elles suscitent dans l'imagination des lecteurs : la psychologie et le structuralisme trouvent ainsi un terrain de jeu commun³.

Il faut dire que certains travaux, purement sur l'effet de la forme, sont séduisants. Citons par exemple ceux de Turner et Pöppel autour d'un effet *kalogénétique*⁴, de *kalos*, la beauté, la justesse, et de *genesis*, la genèse, la cause productive, l'origine, la source. Un effet *kalogénétique* a été mis

¹ RICŒUR [TR3], pp. 319-320. La théorie de Jauss est une théorie dialogique de la réception dans le temps historique des œuvres. Le dialogue est entre l'œuvre et son public (« on ne peut comprendre une œuvre que si l'on a compris à quoi elle répond. »)

² Baroni va jusqu'à parler d'impensé du structuralisme : « Cet article vise à décrire un aspect de la narrativité qui constitue un impensé de la théorie narratologique « classique » en France durant la période structuraliste. L'accent est mis sur les liens existant entre passion et narration. Il s'agit de mettre en évidence la dimension passive, aussi bien de l'action narrée que de la narration elle-même (dans sa forme dialogique). Le versant cognitif de l'interprétation ne devrait jamais être considéré séparément des questions relatives à la tension narrative, à la curiosité et au suspense, qui représentent les traits passifs de l'actualisation de l'intrigue, mettant en évidence l'incertitude caractérisant le processus d'anticipation du récit. » (Raphaël BARONI (2006) : « Passion et narration », *Protée*, dorénavant [P&N]).

³ Ces auteurs s'interrogent (nous soulignons) : « 1. Given a repertory of narrative units current in some culture or society, what might impel a narrator to use some rather than others? 2. What are the surface signals narrators use to make the underlying structures of a story recoverable? 3. *Why are some stories considered more interesting and enduring than others of similar types?* 4. What are some of the psychological and social implications of the activity of narrating and understanding stories? (...) We will focus our discussion on how story structures relate to story-telling rules and to story comprehension processes. » (Robert BEAUGRANDE and Benjamin N. COLBY (1979): "Narrative models of action and interaction", *Cognitive Science*, dorénavant [NMAI]). A partir d'un exemple, ils élaborent un programme de recherche : « 1. by extracting story-telling rules and story-understanding processes from detailed investigation of real, traditional stories; 2. by investigating not only what makes stories "well-formed," but also what makes them interesting; 3. by setting considerations of structure and interestingness in relation to general human data-processing capacities; 4. by developing a network formalism that shows connectivities of actions, events, and states both along interactive character tracks and along links of cause, enablement, reason, and purpose; 5. by identifying classes of surface expressions which can be used to uncover high-level structures and to mark or predict event action chainings: connectives, expressions of value and motivation, and specifications of time, location, and resources. » (*ibid.*). Cet article est encore cité en référence dans des travaux concernant des champs allant de la théorie de la décision à l'analyse littéraire.

⁴ Frederick TURNER and Ernst PÖPPEL (1983): "The neural lyre: Poetic meter, the brain, and time", *Poetry*, dorénavant [NLPM]. Turner est plus à l'origine du *kalogénétique*, Pöppel, lui, introduit l'idée de *monocausotaxophilia*, qui traduit notre l'amour pour une cause unique qui expliquerait tout.

en évidence dans des expériences de lecture de poésies et de comptines : on observe en effet face à ces formes de régularités une production d'endorphines (*opioid peptides*) et une mise en interaction des deux hémisphères du cerveau qui procurerait du plaisir, renforcerait les fonctions cognitives (notamment en articulant symbolisation et images mentales) et faciliterait la mémorisation.

Dans une perspective très différente, rappelons également que Barthes, qui déjà en 1966 étudiait la question du suspense et le rôle des discordances au sein d'une histoire racontée, considérait que l'émotion (« les tripes ») était moins la question à travailler que celle de « l'esprit », la distorsion et le jeu qu'elle induit avec la structure étant d'ordre logique : le suspense est « un véritable « thrilling » de l'intelligible (...) le « suspense » capture par l'« esprit », non par les « tripes ». »¹

Quelques auteurs ont souhaité néanmoins aborder la question explicitement en termes d'émotions. Les éléments théoriques auxquels ils se réfèrent le plus souvent sont issus des travaux de Frijda² ou de Berlyne³, seules alternatives semble-t-il au principe de plaisir de la psychanalyse.

Dans les trois dernières décennies, les analyses que nous avons recensées concernent autant sinon plus le cinéma que la littérature⁴, ne serait-ce que parce que le cinéma est plus propice à des études

¹ « La forme du récit est essentiellement marquée par deux pouvoirs : celui de distendre ses signes le long de l'histoire, et celui d'insérer dans ces distorsions des expansions imprévisibles. (...) Le « suspense » n'est évidemment qu'une forme privilégiée, ou, si l'on préfère, exaspérée, de la distorsion : d'une part, en maintenant une séquence ouverte (par des procédés emphatiques de retard et de relance), il renforce le contact avec le lecteur (l'auditeur), détient une fonction manifestement phatique; et d'autre part, il lui offre la menace d'une séquence inaccomplie, d'un paradigme ouvert (si, comme nous le croyons, toute séquence a deux pôles), c'est-à-dire d'un trouble logique, et c'est ce trouble qui est consommé avec angoisse et plaisir (d'autant qu'il est toujours, finalement, réparé) ; le « suspense » est donc un jeu avec la structure, destiné, si l'on peut dire, à la risquer et à la glorifier : il constitue un véritable « thrilling » de l'intelligible : en représentant l'ordre (et non plus la série) dans sa fragilité, il accomplit l'idée même de langue : ce qui apparaît le plus pathétique est aussi le plus intellectuel : le « suspense » capture par l'« esprit », non par les « tripes ». » (Roland BARTHES (1966) : « Introduction à l'analyse structurale des récits », *Communications*, dorénavant [IASR]).

² La théorie des émotions de Frijda (Nico H. FRIJDA (1986): *The emotions*, Cambridge University Press, dorénavant [EMO], cité notamment par Ed TAN (1995): "Film-induced affect as a witness emotion", *Poetics*, dorénavant [FAWE]) est le point de départ des approches dites de l'évaluation cognitive (*appraisal*) des émotions (voir Agnes MOORS, Phoebe C. ELLSWORTH, Klaus R. SCHERER and Nico H. FRIJDA (2013): "Appraisal theories of emotion: State of the art and future development", *Emotion Review*, dorénavant [AToE]). Elle est particulièrement adaptée à notre préoccupation car il s'agit d'étudier les émotions induites par un stimulus et considérées comme des processus en réponse à ce stimulus. Tan la résume brièvement ainsi : « (1) Emotions can only arise from events that have some relevance to the subject. [*Law of concern*] (...) (2) Emotions reflect the meaning of events [*Law of situational meaning*] (...) (3) Reality is a critical component of emotional meaning. [*Law of apparent reality*] (...) (4) Emotions arise in reaction to change [*Law of apparent change*] (...) (5) Emotions tend to persist. [*Law of closure*] (...) (6) Emotions tend to elicit a secondary impulse toward moderation [*Law of care for consequence*]. » (TAN [FAWE], et Nico H. FRIJDA (1988): "The laws of emotion", *American Psychologist*, dorénavant [TLoE]).

³ Brewer et Lichtenstein (voir ci-dessous) citent Daniel E. BERLYNE (1971): *Aesthetics and psychobiology*, New York: Appleton-Century-Crofts, 1971, dorénavant [A&PB]. Les travaux de Berlyne sont des travaux de psychologie expérimentale. Sa théorie générale du plaisir postule que ce dernier est produit par un accroissement modéré des stimulations (*arousal boost*) ou par un accroissement brutal de la stimulation mais suivie par une réduction de celle-ci (*arousal jag*). Les deux pouvant aller de pair (*arousal-boost-jag*).

⁴ Certains travaux concernent parfois les livres interactifs et de plus en plus les jeux vidéo. La musique est bien sûr un champ important d'investigation du sublime. Citons par exemple Wolfendale : « First of all, it is not necessary to adopt all of Kant's doctrine of the faculties in order to build a working theory of the sublime.

expérimentales. Suite au travail de Sternberg,¹ les recherches se sont concentrées sur l'idée que trois formes spécifiques pouvaient résumer les caractéristiques d'une histoire susceptible d'émouvoir : le *suspense*, la *surprise*, la *curiosité*. Sternberg a été le point de départ d'une théorie *structurale-affective* du narratif, qu'ont développée ensuite Brewer et Lichtenstein². Ceux-ci classifient les textes en fonction de leur finalité et identifient les *histoires* comme ceux visant à *distraindre* le public³. Ils identifient ensuite différentes organisations du discours en fonction des réponses affectives attendues chez le lecteur, elles-mêmes reliées aux jugements d'appréciation de ce dernier. Les histoires qui procurent du plaisir seraient selon eux celles qui réussissent à produire l'une des trois formes (*suspense*, *surprise*, *curiosité*) et à en apporter la *résolution*⁴. Brewer avec Jose ajoutera l'importance de l'*identification* au personnage, et de l'*issue* de l'histoire⁵. Leurs expérimentations mettent en évidence que, pour les plus jeunes enfants, l'issue favorable de l'histoire est essentielle, alors qu'en grandissant les lecteurs apprécient une issue positive pour les personnages « gentils » et négative pour les « méchants », qu'ils interprètent comme l'apparition avec l'âge d'un sentiment de ce qu'est un « monde juste ».

Le *suspense* va particulièrement être étudié, et son lien avec les situations d'incertitude, en particulier par Wulff.⁶ Ce dernier va définir les situations narratives *incertaines* comme celles où

However, the notion of synthesis is crucial, even if we only take it to be the constitution of temporal experience. Secondly, we do require something analogous to Kant's reproductive imagination. This is the space of the retention of past moments of intuition in order, as well as providing a space of expectation on the other side of the present in which intuitions of expectations can be constructed with reference to the temporal continuity. This minimally specified imagination is the where the ordering of the continuity of experience with regard to the culturally conditioned forms of the imagination takes place. Given this, we can develop an adequate characterisation of the musically sublime. » (Wolfendale [MS]). Citons également Konečni, l'un des auteurs de référence sur le sujet, qui, dans un article récent rappelait que toute musique, malgré sa dimension temporelle, n'était pas source, loin s'en faut, du sentiment sublime ! (Vladimir J. KONEČNÍ (2008): "Does music induce emotion? A theoretical and methodological analysis", *Psychology of Aesthetics, Creativity, and the Arts*, dorénavant [DMIE]).

¹ Les premiers travaux de Sternberg datent de 1978. Voir par exemple la lecture qu'il en fait lui-même dans deux articles en 2003 : Meir STERNBERG (2003): "Universals of narrative and their cognitivist fortunes (I) ", *Poetics today*, dorénavant [UN1] et Meir STERNBERG (2003): "Universals of narrative and their cognitivist fortunes (II)", *Poetics today*, dorénavant [UN2].

² William F. BREWER and Edward H. LICHTENSTEIN (1982): "Stories are to entertain: A structural-affect theory of stories", *Journal of pragmatics*, dorénavant [SA2E].

³ « within the class of narratives: Instructions and newspaper articles are primarily designed to inform; propaganda and fables are primarily designed to persuade; while popular stories and novels are primarily designed to entertain. » (BREWER and LICHTENSTEIN [SA2E]).

⁴ « Readers will enjoy narratives whose discourse organizations succeed in producing surprise and resolution, suspense and resolution, or curiosity and resolution. » (BREWER and LICHTENSTEIN [SA2E]).

⁵ « The model predicts that: (a) reader identification increases with greater perceived similarity between character and reader; (b) increased identification leads to greater suspense; (c) liking of outcome is a joint function of character valence (good or bad character) and outcome valence (positive or negative outcome); and (d) overall liking of story increases with greater identification, greater suspense, and greater liking of outcome. (...) A strong developmental trend in evaluations of story endings was found: young children preferred positive outcomes regardless of the valence of the character but older children liked positive endings for good characters and negative endings for bad characters. This finding was interpreted as evidence for acquisition of the "just world" belief. » (Paul E. JOSE and William F. BREWER (1983): "The development of story liking: character identification, suspense, and outcome resolution", *Center for the Study of Reading Technical Report*, dorénavant [DoSL]).

⁶ « The dramaturgy of suspense (...) is the dramaturgy of danger » (Hans J. WULFF (1996): "Suspense and the influence of cataphora on viewers' expectations", in P. VORDERER, H. J. WULFF and M. FRIEDRICHSEN (Eds.),

l'intégrité physique ou morale des personnages est menacée. Pour qu'il puisse y avoir suspense, il faut délivrer au spectateur ou au lecteur de quoi échafauder un ou des scénarios sur ce qui va se passer¹. Les *scènes noyaux* (*kernels*) sont celles qui vont permettre d'engager de telles spéculations, les *scènes satellites*, celles qui vont amener à ces *scènes noyaux* et qui donnent du matériel au suspense sans être clefs dans l'intrigue elle-même². Wulff parle alors de ces éléments comme des *instructions* pour que le lecteur ou le spectateur puisse travailler des futurs possibles et non comme des *représentations*.³

D'autres travaux sur ce thème ont comme cadre des hypothèses proches des nôtres. Kukkonen, ou Lehne et Koelsch, mettent au cœur de leur modélisation l'activité de prévision du lecteur/spectateur et son lien avec la production d'émotion.⁴

Baroni s'intéresse au *pathos suscité* pour mieux comprendre ce qui fait la tension dans les récits⁵. Comme Ricoeur, à la suite d'Aristote, qu'il cite, la mimésis et la catharsis résument l'essentiel de ce *pathos* : « l'imitation a pour objet non seulement une action menée jusqu'à sa fin, mais aussi des événements qui suscitent crainte et pitié ; puisque ces sentiments naissent surtout lorsque ces événements, tout en découlant les uns des autres, ont lieu contre notre attente (...), il s'ensuit que les histoires de ce genre sont nécessairement les plus belles (1452a). » Baroni s'écarte malgré tout d'Aristote pour reprendre la typologie de Sternberg du suspense, de la curiosité, et de la surprise

Suspense: Conceptualizations, theoretical analyses, and empirical explorations, Routledge, dorénavant [ICVE], p. 9).

¹ « The dramaturgy of suspense refers to the activity of anticipating » (WULF [ICVE], p. 1).

² Vingt ans plus tôt, Mandler et Johnson définissaient un *schéma narratif* comme une représentation idéalisée des parties d'une histoire typique et les relations entre ces parties. Leur hypothèse était que nous avons recours à ce type de représentations pour guider notre compréhension pendant que nous les « encodons » et pour nous les remettre en mémoire. Pour cela il faut que nous puissions réussir la décomposition analytique (*parsing*) de l'histoire en composantes. On retrouve chez d'autres auteurs cette idée de séquences notamment ponctuées par les périodes de tension et de résolution. Mandler et Johnson ajoutent l'idée de ce que nous appelons aujourd'hui des *meta-données* qui seraient identifiées au moment de l'encodage (des clefs relatives aux caractéristiques de l'histoire dans son ensemble). En revanche, la prise en compte de la dimension émotionnelle restait encore assez peu étudiée (Jean M. MANDLER and Nancy S. JOHNSON (1977): "Remembrance of things parsed: Story structure and recall", *Cognitive psychology*, dorénavant [SS&R]).

³ Ce matériel textuel, Wulff les considère comme des *cataphores*, au sens où il s'agit bien chaque fois de faire référence à ce qui va venir dans le récit (WULFF [ICVE], p. 2).

⁴ Le cadre de Kukkonen est celui d'un modèle bayésien d'analyse narrative (Karin KUKKONEN (2014): "Bayesian narrative: Probability, plot and the shape of the fictional world", *Anglia*, dorénavant [PSFW]). Celui de Lehne et Koelsch reste plus empirique mais donne la part belle au lien entre émotions et prévisions : Pour Lehne et Koelsch (qui cherchent un modèle universel : musique, film, littérature et vie de tous les jours) les expériences de tension émergent d'une situation de conflit, d'instabilité, de dissonance ou d'incertitude qui déclenche des processus prévisibles auxquels sont attachés des moments futurs émotionnellement chargés. Cette approche relie ainsi les émotions à l'activité de prévision. Le couple tension / résolution repose selon ces auteurs sur un fonctionnement psychologique homéostatique qui vise face à chaque dissonance à retrouver une situation de « consonance ». Lehne et Koelsch recensent les résultats d'études neurophysiologiques, qui sont d'ores et déjà parvenues à isoler les différentes zones du cerveau en activité lorsque se mettent en branle différents processus, y compris ceux relatifs à la prévision. Ils rappellent aussi également les travaux ayant mis en évidence l'intensification de la corrélation entre individus lorsqu'ils font face à une situation à suspense. (Moritz LEHNE and Stefan KOELSCH (2015): "Toward a general psychological model of tension and suspense", *Frontiers in Psychology*, dorénavant [PMTS]).

⁵ Raphaël BARONI (2007) : *La tension narrative – suspense, curiosité, surprise*, Seuil, Poétique, 2007, dorénavant [SCS], ou Raphaël BARONI, Franco PASSALACQUA, et Federico PIANZOLA (2011) : « Intrigue artificielle, intrigue naturelle et schèmes cognitifs. Entretien avec Raphaël Baroni », *Enthymema*, dorénavant [IAIN].

au sein de laquelle nous retrouverions nos propres préoccupations mises en scène : « la mise en scène de nos tensions existentielles servirait non seulement à nous « distraire » ou à nous « émouvoir », elle nous permettrait d'avoir enfin prise sur ces *passions*, de nous familiariser avec ce qui nous effraie ou nous échappe par nature, ou encore d'explorer les virtualités inédites de nos potentialités actionnelles, de résoudre au passage certaines apories identitaires ou temporelles et de nous sauver de l'ennui et de la routine. »¹ On aimerait approfondir et dissocier ce double-jeu qui consiste d'un côté à intervenir directement comme élément de distraction et de l'autre à mettre en œuvre une stratégie quasi-éducative, mais Baroni se concentre sur la résolution de l'incertitude introduite par l'intrigue.

Pour Baroni les deux clefs sont en effet « l'incertitude nouée par la mise en intrigue » et « la surprise complète qui accompagne souvent le dénouement. Émotion et compréhension apparaissent alors comme deux facettes d'un même phénomène : l'expérience d'un heurt entre nos attentes et l'altérité que leur oppose le texte ; expérience qui nous contraint à réviser nos préjugés de manière à produire une compréhension renouvelée du texte et du monde. »²

A suivre Wulff, Kukkonen, Lehne et Koelsch ou Baroni, la discordance entre nos attentes et ce que produit l'histoire sollicite notre fonction anticipatrice, emplie d'inquiétude³ ou, ajoutons-nous, d'espérance. Baroni précise que « derrière la réticence intentionnelle de l'intrigue se cache la réticence brute du monde : il en va à la fois de la limitation pathétique de notre volonté de puissance et de la limitation de nos capacités cognitives qui devient manifeste lorsque nous sommes aux prises avec des événements surprenants, mystérieux ou imprévisibles qui nous arrivent, mais également du fondement d'une véritable éthique, qui passe par l'acceptation au moins provisoire, d'une altérité qui nous résiste. » Ainsi, quel que soit le thème de la narration, nous sommes – dès lors que le suspense, la surprise ou la curiosité sont au rendez-vous – entraînés à user de ces capacités essentielles, cognitives et éthiques.

Suckfüll propose une approche qui approfondit celle de Tan, où les moments clefs de l'histoire sont pensés comme des moments de « résolution de problème »⁴. Au travers de l'étude d'un court métrage et de la mesure de sa réception (par l'enregistrement des rythmes cardiaques), l'auteur identifie cinq moments clefs : trois d'entre eux établissent le conflit principal et leurs solutions possibles et deux réaffirment les motifs principaux. La chaîne causale joue un rôle important qui structure les attentes du spectateur et qui rencontre une incohérence avec les actions du personnage, en lien avec le conflit que vit ce dernier lui-même (*plot point*). Les motifs principaux (*topic lines*) s'enrichissent et s'affirment au fur et à mesure que se déroule l'histoire, multipliant et/ou renforçant la connaissance du contexte et suscitant, éventuellement inconsciemment, certaines attentes. Les stéréotypes viennent renforcer ces attentes⁵. Les moments narratifs forts

¹ BARONI [SCS], pp. 34-35.

² BARONI [SCS], p. 35.

³ « Le pathos narratif découle précisément (...) de l'écart entre ce qui est connu et une alternative : ce qui arrive d'inconnu, ce qui pourrait ou aurait pu arriver. » (BARONI [IAIN]).

⁴ Monika SUCKFÜLL (2010): "Films that move us: Moments of narrative impact in an animated short film", *Projections*, dorénavant [FTMU].

⁵ Selon Chemartin et Dulac, le stéréotype est aujourd'hui considéré par les cognitivistes comme une structure cognitive fondamentale, « nous permettant de saisir l'information complexe venant de notre environnement et de la simplifier, afin de donner un sens au monde qui nous entoure. » Cependant, « avant d'être des outils de simplification idéologique ou morale, les stéréotypes permettent d'établir un savoir commun au sein d'une même population, comme en témoigne leur utilisation récurrente. » (Pierre CHEMARTIN et Nicolas DULAC (2005) : « La femme et le type : le stéréotype comme vecteur narratif dans le cinéma des attractions », *Cinemas*, dorénavant [LFLT]).

viennent interrompre la cinématique du film (Suckfüll nomme ces scènes des *moments d'impact narratif*). Suckfüll insiste sur la dimension liée à la possibilité d'action dans le process d'évaluation (*appraisal*) au cœur de l'émotion : il faut que le spectateur expérimente le sentiment d'être prêt à agir (« they experience a readiness to act ») au travers d'un mimétisme moteur.

L'identification entre le personnage et le spectateur est en effet également étudiée, même si tous les chercheurs n'y voient pas les mêmes enjeux¹. Cette identification relève à la fois d'un sentiment partagé entre le spectateur et le personnage face au conflit que l'intrigue fait apparaître entre le déroulement attendu et la survenance d'un obstacle à ce déroulement, mais aussi plus directement dans des scènes de pure émotion. Cette identification peut se comprendre en termes d'*affinité morale*, comme le souligne Baroni.²

De ce premier état des lieux, nous retenons quatre points qui éclairent notre propre recherche : 1. l'idée des stéréotypes qui aident à la fois à présenter de façon simplifiée des configurations complexes, intégrant à la fois des éléments descriptifs, des éléments éthiques et des éléments émotionnels. 2. L'importance de l'adéquation de l'histoire avec la cible (le public), afin de permettre une identification qui va d'une part faciliter la compréhension, d'autre part accentuer la dimension émotionnelle. 3. La structure de l'intrigue en termes de discordance entre l'attendu et la péripétie, source d'une tension et d'une incertitude qui doivent être ensuite résolues. 4. La dimension éthique qui est d'emblée associée à l'histoire et qui joue souvent un rôle dans la caractérisation des conflits / discordances.

Des émotions négatives : l'hypothèse évolutionnaire

Si les histoires sont envisagées comme apportant du divertissement, les émotions qui sont mises en avant sont plutôt négatives, au moins jusqu'à leur résolution. Certains se sont penchés spécifiquement sur cet aspect. Le modèle *distancing-embracing* du plaisir pris à des émotions négatives dans la réception de l'art en est un exemple. Menninhaus et alii s'interrogent sur la prédominance de ces émotions négatives bien au-delà des seules tragédies³. Pour eux les émotions négatives aident à sécuriser l'attention, à obtenir une importante implication émotionnelle et à mémoriser de manière durable. Ils identifient deux groupes de mécanismes à l'œuvre : les mécanismes de distanciation (*distancing*), activés au cours du déploiement cognitif des schémas artistiques, et les mécanismes d'accueil (*embracing*). Les premiers vont permettre au spectateur ou au lecteur de rester sauf et de contrôler le négatif de ces émotions, pour qu'elles n'interdisent jamais d'espérer une résolution heureuse. Les seconds vont à l'inverse exacerber la réception et rendre l'œuvre plus émouvante, plus profonde et éventuellement plus *belle*⁴.

¹ On peut notamment citer Tan qui s'appuie sur la théorie des émotions de Frijda. Pour lui, il existe une double dimension émotionnelle : les émotions créées par le media (plus évidente dans le cas du cinéma) que Tan nomme les A-émotions (*Artefact-based emotions*) et celles créées par la fiction elle-même que Tan nomme les F-émotions (*Fiction-based emotions*). Tan considère pour sa part les F-émotions comme relevant des émotions du témoin, et, s'il est question de sympathie et d'antipathie, il n'est pas question d'identification véritable avec les personnages (TAN [FAWE]).

² BARONI [IAIN].

³ Winfried MENNINGHAUS, Valentin WAGNER, Julian HANICH, Eugen WASSILIWIZKY, Thomas JACOBSEN and Stefan KOELSCH (2017): "The distancing-embracing model of the enjoyment of negative emotions in art reception", *Behavioral and Brain Sciences*, dorénavant [DEME]

⁴ « a second group of processing components that allow art recipients to positively embrace the experiencing of negative emotions, thereby rendering art reception more intense, more interesting, more emotionally moving, more profound, and occasionally even more beautiful » (MENNINGHAUS et alii [DEME]).

Le facteur amplifiant les émotions (*embracing*) serait constitué lui-même de cinq éléments¹, le facteur distanciant de trois éléments, chacun recrutant des processus perceptuels et cognitifs intervenants à des moments et pour des durées différentes. Chacun de ces composants exerce des effets de transformation ou de régulation des émotions négatives. Chacun des deux facteurs doit fournir au moins un composant afin qu'ils puissent travailler ensemble et faire que ces émotions négatives engendrent effectivement *in fine* du plaisir dans la réception artistique. Leur modèle n'est pas un modèle de compensation, ni de conversion d'émotions négatives en positives. Pour ces auteurs, les émotions négatives ont pour rôle d'intensifier l'expérience et d'aider à la mémoriser : *en tant que telles*, certes mitigées par le facteur distanciant, les émotions négatives engendreraient le plaisir artistique.

Si ces approches sont de nature phénoménologique ou descriptives (et expérimentales), elles trouvent pour partie leur fondement théorique dans une hypothèse évolutionnaire des émotions. Ainsi Grodal justifie la fascination des spectateurs pour les émotions les plus négatives². Pour cet auteur, la dimension téléologique des narrations implique qu'un certain nombre d'expériences négatives ait un enjeu gratifiant, souvent un enjeu de survie. Il explique ainsi que des enfants puissent aimer les histoires où meurent les parents. De plus, les histoires s'achevant tragiquement dans la mort des protagonistes seraient selon lui une façon de réaffirmer l'attachement social au travers d'un rituel de tristesse partagé. L'hypothèse évolutionnaire justifie l'attirance pour les fictions par la dimension d'exercice qu'elles confèrent aux humains, exercices vitaux préparant à rencontrer dans la vraie vie des difficultés³. L'approche évolutionnaire s'oppose ainsi à l'approche psychanalytique qui oppose rationalité et pulsions : il serait *rationnel* de rechercher ces émotions négatives. Néanmoins, contrairement à Menninghaus et alii, ces aspects négatifs ne s'inscrivent que dans le cadre téléologique d'une résolution positive. Certes, les véritables tragédies n'apportent aucun apprentissage à réagir et à gérer les résistances, puisqu'à l'inverse elles avancent implacablement et n'induisent que des pleurs et de la douleur. Grodal y voit toutefois un apprentissage de la perte et du renoncement. La douleur favoriserait une adaptation évolutionnaire sécurisant la cohésion sociale, car justifiant la coopération et, comme nous l'avons signalé, la douleur partagée relèverait d'un rituel du même type que celui des enterrements.

Des émotions positives

Kama muta en sanscrit signifie « mû par l'amour » et peut reprendre les significations de ce qui est *touchant* ; c'est le mot fédérateur qu'a retenu un centre de recherche sur le narratif pour recouvrir

¹ « (1) compositional interplays of positive and negative feelings are hypothesized to render art processing richer in emotional variation and less prone to induce boredom than types of pleasure that involve exclusively positive feelings; (2) concomitant mixed emotions are hypothesized to serve as bipolar mediators for incorporating negative emotions into positive enjoyment; (3) aesthetic virtues of the artistic representation itself (for instance, the beauty of the wording, musical sound, or painterly execution in terms of color, shape, and abstract patterns) promote dimensions of liking and enjoyment that are based primarily on low level perceptual processing, thereby creating a (more) positive environment for the processing of concomitant negative emotions; (4) processes of (symbolic) meaning construction can redeem negative emotions on the level of higher cognitive processes; and (5) the emotion-regulatory implications of particular acquired genre scripts, such as the power of the normative happy end of (prototypical) fairy tales, allow readers/listeners to go through the preceding dire situations of need and conflict in a less desolate way than could be expected in the absence of an established mental model of a fairy tale. » (MENNINGHAUS et alii [DEME]).

² Torben GRODAL (2007): "Pain, sadness, aggression, and joy: An evolutionary approach to film emotions", *Projections* (New York), dorénavant [PSAJ].

³ « Fear, lust, love, sadness, aggression, and other emotions have been developed to support actions that are vital for survival. » (GRODAL [PSAJ]).

tout ce qui relève des émotions positives¹. Fiske, Shubert et Seibt posent une question sans doute proche de la nôtre : qu'est-ce qui fait qu'une histoire est populaire, lue, relue, racontée, re-racontée ?² En particulier, il existe une intrigue qui est plus appréciée et plus racontée que d'autres : celle de l'amour contrarié par des obstacles que les amoureux réussissent à surmonter et qui les voit réunis au final. Ce schéma est élargi au-delà des amoureux, et le lien peut être romantique, familial, communautaire, clanique, patriotique... L'essentiel est selon eux que le lien soit associé à un sentiment d'union ou de partage communautaire (*communal sharing* (CS)). Pourquoi est-ce cette histoire-là ? Selon les auteurs, c'est parce que de telles histoires évoquent une émotion agréable, recherchée et mémorable : le *kama muta*³. L'on ressentirait le *kama muta* lorsqu'une relation de CS s'intensifie soudainement. Pour eux le CS est la perception d'être *équivalent, en quelque mesure* – être du même genre, s'identifier à l'autre, s'appartenir mutuellement⁴. Ces histoires que nous préférons seraient donc tout simplement les plus belles histoires d'amour de tous les temps.

L'on chercherait donc à entendre de telles histoires, à les partager et à les rediffuser. Une intensification de CS engendrant la sensation de *kama muta* s'accompagnerait au plan biologique d'une stimulation à nous investir dans cette nouvelle relation, du fait des bénéfices d'opportunités de partage mutuel qu'elle rend possible. Ecouter ou regarder de telles histoires, surtout à plusieurs, ne peut qu'engendrer les mêmes émotions, ce qui est socialement positif et sans doute, avec ici encore un argument évolutionnaire, renforcé : « In short, the best loved story of all time enhances the CS relationships that all humans depend on. And one thing is for sure: overcoming all obstacles and finally getting back together is the best love story of all time. »⁵

¹ Le *Kama Muta Lab, research on being moved and touched*. « Kama muta doesn't precisely correspond to any of the vague and variably-used emotion terms in any language, but it is approximately what people often mean when they say they are moved, touched, stirred, enraptured, nostalgic, smitten, infatuated, have a heart-warming experience or the feels, shed tears of joy, or see something cute that makes them feel tenderness. In Mandarin, Japanese, and Korean it's often labelled 感动 (respectively, gǎn dòng, kando, gam dong), in German bewegt sein or gerührt sein, in Hungarian megérintett, in Tamil santosham, in Malayan-Indonesian terharu. We give this emotion the scientific name kama muta (Sanskrit, "moved by love") in order to define the construct precisely and consistently, independently of the diverse and context-dependent meanings of any vernacular term. » (Alan Page FISKE, Thomas W. SCHUBERT, and Beate SEIBT (2017): "The best loved story of all time: Overcoming all obstacles to be reunited, evoking kama muta". *Evolutionary Studies in Imaginative Culture*, dorénavant [BSAT]). Comme on va le voir, le kama muta est étudié pour l'exploration des trames narratives, mais il l'est aussi pour l'analyse de certaines formes et, en particulier, certains visages de personnages animés (Kamilla Knutsen STEINNES (2017): *Too cute for words: Cuteness evokes the kama muta emotion and motivates communal sharing*. MS thesis. 2017, dorénavant [TCFW]).

² FISKE, SCHUBERT and SEIBT [BSAT].

³ « When people feel mild kama muta, they typically have no physical sensations, but when they feel it strongly, they usually have many or all of these characteristic symptoms: a warm or other feeling in the center of the chest, goosebumps, tears, and being choked up or having a lump in the throat. People may take a deep breath, say something like awww, and place one or both hands over the heart. When the feeling is very strong, it may be followed by a feeling of buoyancy (floating) and exhilaration. When it is exceptionally strong, it is one of the peak experiences of life. It's an experience that people like to give to those they are fond of and experience together with them: people want to share it. » (FISKE, SCHUBERT and SEIBT [BSAT]).

⁴ « In short, it's love, in the broadest sense. » (FISKE, SCHUBERT and SEIBT [BSAT]).

⁵ FISKE, SCHUBERT and SEIBT [BSAT].

Seibt, Schubert et Zickfeld, dans une revue de littérature, mettent en évidence des points communs à ces situations d'émotion¹ : soit il est question de proximité interpersonnelle², soit il s'agit d'actions « morales » (*generous acts, sacrifice and generosity, prosocial acts, and the emergence of positive core values held by a moral community from negative values*). Ils en concluent que le fait d'être touché ou ému est bien une émotion distincte des émotions négatives : les larmes au cinéma seraient le plus souvent des larmes d'émotions positives et non des larmes négatives (*tears of sadness, anger or frustration*)³.

La définition de ce que serait une belle histoire reste donc encore en suspens, les travaux en la matière ne convergeant pas totalement. Certes, nous retrouvons les éléments clefs que nous intuitions dans la *Première partie*, le rôle de la discordance, de la surprise, et leur résolution. Nous retrouvons également à la fois le caractère endogène de ces belles histoires, évidemment dépendantes du contexte socio-historique, mais aussi leur impact en retour, avec les hypothèses évolutionnaires qui donnent une importance sociale à ces histoires, au travers pour les uns des émotions négatives, pour les autres des émotions positives. Nous retrouvons également, comme déjà signalé, l'importance du stéréotype, qui dans nos hypothèses correspond aux histoires au présent d'universalisation, qui apparaissent comme des axes, émergeant statistiquement par leur récurrence, et structurant notre compréhension de toute nouvelle histoire, qui viendra ensuite rejoindre l'ensemble des histoires, faisant à son tour évoluer, le plus souvent marginalement, la composition de ces axes.

S'il s'agit de rendre beau, libre, puissant, ces histoires doivent concerner le *soi* de nos interlocuteurs. L'on doit alors s'interroger sur ce qui pourrait être la cible d'une évolution de l'identité narrative. Et sur la pratique qui vise une telle évolution : *le souci de soi*. Nous étudions cette question à partir d'Emerson et de Foucault.

Le souci de soi

Le perfectionnisme

Le retour sur le devant de la scène du perfectionnisme issu de la philosophie d'Emerson est patent. A suivre Laugier, le perfectionnisme pourrait en effet constituer une piste pour remettre en question le libéralisme et le rationalisme qui « constituent un consensus en philosophie morale – et qui arrivent, dans la réalité de la vie morale, à leur limite. »⁴

¹ Beate SEIBT, Thomas W. SHUBERT and Janis H. ZICKFELD (2017): "Interpersonal closeness and morality predict feelings of being moved", *Emotion*, dorénavant [IC&M]

² « These include solidarity, a communion of souls, or reconciliation, love/acceptance, attachment concerns, reunification, love and forgiveness, fulfilment of the phantasy of union, and reconciliatory moments. » (SEIBT, SCHUBERT et ZICKFELD [IC&M]).

³ Parmi les travaux du *Kama Muta Lab*, notons également la mise en évidence du lien entre l'empathie et le fait d'être ému, au sens du *kama muta* : « Across 16 studies sampling 2918 participants, we explored whether empathic concern is associated with *kama muta*. Meta-analyzing the association between ratings of state being moved and trait empathic concern revealed an effect size of, $r(3631) = 0.35$ [95% CI: 0.29, 0.41]. In addition, trait empathic concern was also associated with self-reports of the three sensations that have been shown to be reliably indicative of *kama muta*: weeping, chills, and bodily feelings of warmth. We conclude that empathic concern might actually be a part of the *kama muta* construct. » (Janis H. Zickfeld, Thomas W. SCHUBERT, Beate SEIBT and Alan P. FISKE (2017): "Empathic concern is part of a more general communal emotion", *Frontiers in psychology*, dorénavant [ECCS]).

⁴ Sandra LAUGIER (2010) : « L'autre voie de la philosophie morale », in S. LAUGIER (Ed.), *La voix et la vertu, variétés du perfectionnisme moral*, PUF, dorénavant [AVPM], p. 2.

Mais qu'est-ce que le perfectionnisme ? Laugier, comme Cavell, l'un des acteurs de cette remise au goût du jour d'Emerson, affirme que le perfectionnisme ne se définit pas, qu'il relève plus d'exemples « de figures et de situations »¹. A noter qu'on parle également de transcendantalisme à propos d'Emerson, en lien avec le nom que se donna un club de penseurs auquel appartenait Emerson, et une revue, *the Dial*.

Malgré tout, si nous essayons de situer une telle pensée, l'on peut partir de l'idée d'un travail à conduire de chacun sur soi-même, à partir de soi et de la confiance en soi, pour atteindre la moralité, celle-ci ne pouvant être que personnelle. Pour autant, dans une telle préoccupation, les autres ne seraient pas absents, ni la Cité. Le *perfectionniste* est en effet fondamentalement un citoyen actif qui, certes, ne se laisse imposer aucune idée préconçue, mais qui cherche à vivre dans une « Cité de paroles »². Le perfectionnisme serait par ailleurs une « éthique de la parole »³, une invite à prêter attention à ce qu'on dit et à ce qu'on veut dire. En revanche, le perfectionnisme n'est en aucune façon le culte du corps (ou de l'esprit) *newage* telle que la mode d'aujourd'hui peut en faire état. D'une certaine manière, il ne s'agit pas de vouloir être irréprochable⁴ mais plutôt d'être sans cesse exigeant et critique vis-à-vis de soi et des autres – car c'est aussi par eux que nous pouvons progresser – dans l'écoute des autres, mais sans jamais renoncer au dernier mot sur le chemin qui est le nôtre.⁵

Afin d'essayer de donner quelques repères dans cette pensée, nous allons approfondir l'idée de *confiance en soi* telle que la présente Emerson, puis montrer que le perfectionnisme n'en néglige effectivement pas pour autant la place d'autrui et, qu'à l'inverse, il est une bonne façon de repenser la démocratie au-delà du libéralisme⁶. Nous essaierons ainsi de mieux cerner l'ontologie et la méthodologie sous-jacentes, puis discuterons ces hypothèses dans le cadre de notre recherche.

La *confiance en soi* « est précisément la capacité à se trouver ou se suivre soi-même, à « suivre sa constitution », ce qui compte pour soi (...). Se suivre soi-même : c'est cela le fondement du perfectionnisme, qui est moins une théorie du développement et du progrès humain qu'une approche de l'individualité comme expression. »⁷ Le bien et le mal n'ont de sens qu'à l'aune de la constitution de soi et personne ne peut nous en imposer une idée qui ne nous conviendrait pas au

¹ LAUGIER [AVPM], p. 3. On associe au perfectionnisme, outre Emerson et Cavell, notamment Nietzsche, Thoreau et Foucault ou encore Murdoch. Mais cette liste peut être agrandie à l'infini, débiter ne serait-ce que par Platon et Aristote comme le suggère Laugier (d'autres les trouveraient à la fois trop sages et pas assez puritains). Wittgenstein était-il perfectionniste ? Et lequel vous demanderez-vous ? Quoi qu'il en soit sa philosophie du langage est sollicitée par Cavell. Pour ce dernier d'ailleurs, l'une des meilleures façons de définir le perfectionnisme est de faire référence à une liste d'œuvres littéraires ou cinématographiques.

² Laugier cite Cavell : « La participation du lecteur enracine l'idée que cette vision utopique qui participe de la cité de paroles présentée ici, je la lis déjà, j'y participe – ou je suis invité à y participer. Sous-entendu, je participe déjà à cette transformation de moi-même dont la cité métamorphosée, la cité vertueuse est l'expression. Et c'est là peut-être une caractéristique de toute œuvre perfectionniste, d'établir cette relation avec le monde de son lecteur. » (LAUGIER [AVPM], p. 4).

³ LAUGIER [AVPM], p. 9. Le perfectionnisme est « de nature langagière » (*ibid.*, p. 7).

⁴ « Vouloir être « irréprochable », c'est tout le contraire du perfectionnisme. » (LAUGIER [AVPM], p. 24).

⁵ « Le perfectionnisme se définit par une insatisfaction par rapport à soi, qui se double d'une exigence par rapport à la société et à la politique en tant qu'elles doivent nous permettre d'atteindre un état supérieur. » (LAUGIER [AVPM], p.6).

⁶ Même s'il semble que le pragmatisme de Dewey, autre philosophe américain remis au goût du jour, vienne souvent se mélanger aux idées d'Emerson dans la présentation qu'en font certains commentateurs.

⁷ LAUGIER [AVPM], p. 10.

plus profond de qui nous sommes.¹ Picon cite et commente : « « Le bien et le mal ne sont pas déterminés par la raison ou par la déduction, mais par l'intuition ultime de l'esprit humain. » Cette intuition, pouvoir immédiat de la perception, est le déterminant principal de l'agir moral. Puisque ce qui vient à nous nous inspire, ce qui se produit alors en nous est désormais ce qui doit être écouté et ce dont il convient de rendre compte. Cette idée (...) est la pierre angulaire de tout l'édifice culturel du transcendantalisme. »² Comme contraposée de cette injonction à se suivre soi-même, une autre injonction s'impose et se décline : le conformisme devient le pire ennemi, dès lors qu'il est renoncement à qui l'on est.

Issu d'une famille de pasteurs³ et pasteur lui-même pendant quelque temps avant de s'éloigner de la religion à la mort de son épouse, Emerson reste très marqué par certains traits puritains⁴, tant sur la nécessité d'offrir son don au monde par la réalisation de soi-même⁵, que par un immanentisme confiant empli de gratitude, ou une reconnaissance de l'ordinaire pour mieux y trouver la grâce, comme sa biographie écrite par Picon le suggère⁶. L'immanentisme et une forme de naturalisme qu'il développe deviendront le *transcendantalisme*, parce que, paradoxalement, derrière son refus de la transcendance, une forme d'autotranscendance divine nous habite : nous sommes en travail, avec une émergence progressive et contingente (à nous-même) du bien, du mal, du beau, du bon, et de ce qu'il faut comprendre de ce monde, ce mouvement gardant comme cible la moralité, car Dieu est en chacun de nous, fruit de cette émergence. Nous travaillons sur notre moi et notre renforcement en tant que singularité se fait par la mise en valeur des singularités du

¹ « Aucune loi ne peut m'être sacrée que celle de ma nature. Bien et mal ne sont que des mots très aisément applicables à ceci ou à cela ; la seule chose juste, c'est ce qui est selon ma constitution ; la seule fausse, ce qui va contre. En présence de toute opposition, un homme doit se comporter comme si tout à part lui était nominal et éphémère. » (Ralph Waldo EMERSON (1841) : « Confiance en soi (*Self-reliance*) », in S. LAUGIER (Ed.), *La voix et la vertu, variétés du perfectionnisme moral*, PUF, dorénavant [CES], p. 37).

² Raphaël PICON (2015) : *Emerson. Le sublime ordinaire*, CNRS Editions, dorénavant [ELSO], p. 30.

³ Son père « William Emerson, né en 1769., descend d'une longue lignée de pasteurs qui s'étend sur près de sept générations, remontant ainsi aux origines de l'Amérique. » (PICON [ELSO], p. 24).

⁴ Même si son église est celle du protestantisme unitarien, Emerson présente, comme le souligne Picon, de nombreux traits puritains, à commencer par le fait de tenir son journal : « Le *diary* anglais est une invention puritaine. A défaut de se référer à une autorité cléricale pour examiner sa conscience, la soulager ou la punir, l'examen de soi s'opère à travers sa saisie scripturaire. L'écriture de sa vie devient alors le *medium* par lequel la vérité du soi est mise à nu, sans mensonge, ni tromperie. Ce soi raconté est toujours une conscience en quête d'elle-même, en procès de perfectionnement ; elle est aussi conscience devant Dieu. » (PICON [ELSO], pp. 28-29). Ou encore : « Sa prédication reflète la foi unitarienne de son époque, sans être pour autant dénuée d'accents calvinistes et puritains ; elle anticipe très largement aussi de nombreuses productions ultérieures. » (*ibid.*, p. 43).

⁵ « Insistez sur vous-même ; n'imitiez jamais. Votre don à vous, vous pouvez l'offrir à tout moment, avec la force accumulée de la culture que toute une vie lui a apportée ; tandis que du talent adopté d'autrui, vous n'avez qu'une possession partielle, impromptue. Ce que chacun peut faire de mieux, il n'y a que son Créateur qui puisse le lui apprendre. » (EMERSON [CES], p. 58).

⁶ Picon cite Emerson : « « J'embrasse le commun, je m'assieds au pied de ce qui est familier, bas, et je l'explore. Informez-vous sur l'aujourd'hui et vous pourrez recevoir les mondes antiques et futurs. » Sublime ordinaire ! Dorénavant le proche, l'impensé de la culture et des intelligences doit requérir l'attention du penseur. » (PICON [ELSO], p. 12). Ou encore : dans la Bible, « les vrais héros y sont souvent des personnes ordinaires et improbables, aux commencements hasardeux, que rien ne prédestinait à sortir du commun. Le héros biblique, s'il en est, l'est toujours en dépit de lui-même. Il émerge de l'ombre. Il se trouve investi par une puissance supérieure qui le saisit et suscite en lui de nouvelles capacités, notamment celle de prendre la parole, de faire entendre sa voix qui devient alors plus que sa voix, et ainsi de révolutionner le monde » (PICON [ELSO], p. 23).

monde¹ : « Le concept de confiance en soi est ici élargi. Se fonder sur soi-même, ce n'est pas de l'individualisme, c'est se fier à une nature universelle. Nous y accédons, dit Emerson, « quand nous cherchons la raison de la confiance en soi. A qui se fie-t-on ? Quel est le soi originel sur lequel on peut fonder une dépendance universelle ? ». La réponse : « Nous reposons dans le sein de l'immense intelligence qui fait de nous les réceptacles de sa vérité, et les instruments de son activité. Quand nous discernons la justice, la vérité, nous ne faisons rien par nous-mêmes, nous laissons le passage à ses rayons. » »²

Cette *autoréférence* (d'autres parlent d'*auto-dépendance* ou d'*autoposition*) à laquelle enjoint Emerson est très proche des différents concepts d'autonomie que nous avons croisés. Politiquement, elle va chez lui avec une méfiance de l'Etat, des conventions, et d'un assujettissement au confort matériel³. Elle n'est pas toutefois synonyme de nouveau et d'invention⁴, elle relève plus d'une capacité à mettre à jour ce qu'on est authentiquement, ce que certains ont rapproché de la pensée d'Heidegger⁵, et à s'inscrire ainsi activement au sein d'une communauté d'emblée politique.

En effet « pour Emerson, la confiance en soi est un principe individualiste (croire ce que l'on pense et non ce que disent les autres, se fier à soi-même), mais aussi un principe démocratique : « Nous voulons traiter tout homme comme un homme, sans distinction de rang, richesse, race, couleur, caste, simplement comme des âmes humaines. Nous reposons au côté de la nature, nous sommes

¹ « Il ne s'agit donc pas seulement d'établir une analogie entre le bon et le beau comme deux formes d'idéalisation de l'existence, mais de reconnaître que dans l'expérience de la beauté nous travaillons sur notre moi, nous disciplinons le sentiment de notre importance personnelle, nous nous empêchons de nous répandre dans le monde. Nous permettons alors le développement des sentiments de beauté et de joie qui portent avec eux la reconnaissance de la valeur des existences singulières et de l'environnement naturel. « Cet exercice de détachement est difficile et précieux, quel qu'en soit l'objet, être humain, racine d'un arbre, vibration d'une couleur ou d'un son » (Murdoch). L'exercice spirituel impliqué dans l'expérience de la beauté concerne à la fois la nature et les œuvres d'art. » (Piergiorgio DONATELLI (2010) : « Iris Murdoch : concepts et perfectionnisme moral », in S. LAUGIER (Ed.), *La voix et la vertu, variétés du perfectionnisme moral*, PUF, dorénavant [IMPM], p. 116.

² LAUGIER [AVPM], p. 16.

³ « Et cette manière de dépendre de la propriété, donc de dépendre des états qui la protègent, est aussi un manque d'auto-dépendance. Les hommes ont détourné les yeux de leur propre personne si longtemps pour regarder les choses, qu'ils en sont arrivés à juger que les institutions religieuses, savantes et civiles étaient les gardiens de la propriété, et ils déplorent qu'on les attaque, parce qu'ils ressentent cela comme une attaque contre la propriété. Ils mesurent l'opinion qu'ils ont d'autrui sur ce qu'il a, pas sur ce qu'il est. Mais un homme cultivé se prend à avoir honte de ses possessions, par un respect nouveau pour sa nature. » (EMERSON [CES], p. 61).

⁴ Ce travail sur soi, en vue de soi, passe par la vie ordinaire tout autant qu'extraordinaire, mais Emerson ne semble pas avoir mieux explorer les conditions de l'extraordinaire et son lien avec l'apport ontologique de nouveau : « Dans cette injonction d'appropriation et de re-collection de sa propre expérience, de ce qui compte, chacun peut redécouvrir le perfectionnisme, sous ses formes classiques comme sous ses formes les plus immédiates, extraordinaires et ordinaires. » (LAUGIER [AVPM], p. 29).

⁵ « Deux arguments justifieraient intuitivement cette inscription [par Cavell d'*Etre et Temps* dans la liste des ouvrages perfectionnistes] : d'une part l'articulation d'un concept d'authenticité dépourvu de tout présupposé essentialiste à l'égard tant du moi que de la nature humaine ; d'autre part l'affirmation que l'ontologie et l'éthique ne constituent pas deux discours, deux disciplines ou domaines séparés, respectivement autonomes. » (Marlène JOUAN (2010) : « Heidegger perfectionniste ? L'éthique de la « conversion » dans *Etre et Temps* », in S. LAUGIER (Ed.), *La voix et la vertu, variétés du perfectionnisme moral*, PUF, dorénavant [HPEC], p. 489).

les fonctionnaires de la nature. »¹ L'accomplissement sincère de chacun n'est pour Emerson que le dévoilement de ce que la Nature est, et cet accomplissement ne prend tout son sens qu'ensemble et avec l'aide des autres. Nul n'est exclu de cette communauté, puisque « le génie – la capacité à la confiance en soi – est réparti de manière universelle, aussi universelle que la capacité de penser par soi-même. »² Une forme d'humilité est requise sur notre capacité à comprendre l'ensemble de nos interactions, et, pour progresser sur ce chemin, il est important d'obtenir le concours d'autrui. Il ne s'agit pas de chercher des points d'appuis inconditionnels, plutôt de trouver des modes de contradiction, une analyse critique de ce que nous disons, qui vont permettre à notre pensée de s'affirmer.³ La réalisation de soi au travers de l'interaction, voilà qui effectivement suscite les rapprochements entre Emerson et Dewey.

Malgré cette mise en perspective démocratique d'Emerson, il convient de noter que sa thématique reste très autocentrée, avec sans doute un lien à faire avec le *proche*, tel que nous l'avons défini en suivant Abel notamment. La vraie générosité pour Emerson réclame de ne pas être intermédiée et s'inscrit mal dans une démocratie organisée au travers d'un Etat⁴. L'on sait que Thoreau fit de la prison pour avoir refusé de payer ses impôts à un État qui admettait l'esclavage (et qui faisait la guerre contre le Mexique). Que l'insoumission soit de mise ne doit pas être dissocié de ce centrage très prononcé sur soi-même, ce qui pourrait mettre à distance certains démocrates actuels qui font d'Emerson et Thoreau des maîtres à penser. Certains courants libertaires pourraient plus facilement le faire, notamment ceux très en faveur de la sobriété telle que la prônait Illich, lui-même prêtre et assistant de pasteurs. L'on pourrait également souligner avec Picon que dans les écrits de la seconde partie de sa vie (*La conduite de la vie* est publié en 1860), Emerson ressemble plus à un « conservateur anglais »⁵ qu'au rebelle⁶ de *La confiance en soi*.

¹ LAUGIER [AVPM], p. 18.

² LAUGIER [AVPM], p. 22.

³ « Une conversation perfectionniste, d'un autre côté, met l'accent sur l'opacité ou la non-transparence de l'état présent de nos interactions et présuppose qu'obtenir un point de vue sur nos vies et notre place dans la société ne peut se faire sans le concours d'autrui. Au contraire, un tel point de vue nécessite une confrontation avec un ami, que Nietzsche nomme mon meilleur ennemi : quelqu'un qui, dans tous les cas, n'accepte pas simplement mon point de vue, qui n'est pas nécessairement d'accord avec moi, mais qui m'aide à exprimer mon point de vue et mes désirs en maintenant la conversation ouverte. En comparaison, avance Cavell, les principes de justice avancés par Rawls ont l'air de placer l'individu au-dessus de tout soupçon. » (Jeroen GERRITS (2010) : « La pertinence politique du perfectionnisme moral », in S. LAUGIER (Ed.), *La voix et la vertu, variétés du perfectionnisme moral*, PUF, dorénavant [PPPM], p. 393).

⁴ « Est-ce que ce sont mes pauvres ? Je te le dis, ô philanthrope stupide, je rechigne à donner un dollar, un sou, un centime à ceux qui ne m'appartiennent pas et à qui je n'appartiens pas. Il y a une catégorie de personnes à qui je suis livré pieds et poings liés par toute l'affinité spirituelle du monde ; pour elles, j'irai, s'il le faut, en prison. Mais vos diverses œuvres de bienfaisance populaires : l'éducation d'imbéciles à l'université ; la construction de temples pour le but vain auquel servent à présent nombre d'entre eux ; l'aumône à des ivrognes ; et ces milliers de sociétés de secours : j'avoue à ma honte que j'y succombe parfois et que je contribue mon dollar ; mais c'est une méchante contribution, que j'aurai sous peu l'énergie virile de refuser. » (EMERSON [CES], p. 38).

⁵ « une ligne de partage semblerait alors se dessiner entre un Emerson I et un Emerson II. Le premier, celui des grands textes de l'esprit d'enfance, serait entièrement dévolu au parti de l'avenir ; le second, celui de la maturité, des compromis sages et inévitables appartiendrait au parti du passé. Cet Emerson II ressemble à s'y méprendre au portrait du conservateur anglais, d'homme du renoncement, qu'il dresse dans « Destin ». » (PICON [ELSO], p. 258).

⁶ « La voix d'Emerson appelle à une subversion sacrilège ; l'émergence d'une nouvelle conscience de soi et produire une autre manière de dire et de penser le monde. » (PICON [ELSO], p. 14).

Pour notre part, la gêne vis-à-vis de la pensée d'Emerson est plutôt de ne pas trouver développée l'articulation entre soi, le prochain et le lointain pour reprendre le triptyque ricœurrien. Par ailleurs, l'ontologie sous-jacente laisse apercevoir dans son naturalisme une forme finalement mystique ou pour le moins religieuse. Pourtant, l'idée d'ontogénèse est là, même si elle n'est pas aussi explicite que chez Dewey, avec une ouverture toujours présente : « Un tel souci ne suppose pas un soi prédonné qu'il faudrait idéalement tenter de rejoindre, pas plus que la visée d'un état final « parfait » et définitif qui serait alors le même pour tous, fonctionnant à la manière d'un idéal régulateur kantien. La perfectibilité, en ce sens, ne suppose pas la perfection, au contraire : elle lui résiste. »¹ Cette ontogénèse du soi est aussi une ontogénèse du monde et ce monde est à la fois matériel et moral : « Il n'y a pas de concepts moraux univoques qu'il ne resterait qu'à appliquer à la réalité pour délimiter des objets, mais nos concepts dépendent dans leur application même, de la vision du « domaine », de la narration que nous en donnons, de notre intérêt personnel – encore une fois, de ce qui compte pour nous. »² Le soi est transformé par sa simple activité réflexive et morale. C'est là-aussi une différence majeure avec la vision libérale et utilitariste qui nous rapproche d'Emerson : on ne peut imaginer un être prédéfini qui réfléchirait, déciderait, jugerait. Par ces simples actions, il se transforme en effet, et il est donc essentiel de prendre en considération (dans ce qu'on dit et de ce qu'on veut dire, par exemple) la dimension (auto)transformatrice de ses actes : chacun est propice au perfectionnement. Donatelli y voit un point majeur de rapprochement d'avec la pensée de Foucault.³

Plus profondément néanmoins, nous l'avons déjà cité via Laugier, Emerson nous pense au sein d'une « immense intelligence »⁴. Notre rôle serait d'en dévoiler la vérité. Pour assurer la cohérence avec l'ontogénèse précédente, il faudrait que cette vérité ne préexiste pas à ce dévoilement, mais ce point clef n'est pas traité en tant que tel. Plutôt que de pousser la conceptualisation, quitte à (re)trouver des antinomies, Emerson et certains de ceux qui s'en réclament comme Cavell semblent renoncer : « si nous demandons d'où cela vient, si nous essayons de scruter l'âme qui est cause, toute la philosophie est en défaut. Tout ce que nous pouvons déclarer, c'est sa présence ou son absence. Chaque homme fait la différence entre les actes volontaires de son esprit et ses perceptions involontaires, et sait qu'il doit une foi parfaite à ses perceptions involontaires. Il peut se tromper dans leur expression, mais il sait que ces choses sont ainsi comme le jour et la nuit, incontestables. »⁵

« Le perfectionnisme est une morale pratique (...) qui se définit d'abord par le refus de la conformité, rejet fondé sur la confiance en soi. »⁶ Certes, mais un tel refus de la conceptualisation et du théorique nous semble un renoncement trop fort. L'on ne peut renoncer à la pensée *calculante*. La seule échappatoire est celle que propose le bouddhisme d'une certaine façon. Si l'on refuse une plongée totale dans la pensée du miroitement, parce que notre culture et nos valeurs

¹ LAUGIER [AVPM], p. 12.

² LAUGIER [AVPM], p. 10.

³ « La réflexion morale conçue comme réflexion conceptuelle, comme transformation des horizons conceptuels, exige une image perfectionniste du moi. Nous ne pouvons pas imaginer le moi qui réfléchit moralement comme un spectateur ou comme quelqu'un qui applique des critères à des situations selon un modèle où pareille opération n'exige nulle modification interne. C'est là un aspect essentiel de l'idée perfectionniste et elle est partagée par des auteurs qui ont pareillement articulé l'éthique à l'espace de la transformation et des activités sur soi, comme Michel Foucault. » (DONATELLI [IMPM], p. 111).

⁴ Emerson dit au sein de l'immense intelligence, ce qui trahit la transcendance qui structure sa pensée.

⁵ EMERSON [CES], p. 46. « Ils se figurent que je choisis de voir telle ou telle chose. Mais la perception n'est pas capricieuse, elle est fatale. » (*ibid.*, p. 47).

⁶ LAUGIER [AVPM], p. 14.

nous invitent à agir au sein de notre communauté, alors, le temps et la narration reprennent leurs droits, ainsi que l'imagination et les variations imaginatives, et ainsi que la pensée *calculante*. Il n'est pas possible de se réfugier derrière la critique de cette dernière pour esquiver la nécessaire tentative, toujours à recommencer, et jamais achevée, de penser le monde – et donc de le *calculer*. Prétendre avoir une vision démocratique et se refuser à la pensée calculante est pour nous peu soutenable. Ce qui laisse intactes la pertinence et la profondeur de nombreuses intuitions d'Emerson. Simplement, elles restent à approfondir, à conceptualiser et à consolider, plus sans doute qu'au travers d'une reprise enrichie du pragmatisme de Dewey.

Parmi ces intuitions, soulignons celle que développe Cavell sur le *bien* et sa *libération*, dont Guénoun propose une lecture¹. On trouve là en effet une idée du *bien* qui serait le mouvement même de l'autoposition, l'idée même du perfectionnisme en quelque sorte.² Il ne faut pas voir là de facilité, bien au contraire. Il s'agit d'une certaine façon du même mouvement porteur de définition conceptuelle ou idéale que celui de la liberté chez Kant, quelque chose qui relève de l'autotranscendance³. Ce qui reste ensuite à discuter, bien sûr, est le *pourquoi* de cette valeur que nous trouvons dans ces mouvements, ce qui nous pousse vers l'autoposition, ce qui nous pousse vers la liberté. Et ce qu'il convient de penser lorsque nous rencontrons d'autres personnes qui ne partageraient pas cette attirance. Faut-il comme le préconisait Rousseau les forcer à être libres ? à avoir confiance en eux ? Tout un système de valeurs se rattache en effet à cette conviction du *bien* comme l'autoposition en tant que telle : que la capacité à l'autoposition soit donnée à chacun, ou que chacun ait la capacité à la travailler, ne suffit pas à ce que nous soyons tous des génies, le génie étant justement le fait de « penser universel »... le génie, cette capacité à la confiance en soi pensée comme universelle...⁴

La frustration qu'occasionne le perfectionnisme d'Emerson tient, nous l'avons souligné, au peu de conceptualisation de l'articulation entre ce *souci de soi* et les autres. Le perfectionnisme de Foucault va permettre d'aller plus loin.

Foucault et l'art de l'existence vraie

A partir des années 1980, Foucault oriente son travail sur le sujet et la vérité dans l'histoire vers l'exploration des pratiques antiques. Il va alors développer deux thèmes en parallèle que sont la *parrhèsia*⁵ et le *souci de soi*. La *parrhèsia* est le mode d'énoncé de la vérité qui se fait dans la prise

¹ Denis GUÉNOUN (2010) : « « Libérer le bien » », in S. LAUGIER (Ed.), *La voix et la vertu, variétés du perfectionnisme moral*, PUF, dorénavant [LLB], p. 141.

² « En étant plus profondément attentif à cette thématique de l'autoposition chez Cavell, et peut-être plus encore chez Emerson que Cavell commente dans ces pages, on pourrait même être porté à penser que le lien entre bien et autoposition est plus profond que ce qu'on vient de dire : que le bien n'est pas seulement à caractériser dans une certaine autoposition de sa propre valeur, mais que le bien est, en un certain sens, cette autoposition elle-même. » (GUÉNOUN [LLB], p. 141).

³ « Libérer le bien, c'est donc dégager l'accès au bien comme mouvement, comme ouverture, comme autotranscendance, le « perfectionnisme », lui-même. » (GUÉNOUN [LLB], p. 152).

⁴ « a) D'abord le génie, qui selon Cavell est « ce à quoi Emerson fait appel, ce qu'il voudrait éveiller », est exactement « la capacité à la confiance en soi » (...) b) (...) autre exhortation, que l'on trouve chez Emerson, à « préférer autrui, se mettre en dernier, et protéger autrui contre soi-même », laquelle a l'intérêt de montrer au moins que l'affaire est complexe. (...) En tout cas, au sein même de « La confiance en soi », la référence à ce crédit accordé à soi-même comme source de toute évaluation, à cette « puissance qui réside en soi », est sans cesse considérée comme principe d'universalisation. (...) « Croire votre pensée, croire que ce qui est vrai pour vous dans l'intimité de votre cœur est vrai pour tous les hommes – c'est là le génie » (...) c) l'autoposition dont il s'agit ici est un principe d'immanence. » (GUÉNOUN [LLB], pp. 142-144).

⁵ Selon les retranscription, l'orthographe diffère.

de risque parfois extrême de l'un à l'autre – le risque pouvant être vital lorsqu'on dit « la vérité » à un roi ou un empereur. Le *souci de soi* est le travail sur soi que chacun doit accomplir. Le besoin d'un proche, un maître, mais pour certains philosophes, il peut s'agir d'un ami ou d'un pair, pour avancer dans ce travail sur soi relie les deux idées. Le *souci de soi* va apparaître comme un art de l'existence chez les Grecs et, selon Foucault, constituer un tournant historique¹. La *parrhêsia* dans cet art de l'existence, va prendre une dimension technique qui la rend clef². Surtout, Foucault va en tirer leçon au plan politique.

Foucault souligne que la *vie souveraine*, concept ancien en philosophie, relève d'une articulation entre la jouissance entendue comme possession et la jouissance entendue comme plaisir : « la vie souveraine est une vie en possession d'elle-même, une vie dont aucun fragment, aucun élément n'échappe à l'exercice de son pouvoir et de sa souveraineté sur elle-même. Être souverain c'est avant tout être sien, s'appartenir à soi-même. »³ Ce plaisir est plaisir de soi : « on se réjouit de soi-même, on trouve en soi tous les principes et fondements de la vraie volupté, non pas celle du corps, pas celle qui dépend des objets extérieurs, mais celle que l'on peut posséder indéfiniment sans en être jamais dépouillé. »⁴ Ce plaisir de soi est d'emblée en lien avec les autres : « la vie souveraine fonde aussi, ou s'ouvre à une relation à l'autre et aux autres. La vie souveraine est une vie bénéfique, et cette relation aux autres, s'enracinant dans le rapport de possession, de jouissance et de plaisir à soi-même, peut prendre deux formes. Ce peut être une relation de type personnel, de direction, de secours spirituel, d'aide : c'est la direction, le secours, l'aide, l'appui qu'on peut apporter à un élève qui vient écouter la leçon. (...) C'est aussi, et très souvent, le rapport de l'ami à l'ami ».⁵

¹ « En tout cas, je voudrais donc revenir en ce point-ci, qui est sans doute un enjeu historique important : le moment où, dans la culture hellénistique et romaine, le souci de soi devient un art autonome, auto-finalisé, valorisant l'existence tout entière. Est-ce que ce moment-là n'est pas un moment privilégié pour voir se former et se formuler la question de la vérité du sujet ? » (FOUCAULT [HDS], p. 243).

² « Parrhêsia, étymologiquement, c'est le fait de tout dire (franchise, ouverture de cœur, ouverture de parole, ouverture de langage, liberté de parole). Les Latins traduisent en général parrhêsia par libertas. C'est l'ouverture qui fait qu'on dit, qu'on dit ce qu'on a à dire, qu'on dit ce qu'on a envie de dire, qu'on dit ce qu'on pense devoir dire parce que c'est nécessaire, parce que c'est utile, parce que c'est vrai. En apparence la libertas ou la parrhêsia, c'est essentiellement une qualité morale que l'on demande au fond à tout sujet parlant. Dès lors que parler implique que l'on dise vrai, comment pourrait-on ne pas imposer comme sorte de pacte fondamental à tout sujet qui prend la parole de dire le vrai parce qu'il le croit vrai ? Mais, et c'est ce point-là que je voudrais souligner, ce sens moral général du mot parrhêsia prend dans la philosophie, dans l'art de soi-même, dans la pratique de soi dont je vous parle, une signification technique fort précise, et je crois fort intéressante quant au rôle du langage et de la parole dans l'ascèse spirituelle des philosophes. Que cela ait un sens technique, on en a mille preuves et indices. » (FOUCAULT [HDS], pp. 348-349).

³ « On a là-dessus toute une série de formulations, Les plus explicites se trouvent chez Sénèque, où vous trouvez tout un lot d'expressions comme par exemple : in se potestatem habere (avoir possession de soi-même (...)), ou tout simplement encore sui juris esse (être de son propre droit, ne relever d'aucun droit étranger (...)). Vous avez aussi l'expression se habere (se posséder, s'avoir soi-même en quelque sorte (...)), et tout simplement suum esse ou suum fieri (être sien, devenir sien (...)). » (Michel FOUCAULT (1984) : *Le courage de la vérité, Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France (1984), Éditions de l'École des Hautes Etudes, Gallimard, Seuil, dorénavant [LCDV], pp. 248-249).

⁴ FOUCAULT [LCDV], p. 249.

⁵ « Comme cela se passait dans le cas de Sénèque, par exemple. A Lucilius, un ami à peu près de son âge, à peine plus jeune, Sénèque propose son aide. (...) Je vous renvoie à Epictète où vous trouveriez tout un tas de formulations importantes dans lesquelles le maître ne doit pas simplement donner à l'élève des leçons de compétence, lui transmettre un savoir, lui apprendre la logique ou comment réfuter un sophisme, et ce n'est pas non plus cela que l'élève doit demander à son maître. Entre eux doit s'établir un autre rapport, un rapport

Selon Foucault, la vie souveraine, au-delà de l'ami ou du disciple, vise à servir le genre humain dans son ensemble, en donnant une « sorte de leçon, leçon à portée universelle qu'on donne au genre humain par la manière même dont on vit et par la manière dont, très ostensiblement, aux yeux de tous, on mène cette vie. »¹ Et cette dualité du plaisir de soi et de l'utilité aux autres serait au fond une seule et même chose,² « parce qu'en s'occupant de soi-même (...) on va se rendre capable de s'occuper des autres. »³

Ce lien va néanmoins être distendu au début de notre ère, et *le souci de soi* va se dégager comme une fin en soi, sans référence directe au souci des autres ni à la Cité⁴. *Le souci de soi* va devenir un art d'exister, les autres seront là comme moyen, pour aider à progresser sur cette voie, notamment pour être ceux à qui l'on rend compte de soi.

qui est de soin, d'aide, de secours. Tu es venu ici, dit [Epictète] à son élève, comme dans un iatreion (dans une clinique), tu es là pour te faire soigner. (...) tu dois rentrer chez toi comme quelqu'un qui a été soigné, guéri, et dont les maux ont été apaisés. Ce rapport personnel est le rapport du maître à l'élève. » (FOUCAULT [LCDV], p. 249).

¹ FOUCAULT [LCDV], p. 250.

² « Être souverain sur soi et être utile aux autres, jouir de soi-même et de soi-même seulement, et en même temps apporter aux autres l'aide dont ils ont besoin dans leur embarras, leurs difficultés ou éventuellement leurs malheurs, cela ne fait au fond qu'une seule et même chose. C'est le même acte fondateur de prise de possession de soi par soi qui, d'une part, va me donner à moi jouissance de moi-même et, [d'autre part], me permettre d'être utile aux autres lorsqu'ils sont dans l'embarras ou le malheur. » (FOUCAULT [LCDV], p. 251).

³ « Il y a, si vous voulez, un lien de finalité entre s'occuper de soi et s'occuper des autres. Je m'occupe de moi pour pouvoir m'occuper des autres. Je vais pratiquer sur moi ce que les néo-platoniciens appelleront la katharsis, « je » vais pratiquer cet art de la cathartique pour pouvoir justement devenir un sujet politique. Sujet politique entendu comme : celui qui sait ce que c'est que la politique, et qui par conséquent peut gouverner. Premier lien : lien de finalité. Deuxièmement, un lien de réciprocité. Parce que si, en m'occupant de moi, en pratiquant la cathartique au sens néo-platonicien, je fais, comme je le souhaite, du bien à la cité que je gouverne – si, par conséquent, en m'occupant de moi-même j'assure à mes concitoyens leur salut, leur prospérité, la victoire de la cité –, en retour cette prospérité de tous, ce salut de la cité, cette victoire que je lui assure, eh bien, j'en profiterai dans la mesure où je fais partie de la communauté même de la cité. Dans le salut de la cité, le souci de soi trouve donc sa récompense et sa garantie. On se sauve soi-même dans la mesure où la cité se sauve, et dans la mesure où on a permis à la cité de se sauver en s'occupant de soi-même. Cette circularité, vous la trouvez évidemment déployée tout au long de l'édifice de La République. Enfin troisièmement, troisième lien, après celui de finalité et celui, si vous voulez, de réciprocité : ce qu'on pourrait appeler un lien d'implication essentielle. Car c'est en s'occupant d'elle-même, en pratiquant la « cathartique de soi » (terme non platonicien mais néo-platonicien) que l'âme découvre à la fois et ce qu'elle est et ce qu'elle sait, ou plutôt : ce qu'elle a toujours su. Et elle découvre à la fois son être et son savoir. Elle découvre ce qu'elle est, et elle découvre ce qu'elle a contemplé dans la forme de la mémoire. Elle peut ainsi, dans cet acte de mémoire, remonter jusqu'à la contemplation des vérités qui permettent de fonder à nouveau, en toute justice, l'ordre de la cité. » (FOUCAULT [HDS], p. 169-170).

⁴ « Or si maintenant on se place à l'époque que j'ai prise pour repère, c'est-à-dire au Ier-IIe siècle, cette dissociation est déjà très largement faite. C'est vraisemblablement un des phénomènes les plus importants dans l'histoire de la pratique de soi, et peut-être dans l'histoire de la culture antique, que de voir le soi – et par conséquent les techniques du soi, et par conséquent toute cette pratique de soi-même que Platon désignait comme souci de soi – se dégager peu à peu comme une fin qui se suffit à elle-même, sans que le souci des autres constitue la fin ultime et l'index qui permet de valoriser le souci de soi. » (FOUCAULT [HDS], p. 170).

Pour cela, le travail à conduire n'est pas une plongée réflexive sur soi. Bien au contraire, il s'agit de développer un savoir sur le monde qui nous entoure, et, par cet accès à la vérité, se transformer soi-même¹.

Le maître, ou l'ami, celui qui va guider dans ce souci de soi, en revanche, reste soucieux de ce que son disciple, ou son ami, se soucie de lui-même. Et *le souci de soi* ne peut se penser qu'en référence à un tel guide² : « Autrui, l'autre, est indispensable dans la pratique de soi, pour que la forme que définit cette pratique atteigne effectivement, et se remplisse effectivement de son objet, c'est-à-dire le soi. Pour que la pratique de soi arrive à ce soi qu'elle vise, l'autre est indispensable. »³ Foucault identifie trois rôles pour le maître à ce jeu : être un exemple, être un enseignant qui transmet son propre savoir, être le taon à la manière de Socrate qui aiguillonne, embarrasse, et stimule la sortie des sentiers battus⁴.

Les autres, avons-nous dit, interviennent également dans la nécessité de rendre compte de soi. Foucault nous indique que cette finalité est à nouveau duale, en s'appuyant sur l'*Alcibiade* d'un côté, sur le *Lachès* de l'autre. Dans le premier, l'enjeu est de mettre à jour l'âme – la *psukhê*⁵. Dans le second, l'enjeu est la beauté de l'existence que l'on conduira : « l'instauration de soi-même [se fait] comme manière d'être et manière de faire, manière d'être et manière de faire dont (...) il s'agit de rendre compte tout au long de son existence. »⁶. Foucault développe à partir de ces analyses une théorie du *bios* : la vie, l'existence et la manière dont on mène cette existence.

Si dans le cas de l'*Alcibiade*, la question du soi est posée comme une « métaphysique de l'âme », elle est dans le *Lachès* exprimée en « stylistique de l'existence », « ce qu'on pourrait appeler, d'un mot, l'esthétique de l'existence. »⁷ Foucault va alors s'intéresser au rôle que joue la *parrhêsia* dans

¹ « Ce qui est requis, et ce en quoi doit consister le savoir validé et acceptable, pour le sage comme pour son disciple, ce n'est pas un savoir qui porterait sur eux-mêmes, ce n'est pas un savoir qui prendrait l'âme, qui ferait du soi l'objet même de la connaissance. C'est un savoir qui porte sur les choses, qui porte sur le monde, qui porte sur les dieux et sur les hommes, mais qui a pour effet et qui a pour fonction de modifier l'être du sujet. Il faut que cette vérité affecte le sujet. » (FOUCAULT [HDS], p. 233).

² « Socrate se soucie de la manière dont Alcibiade va se soucier de lui-même. Et je crois que c'est là (la chose, me semble-t-il, est à retenir) ce qui définit la position du maître dans l'*epimeleia* heautou (le souci de soi). Car le souci de soi est en effet quelque chose, on le verra, qui a toujours besoin de passer par le rapport à quelqu'un d'autre qui est le maître. Mais ce qui définit la position du maître, c'est que ce dont il se soucie, c'est du souci que celui qu'il guide peut avoir de lui-même. » (FOUCAULT [HDS], p. 58).

³ FOUCAULT [HDS], p. 123.

⁴ « Premièrement, la maîtrise d'exemple. L'autre est un modèle de comportement, un modèle de comportement qui est transmis et proposé au plus jeune et qui est indispensable pour sa formation. (...) deuxième type de maîtrise, c'est la maîtrise de compétence, c'est-à-dire tout simplement celle qui transmet au plus jeune des connaissances, des principes, des aptitudes, des savoir-faire, etc. Enfin, troisième type de maîtrise : bien sûr, c'est la maîtrise socratique qui est la maîtrise de l'embarras et de la découverte, et qui s'exerce à travers le dialogue. » (FOUCAULT [HDS], p. 123-124).

⁵ « D'une part, l'*Alcibiade*, vous vous en souvenez, à partir de ce principe qu'il faut rendre compte de soi, procède, grâce à la *parrhêsia* socratique, à la découverte et à l'instauration de soi-même comme réalité ontologiquement distincte du corps. Et cette réalité ontologiquement distincte du corps, c'est ce qui est désigné très explicitement comme l'âme (la *psukhê*). Dans l'*Alcibiade*, Socrate interrogeait son interlocuteur ainsi : Tu viens d'admettre qu'il faut t'occuper de toi-même, mais que veut dire « s'occuper de soi-même » et quelle est cette chose dont il faut s'occuper ? Et là Socrate, procédant à un certain nombre de distinctions, montrait à Alcibiade qu'il devait s'occuper de cette *psukhê*. » (FOUCAULT [LCDV], p. 147).

⁶ FOUCAULT [LCDV], p. 148.

⁷ Et cette dualité restera comme « quelque chose d'important pour la philosophie occidentale. » (FOUCAULT [LCDV], p. 149).

la constitution du *bios*, de l'existence comme un objet esthétique : « le bios comme une œuvre belle. »¹

La manière d'être et de se conduire, l'aspect de son existence aux yeux des autres et aux siens propres, la trace qu'elle laissera deviennent préoccupation esthétique, « souci de beauté, d'éclat et de perfection, un travail continu et continûment renouvelé de mise en forme ».² Pour Foucault, le dire-vrai dans sa modalité éthique qu'est la *parrhèsia*, va transformer l'antique « principe d'une existence éclatante et mémorable (...) [:] L'art de l'existence et le discours vrai, la relation entre l'existence belle et la vraie vie, la vie dans la vérité, la vie pour la vérité, c'est un peu cela que je voulais essayer de ressaisir. L'émergence de la vraie vie dans le principe et la forme du dire-vrai (dire vrai aux autres, à soi-même, sur soi-même et dire vrai sur les autres), vraie vie et jeu du dire-vrai, c'est cela qui est le thème, le problème que j'aurais voulu étudier. »³

Foucault pose à la lecture des textes historiques que la vérité – spirituelle – est en tant que telle source de bien-être. Surtout, la vérité serait source de transfiguration et d'accomplissement du sujet lui-même.⁴ Mieux : « pour la spiritualité, jamais un acte de connaissance, en lui-même et par lui-même, ne pourrait parvenir à donner accès à la vérité s'il n'était préparé, accompagné, doublé, achevé par une certaine transformation du sujet, non pas de l'individu, mais du sujet lui-même dans son être de sujet. »⁵ A cela il oppose l'âge moderne où l'accès au vrai n'est plus qu'une question de connaissance⁶.

Dans cet accès spirituel à la vérité, l'on trouve une dimension cathartique de purification du sujet en vue d'accueillir la vérité. Mais Foucault souligne l'autre dimension, celle du « courage de la vérité » : « quel type de résolution, quel type de volonté, quel type non seulement de sacrifice mais de combat est-on capable d'affronter pour arriver à la vérité ? Cette lutte pour la vérité, c'est autre chose que la purification par laquelle on peut arriver à la vérité. »⁷ La curiosité, le combat, le courage, la résolution, l'endurance vont être autant de forme de cette dimension-là.

Ce sera la figure de la *parrhèsia* et son rôle dans le souci de soi, où l'on se doit la vérité et où l'autre qui nous guide, nous la dit aussi. Ce guide, nous l'avons vu, est un maître ou un ami. Pour Galien, il suffit qu'il s'agisse d'une personne « suffisamment âgé et de suffisamment bonne réputation » et capable de parrhêsia.⁸ Si nous avons noté avec Foucault que le souci de soi n'est pas une plongée

¹ FOUCAULT [LCDV], p. 149.

² FOUCAULT [LCDV], p. 150.

³ FOUCAULT [LCDV], pp. 150-151.

⁴ « La vérité, c'est ce qui illumine le sujet, la vérité, c'est ce qui lui donne la béatitude ; la vérité c'est ce qui lui donne la tranquillité de l'âme. Bref, il y a, dans la vérité et dans l'accès à la vérité, quelque chose qui accomplit le sujet lui-même, qui accomplit l'être même du sujet, ou qui le transfigure. » (FOUCAULT [HDS], p. 18).

⁵ FOUCAULT [HDS], p. 18.

⁶ « On est entré clans l'âge moderne (...) le jour où on a admis que ce qui donne accès à la vérité, les conditions selon lesquelles le sujet peut avoir accès à la vérité, c'est la connaissance, et la connaissance « seulement ». » (FOUCAULT [HDS], p. 19). « Confiscation du problème de la vraie vie dans l'institution religieuse. Annulation du problème de la vraie vie dans l'institution scientifique. Vous comprenez pourquoi la question de la vraie vie n'a pas cessé de s'exténuer, de s'atténuer, de s'éliminer, de s'éliminer dans la pensée occidentale. » (FOUCAULT [LCDV], p. 217).

⁷ FOUCAULT [LCDV], p. 117.

⁸ « Galien disait déjà : Quand on se passe du jugement des autres pour l'opinion qu'on a de soi-même, on tombe souvent. En revanche, dit Galien, se trompent rarement ceux qui s'en sont remis à d'autres pour ce qui est du constat de leur propre valeur. Et à partir de ce principe, Galien disait donc qu'il fallait bien entendu s'adresser à quelqu'un pour s'aider soi-même dans cette constitution de l'opinion qu'on a de soi-même et

réflexive mais une compréhension du monde, en revanche, « le parrésiasite ne révèle pas à son interlocuteur ce qui est. Il lui dévoile ou l'aide à reconnaître ce qu'il est. »¹

Et ce travail de *parrhêsia* n'est pas sans risque : « Pour qu'il y ait parrhêsia (...) il faut que le sujet, [en disant] cette vérité qu'il marque comme étant son opinion, sa pensée, sa croyance, prenne un certain risque, risque qui concerne la relation même qu'il a avec celui auquel il s'adresse. Pour qu'il y ait *parrhêsia*, il faut que, en disant la vérité, on ouvre, on instaure et on affronte le risque de blesser l'autre, de l'« irriter, de le mettre en colère et de susciter de sa part un certain nombre de conduites qui peuvent aller jusqu'à la plus extrême violence. »²

Cette prise de risque est constitutive de la *parrhêsia* et traduit là un geste libre qui lui donne sa dimension éthique.³ Par son énoncé et par l'acte d'énonciation lui-même, la *parrhêsia* a alors un effet « en retour » sur le parrésiasite lui-même⁴ car en disant la vérité, il s'y oblige lui-même.⁵ Ainsi, la *parrhêsia* est un jeu très sérieux qui se joue au moins à deux⁶.

Se maintient néanmoins une asymétrie, même si les deux interlocuteurs sont en risque⁷. L'on peut imaginer la mise en symétrie, au moins par la tenue par chacun des deux rôles, celui qui dit et celui qui l'entend, et Foucault en relate un exemple – qu'il considère unique – d'une école qui fonctionnait à la fois verticalement (le maître et ses élèves) et horizontalement (entre les élèves eux-mêmes).⁸ C'est pour lui l'opportunité de signaler le rôle de la bienveillance dans le processus de la *parrhêsia*.

dans l'établissement d'un rapport adéquat à soi. Nécessité de s'adresser à quelqu'un d'autre. Et quel devait être ce quelqu'un d'autre ? Là était un des éléments de surprise dans le texte : c'est que ce quelqu'un auquel on doit avoir recours, Galien, vous vous souvenez, ne le présentait pas comme un technicien – que ce soit un technicien de la médecine du corps ou un technicien de la médecine des âmes, que ce soit un médecin ou un philosophe. Non, il s'agissait selon le texte de Galien de s'adresser à un homme, pourvu qu'il soit suffisamment âgé et de suffisamment bonne réputation et, de plus, doté d'une certaine qualité. Et cette qualité c'était la parrhêsia, c'était le franc-parler. » (Michel FOUCAULT (1983) : *Le gouvernement de soi et des autres, Cours au Collège de France (1982-1983)*, Éditions de l'École des Hautes Etudes, Gallimard, Seuil, dorénavant [GS&A], p. 44).

¹ FOUCAULT [LCDV], p. 19.

² FOUCAULT [LCDV], p. 12. « En quelque sorte, le parrésiasite risque toujours de saper cette relation qui est la condition de possibilité de son discours. » (*ibid.*, p. 13). « Toujours il y a parrhêsia lorsque le dire-vrai se dit dans des conditions telles que le fait de dire la vérité, et le fait de l'avoir dite, va ou peut ou doit entraîner des conséquences coûteuses pour ceux qui ont dit la vérité. » (FOUCAULT [GS&A], p. 56).

³ « La parrhêsia, c'est le libre courage par lequel on se lie soi-même dans l'acte de dire vrai. Ou encore la parrhêsia, c'est l'éthique du dire-vrai, dans son acte risqué et libre. » (FOUCAULT [GS&A], p. 64).

⁴ FOUCAULT [GS&A], pp. 64-65.

⁵ « Le parrésiasite donne son opinion, il dit ce qu'il pense, il signe en quelque sorte lui-même la vérité qu'il énonce, il se lie à cette vérité, et il s'oblige, par conséquent, à elle et par elle. » (FOUCAULT [LCDV], p. 12).

⁶ « Le dire-vrai sur soi-même, et ceci dans la culture antique (donc bien avant le christianisme), a été une activité à plusieurs, une activité avec les autres, et plus précisément encore une activité avec un autre, une pratique à deux. » (FOUCAULT [LCDV], p. 7).

⁷ « La parrhêsia est donc, en deux mots, le courage de la vérité chez celui qui parle et prend le risque de dire, en dépit de tout, toute la vérité qu'il pense, mais c'est aussi le courage de l'interlocuteur qui accepte de recevoir comme vraie la vérité blessante qu'il entend. » (FOUCAULT [LCDV], p. 14).

⁸ C'est à partir de l'étude d'un fragment de Philodème : « Par le franc-parler (la parrhêsia) incitons, intensifions, animons en quelque sorte la bienveillance (eunoia) des élèves les uns pour les autres grâce au fait d'avoir parlé librement. Il me semble que dans ce texte il y a quelque chose d'important. Ce serait, si vous voulez, le basculement de la parrhêsia (du franc-parler). Vous le voyez, il est question d'un franc-parler par lequel on incite les élèves à ceci ou cela. Donc il s'agit bien du franc-parler, de la parrhêsia du maître qui doit

Quoi qu'il en soit, Foucault voit dans la *parrhèsia* une véritable structure politique.¹ Derrière en effet se dessine le gouvernement de soi et des autres et la gouvernementalité en tant que telle que nous avons déjà croisée. Fidèle néanmoins à son analyse du pouvoir, et du jeu de la vérité qui lui est associé dans l'histoire, pour lui, « il n'y a pas d'exercice du pouvoir sans quelque chose comme une aléthurgie »² L'*aléthurgie* est pour Foucault la manifestation de la vérité au travers des procédés par lesquels on met à jour ce qui est posé comme vrai dans une société donnée. La *parrhèsia* est alors « une parole d'au-dessus, d'au-dessus du statut de citoyen, différente de l'exercice pur et simple du pouvoir. C'est une parole qui exercera le pouvoir dans le cadre de la cité, mais bien sûr dans des conditions non tyranniques, c'est-à-dire en laissant la liberté des autres paroles »³

Une bonne démocratie est alors « telle que si le droit de parler est donné à chacun, le jeu doit être ouvert de telle sorte que certains puissent se détacher et prendre un ascendant. » Ce qui n'est pas possible dans une tyrannie ni dans une démocratie où règne la tyrannie de la majorité.⁴ D'une façon générale, Foucault pense que le dire-vrai n'est pas bien accepté en démocratie, car il implique une « différenciation éthique » entre les individus⁵.

Cette dimension politique ne retire en rien la dimension que Foucault nomme « psychagogique »⁶, où il s'agit de « mener et de guider l'âme des individus. »⁷ A la croisée de ces deux dimensions se trouve l'idée du pilotage, au cœur de la gouvernementalité⁸. Le pilotage va avec « un même type de savoir » nous dit Foucault, « un même type d'activité », « un même type de connaissance conjecturale. »⁹ L'analyse du pouvoir doit alors se référer « à une éthique du sujet défini par le rapport de soi à soi. (...) relations de pouvoir-gouvernementalité-gouvernement de soi et des autres-rapport de soi à soi, tout ceci constitue une chaîne, une trame, et (...) c'est là, autour de ces

agir sur les disciples, les inciter à quelque chose : « intensifier » quelque chose. Mais intensifier et animer quoi ? La bienveillance des élèves les uns pour les autres grâce au fait d'avoir parlé librement. C'est-à-dire : grâce au fait que les élèves auront eux-mêmes parlé librement, et qu'ainsi une bienveillance réciproque, des uns pour les autres, se trouvera assurée et accrue. Il y a donc, dans ce texte, le signe d'un passage de la *parrhèsia* du maître à la *parrhèsia* des élèves eux-mêmes. La pratique de la libre parole de la part du maître doit être telle qu'elle serve d'incitation, de support et d'occasion aux élèves qui vont avoir, eux aussi, la possibilité, le droit, l'obligation de parler librement. Parole libre des élèves qui va accroître entre eux l'eunoia (la bienveillance) ou encore l'amitié. » (FOUCAULT [HDS], p. 372).

¹ « C'est cela la *parrhèsia* : une structure politique. » (FOUCAULT [GS&A], p. 69).

² Michel FOUCAULT (1980) : *Du Gouvernement des vivants*, Cours au Collège de France (1979-1980), Paris, Éditions de l'École des Hautes Etudes, Gallimard, Seuil, dorénavant [DGV], p.8.

³ FOUCAULT [GS&A], p. 98.

⁴ FOUCAULT [GS&A], p. 164.

⁵ FOUCAULT [LCDV], 57.

⁶ « Si on appelle « pédagogique », donc, ce rapport qui consiste à doter un sujet quelconque d'une série d'aptitudes définies à l'avance, on peut, je crois, appeler « psychagogique » la transmission d'une vérité qui n'a pas pour fonction de doter un sujet quelconque d'aptitudes, etc., mais qui a pour fonction de modifier le mode d'être de ce sujet auquel on s'adresse. » (FOUCAULT [HDS], p. 389).

⁷ FOUCAULT [GS&A], p. 178.

⁸ « L'idée du pilotage comme art, comme technique à la fois théorique et pratique, nécessaire à l'existence, c'est une idée qui est, je crois, importante (...), dans la mesure où vous voyez au moins trois types de techniques qui sont très régulièrement référés à ce modèle du pilotage : premièrement, la médecine ; deuxièmement, le gouvernement politique ; troisièmement, la direction et le gouvernement de soi-même ». » (FOUCAULT [HDS], p. 239).

⁹ FOUCAULT [HDS], p. 239.

notions, que l'on doit pouvoir, je pense, articuler la question de la politique et la question de l'éthique. »¹

En particulier la *parrhêsia* vise l'autonomie : « Le but final de la *parrhêsia*, ce n'est pas de maintenir celui auquel on s'adresse dans la dépendance de celui qui parle, ce qui est le cas de la flatterie. L'objectif de la *parrhêsia*, c'est de faire en sorte que celui auquel on s'adresse se trouve, à un moment donné, dans une situation telle qu'il n'a plus besoin du discours de l'autre. Et comment, et pourquoi n'a-t-il plus besoin du discours de l'autre ? précisément, parce que le discours de l'autre a été vrai. C'est dans la mesure où l'autre a donné, transmis à celui auquel il s'adressait un discours vrai que celui-ci peut alors, intériorisant ce discours vrai, le subjectivant, se passer de ce rapport à l'autre. La vérité, qui passe de l'un à l'autre dans la *parrhêsia*, scelle, assure, garantit l'autonomie de l'autre, de celui qui a reçu la parole par rapport à celui qui l'a prononcée. »² Et cette visée de l'autonomie, elle se fait dans un contexte de générosité de l'un à l'autre³.

Deux exemples historiques peuvent encore nous aider dans notre propre réflexion : la *paraskeuê* et le cynisme. La *paraskeuê* est une sorte d'équipement que l'on obtient par l'entraînement – l'ascèse – et qui permet de se doter de « réponses toutes faites » aux aléas de la vie : « cet équipement (...) dont on doit se doter et qui permet de répondre aussitôt qu'il le faut, et avec les moyens à la fois les plus simples et les plus efficaces, est constitué par des logoi (des discours). Et là, il faut faire bien attention. Par logoi il ne suffit pas d'entendre simplement un équipement de propositions, de principes, d'axiomes, etc, qui sont vrais. Il faut entendre des discours en tant que ce sont des énoncés matériellement existants. Le bon athlète, qui a la *paraskeuê* suffisante, ce n'est pas simplement celui qui sait telle ou telle chose concernant l'ordre général de la nature ou les préceptes particuliers correspondant à telle ou telle circonstance, c'est celui qui a – je dis : « dans la tête » pour l'instant, il faudra revenir de plus près sur ce sujet, fiché en lui, implanté en lui (ce sont des phrases de Sénèque (...)), qui a quoi ? Eh bien : des phrases effectivement prononcées, des

¹ FOUCAULT [HDS], p. 242. « Que vous preniez par exemple Stimer, Schopenhauer, Nietzsche, le dandysme, Baudelaire, l'anarchie, la pensée anarchiste, etc., vous avez là toute une série de tentatives tout à fait différentes les unes des autres bien sûr, mais qui, je crois, sont toutes plus ou moins polarisées par la question : est-ce qu'il est possible de constituer, reconstituer une esthétique et une éthique du soi ? A quel prix, dans quelles conditions ? ou est-ce que l'éthique et l'esthétique du soi ne doivent pas, finalement, s'inverser dans le refus systématique du soi (comme chez Schopenhauer) ? » (*ibid.*, p. 241).

² FOUCAULT [HDS], pp. 362-363. A noter que si la flatterie « est vraiment l'ennemie », elle n'exclue pas totalement la rhétorique (puisque'il peut s'agir de convaincre). « Philodème dit ceci très exactement : « L'homme sage et philosophe applique le franc-parler (la *parrhêsia*) en ceci qu'il raisonne en conjecturant par des arguments plausibles et sans rigidité. » Or, vous savez que c'est une vieille opposition, traditionnelle au moins depuis Aristote, [entre] deux sortes d'art : les arts de conjecture et les arts de méthode. L'art conjectural, c'est un art qui précisément procède par des arguments qui sont simplement vraisemblables et plausibles ; et par conséquent ceci ouvre la possibilité, pour celui qui les utilise, de ne pas suivre une règle, et une règle unique, mais d'essayer d'atteindre cette vérité vraisemblable par toute une série d'arguments que l'on juxtapose sans qu'il y ait nécessité d'un ordre nécessaire et unique ; alors que tout ce qui est art méthodique (*methodikos*) implique, premièrement, qu'on arrive, comme résultat, à une vérité certaine et bien établie, mais au prix d'un cheminement, par une voie qui ne peut être qu'une voie unique. Donc on peut supposer que l'usage de ce mot de *stokhozomenos* (du verbe conjecturer) semble se rapporter à l'existence d'un art, ou à l'opposition entre l'art conjectural et l'art méthodique ». Cet art conjectural en tout cas repose, d'après le texte de Philodème, sur la prise en considération de quoi ? Eh bien, précisément du *kairos*, de la circonstance ». Là encore, la fidélité à la leçon aristotélicienne apparaît. Pour Aristote aussi, un art conjectural repose sur la prise en considération du *kairos*. » (FOUCAULT [HDS], p. 371).

³ « L'exercice de la *parrhêsia* doit être essentiellement commandé par la générosité. La générosité à l'égard de l'autre est au cœur même de l'obligation morale de la *parrhêsia*. » (FOUCAULT [HDS], p. 369).

phrases qu'il a effectivement entendues ou lues, des phrases qu'il s'est incrustées lui-même dans l'esprit, en les répétant, les répétant dans sa mémoire par des exercices quotidiens, en les écrivant, les écrivant pour lui dans des notes comme celles par exemple que Marc Aurèle prenait ; vous savez que, dans les textes de Marc Aurèle, il est très difficile de savoir ce qui est de lui et ce qui est citation d'autre chose. Peu importe. Le problème, c'est que l'athlète est celui qui se dote donc de phrases effectivement entendues ou lues, par lui effectivement remémorées, reprononcées, écrites et réécrites. »¹ Ce sont des propositions « vraies » donnant des règles de comportement totalement intégrées par et dans le sujet².

L'ascèse chez les Grecs ou chez les Romains (*askêsis*) vise « la constitution d'un rapport de soi à soi plein et indépendant », au travers d'une *paraskeuê* comprise comme un ensemble de discours « vrais » susceptibles de constituer « la matrice des comportements raisonnables. La *paraskeuê*, c'est la structure de transformation permanente des discours vrais, bien ancrés dans le sujet, en principes de comportement moralement recevables. La *paraskeuê* encore, c'est l'élément de transformation du *logos* en *êthos*. Et l'*askêsis* peut alors se définir : l'*askêsis* sera l'ensemble, la succession réglée, calculée des procédures qui sont susceptibles pour un individu de former, de fixer définitivement, de réactiver périodiquement, et de renforcer si besoin est, cette *paraskeuê*. L'*askêsis*, c'est ce qui permet que le dire-vrai – dire-vrai adressé au sujet, dire-vrai que le sujet s'adresse aussi à lui-même, se constitue comme manière d'être du sujet. L'*askêsis* fait du dire-vrai un mode d'être du sujet. »³

Comme le souligne Foucault, « le fond de la *parrhêsia*, c'est je crois cette adéquation entre le sujet qui parle et qui dit la vérité, et le sujet qui se conduit, qui se conduit comme le veut cette vérité. Beaucoup plus encore que la nécessité de s'adapter tactiquement à l'autre. Il me semble que ce qui caractérise la *parrhêsia*, la *libertas*, c'est cette adéquation du sujet qui parle, ou encore du sujet de l'énonciation, avec le sujet de la conduite. C'est cette adéquation qui donne le droit et la possibilité de parler hors des formes requises et traditionnelles, de parler indépendamment des ressources de la rhétorique, qu'on peut utiliser, si besoin est, pour faciliter la réception de ce qu'on dit. »⁴ Cette sincérité par la cohérence entre le dire et le faire⁵, sur laquelle nous travaillons, trouve alors sa

¹ FOUCAULT [HDS], p. 308.

² « Ce sont des propositions, propositions qui, comme le mot même de *logos* l'indique, sont fondées en raison. Fondées en raison – c'est-à-dire à la fois qu'elles sont raisonnables, qu'elles sont vraies et qu'elles constituent des principes acceptables de comportement. » (FOUCAULT [HDS], p. 309). « Lorsqu'une circonstance se présente, qu'un événement se produit qui met en danger le sujet, la maîtrise du sujet, il faut que ce *logos* puisse répondre dès qu'on le lui demande et qu'il puisse faire entendre sa voix, annonçant en quelque sorte au sujet qu'il est là, qu'il lui porte secours. Et c'est précisément dans l'énoncé, dans la réactualisation de ce *logos*, dans cette voix qui se fait entendre et qui promet le secours, que [réside] le secours lui-même. Que le *logos* parle, au moment où l'événement se produit, que le *logos*, qui constitue la *paraskeuê*, se formule pour annoncer son secours : et le secours est déjà là qui nous dit ce qu'il faut faire, ou plutôt : qui nous fait effectivement faire ce que nous devons faire. » (*ibid.*, p. 310).

³ « à cette époque, dans cette période-là, sous cette forme de culture, ce qui permet au dire vrai de devenir mode d'être du sujet, nous sommes très loin forcément d'une *askêsis* telle qu'on la verra se déployer dans le christianisme, dès lors que le dire-vrai sera essentiellement défini à partir d'une Révélation, d'un Texte et d'un rapport qui sera un rapport de foi, et que l'ascèse, de son côté, sera un sacrifice » (FOUCAULT [HDS], p. 312).

⁴ FOUCAULT [HDS], p. 388.

⁵ « Le sujet qui parle s'engage. Au moment même où il dit « je dis la vérité », il s'engage à faire ce qu'il dit, et à être sujet d'une conduite qui est une conduite obéissant point par point à la vérité qu'il formule. » (FOUCAULT [HDS], p. 389). « Dans la philosophie gréco-romaine au contraire [de la structure de l'aveu dans la spiritualité chrétienne], celui qui doit être présent lui-même dans le discours vrai, c'est celui qui dirige. Et il doit être

forme dans le deuxième exemple historique que nous retenons et auquel Foucault consacre de nombreuses pages : les cyniques.

Foucault s'intéresse d'abord au cynisme dans sa « forme ancienne »¹, car « à travers ces textes, on peut voir que le cynique est constamment caractérisé comme l'homme de la parrêsia, l'homme du dire-vrai. »² Le cynique réduit sa vie au minimum, non par ascèse chrétienne, mais en vue de la liberté (« la terre seule et le ciel, et un vieux manteau. Et qu'est-ce qui me manque ? Ne suis-je pas sans chagrin et sans crainte, ne suis-je pas libre ? »)³ Surtout « il fait de la forme de l'existence une condition essentielle pour le dire-vrai. Il fait de la forme de l'existence la pratique réductrice qui va laisser place au dire-vrai. Il fait enfin de la forme de l'existence une façon de rendre visible, dans les gestes, dans les corps, dans la manière de s'habiller, dans la manière de se conduire et de vivre, la vérité elle-même. En somme, le cynisme fait de la vie, de l'existence, du bios, ce qu'on pourrait appeler une aléthurgie, une manifestation de la vérité. »⁴

Il n'y a pas là de doctrine, ni de transmission d'un savoir par le *logos*. Non, la transmission se fait directement par le *bios*, au travers « surtout de modèles, de récits, d'anecdotes, d'exemples »⁵. Pour Foucault, ce sont des « témoins de la vérité », figure que l'on retrouve « tout au long de l'histoire de l'Occident, à travers différents profils. »⁶ : « Dostoïevski bien sûr serait à étudier, et, avec Dostoïevski, le nihilisme russe ; et après le nihilisme russe, l'anarchisme européen et américain ; et également le problème du terrorisme et la manière dont l'anarchisme et le terrorisme, comme pratique de la vie jusqu'à la mort pour la vérité (la bombe qui tue même celui qui la pose), apparaissent comme une sorte de passage à la limite, passage dramatique ou délirant, de ce courage pour la vérité qui avait été posé par les Grecs et la philosophie grecque comme un des principes fondamentaux de la vie de vérité. Aller à la vérité, manifester la vérité, faire éclater la vérité jusqu'à y perdre la vie ou faire couler le sang des autres, c'est bien quelque chose dont on retrouve la longue filiation à travers la pensée européenne. »⁷ Foucault retrouve ainsi au cœur de la culture occidentale, « la difficulté à définir le lien entre le souci de la vérité et l'esthétique de l'existence »⁸, qui alterne entre cynisme et scepticisme et les croise dans le nihilisme : comment vivre lorsque rien n'est vrai ? Mais c'est bien le « scandale cynique » qui l'intéresse, au-delà du risque pris dans la *parrhêsia*, le risque d'exposer sa vie, dans tous les sens du terme, précise-t-il. Il y a dans cette exposition une exacerbation du « me voici » arendtien. Il y a une militance dans cette

présent non pas sous la forme de la référence de l'énoncé (il n'a pas à parler de lui-même) ; il est présent non pas comme celui qui dit : « Voilà ce que je suis », il est présent dans une coïncidence entre le sujet de l'énonciation et le sujet de ses propres actes. « Cette vérité que je te dis, tu la vois en moi. » Voilà. » (*ibid.*, p. 391).

¹ « tel qu'il peut être attesté dans les textes de la période hellénistique et romaine, c'est-à-dire [chez] Diogène Laërce, [chez] Dion Chrysostome, jusqu'à un certain point [chez] Epictète, et également dans ces textes satyriques ou critiques écrits par Lucien à la fin du II^e siècle ou par l'empereur Julien dans sa polémique contre les cyniques. » (FOUCAULT [LCDV], p. 153).

² FOUCAULT [LCDV], p. 153.

³ FOUCAULT [LCDV], p. 159.

⁴ FOUCAULT [LCDV], p. 159.

⁵ FOUCAULT [LCDV], p. 193.

⁶ FOUCAULT [LCDV], p. 160.

⁷ FOUCAULT [LCDV], pp. 170-171.

⁸ FOUCAULT [LCDV], p. 175.

exposition, qui prétend changer le monde en visant à brutaliser les autres dans leurs conventions pour espérer les convertir.¹

La vie souveraine trouve chez les cyniques la quintessence de la propriété de soi et de la liberté, mais elle est surtout une clef dans un monde trop fermé, une brèche chaque fois réouverte dans le mur institué, une source de nouveau. Foucault fait le lien avec le radicalement nouveau dans l'art² mais s'arrête surtout sur l'idée d'altérité dans cette tentative de changer le monde : « je vis de façon autre, et par l'altérité même de ma vie, je vous montre que ce que vous cherchez est ailleurs que là où vous le cherchez, que la route que vous prenez est une route autre par rapport à celle que vous devriez prendre. Et la vraie vie – à la fois forme d'existence, manifestation de soi, plastique de la vérité, mais aussi entreprise de démonstration, conviction, persuasion à travers le discours – a pour fonction de montrer que, tout en étant autre, ce sont les autres qui sont dans l'altérité, dans l'erreur, là où il ne faut pas. Et la tâche de la véridiction cynique, c'est donc de rappeler tous les hommes qui ne mènent pas la vie cynique à cette forme d'existence qui sera la véritable existence. Non pas l'autre, qui se trompe de route, mais la même, celle qui est fidèle à la vérité. »³

Avec *le souci de soi* de Foucault se dévoile donc une profusion d'idées. Reprenons celles qui peuvent aider notre propre questionnement. En premier lieu, il y a l'idée d'une vie belle, que nous avons déjà relevée dans la *Première partie* ; ensuite, celle de l'intervention, au risque de la brutalité, dans la vie des autres pour les aider à rendre leur vie belle ; après, nous avons l'idée du discours de vérité, et le lien qu'il fait entre le beau et le vrai, non comme qualificatif d'objets, mais comme vérité de son rapport à la vie, celles des autres comme la sienne, et comme beauté par le seul fait d'exposer sa vie en vérité ; cette idée est notamment à rapprocher du bien comme autoposition de soi du perfectionnisme – simplement, comme espéré, nous avons avec Foucault une plus claire articulation du rapport à l'autre dans cette mise en avant de sa vie comme éthique, avec également, ce qui renforce notre propre intérêt, un lien explicite avec une esthétique.

¹ « Ce serait l'idée d'une militance en quelque sorte en milieu ouvert, c'est-à-dire une militance qui s'adresse absolument à tout le monde, une militance qui n'exige justement pas une éducation (une paideia), mais qui a recours à un certain nombre de moyens violents et drastiques, non pas tellement pour former les gens et leur apprendre, que pour les secouer et les convertir, les convertir brusquement. C'est une militance en milieu ouvert, en ce sens qu'elle prétend s'attaquer non pas simplement à tel ou tel vice ou défaut ou opinion que pourrait avoir tel ou tel individu, mais également aux conventions, aux lois, aux institutions qui, elles-mêmes, reposent sur les vices, les défauts, les faiblesses, les opinions que le genre humain partage en général. C'est donc une militance qui prétend changer le monde (...) » (FOUCAULT [LCDV], p. 262).

² « L'art moderne, anti-platonicien et anti-aristotélicien : réduction, mise à nu de l'élémentaire de l'existence, refus, rejet perpétuel de toute forme déjà acquise. Cet art moderne, sous ces deux aspects, a une fonction que l'on pourrait dire essentiellement anti-culturelle. Il y a à opposer, au consensus de la culture, le courage de l'art dans sa vérité barbare. L'art moderne, c'est le cynisme dans la culture, c'est le cynisme de la culture retournée contre elle-même. » (FOUCAULT [LCDV], p. 174).

³ « Et par là-même, Epictète se réfère à une forme de vie qui ne serait pas simplement une réforme des individus, mais qui serait une réforme d'un monde tout entier. Il ne faut pas comprendre, en effet, que le cynique s'adresse à une poignée d'individus pour les convaincre qu'il faudrait mener une vie différente de celle qu'ils mènent. Le cynique s'adresse à tous les hommes. A tous ces hommes, il montre qu'ils mènent une vie autre que celle qu'ils devraient mener. Et par là-même, c'est tout un autre monde qui doit émerger, qui doit être en tout cas à l'horizon, qui doit constituer l'objectif de cette pratique cynique. » (FOUCAULT [LCDV], p. 288). « Mais ce sur quoi je voudrais insister pour finir c'est ceci : il n'y a pas d'instauration de la vérité sans une position essentielle de l'altérité ; la vérité, ce n'est jamais le même ; il ne peut y avoir de vérité que dans la forme de l'autre monde et de la vie autre. » (*ibid.*, p. 311).

Il nous faut maintenant aller encore un pas plus loin et comprendre comment, sans forcément viser le cynisme, il est possible de conduire sa vie et d'intervenir dans celles des autres, avec le souci de la vie belle, et, derrière, celle de leur autonomie.

Le gouvernement de soi et des autres.

Le gouvernement de soi est un gouvernement des autres.

Foucault parle du gouvernement des autres tant au niveau de la communauté – la gouvernementalité – qu'au niveau du rôle de l'ami ou du maître comme guide dans la pratique du souci de soi. Nous partageons cette volonté de maintenir aux différents niveaux (l'ami, le proche, le chacun) le même outil d'analyse. En revanche, Foucault porte un jugement négatif sur la gouvernementalité, et pas seulement parce qu'il y serait question de pouvoir¹. C'est la définition même qui l'incite, du fait de sa propre idéologie, d'être par principe négatif sur l'exercice du gouvernement des autres au niveau de la communauté². Dans sa définition en effet, la gouvernementalité, c'est en particulier, nous l'avons déjà cité, « les institutions, les procédures, analyses et réflexions, les calculs et les tactiques qui permettent d'exercer cette forme bien spécifique, quoique très complexe, de pouvoir qui a pour cible principale la population, pour forme majeure de savoir l'économie politique, pour instrument technique essentiel les dispositifs de sécurité. »³ Certes, c'est la gouvernementalité telle qu'elle s'exerce depuis quelques siècles dans l'Occident libéral. Pour notre part néanmoins, le concept est pertinent indépendamment des idéologies, et peut s'appliquer aux différents niveaux des relations humaines à condition d'en changer quelques paramètres. Pour cela, il faut *une autre* forme majeure de savoir que l'économie politique, *d'autres* instruments techniques que des dispositifs de sécurité et surtout *l'élargissement* de l'idée implicite à ce que Foucault nomme économie politique : l'utilitarisme. La mécanique de la gouvernementalité n'a aucune raison d'être aussi aliénante qu'elle ne l'est aujourd'hui, aussi focalisée sur un chiffrage monétaire des valeurs, aussi méprisant sur le niveau de rationalité des individus, aussi peu inventive (là les progrès sont rapides et considérables – hélas, peut-être) dans la prévision de l'intelligence de ces derniers, de leur sensibilité, et dans les moyens de les

¹ « il n'y aurait pas des relations de production, plus, à côté, au-dessus, venant après coup pour les modifier, perturber, rendre plus consistantes, plus cohérentes, plus stables, des mécanismes de pouvoir. Il n'y aurait pas, par exemple, des relations de type familial, avec en plus des mécanismes de pouvoir, il n'y aurait pas des relations sexuelles avec en plus, à côté, au-dessus, des mécanismes de pouvoir. Les mécanismes de pouvoir font partie intrinsèque de toutes ces relations, ils en sont circulairement l'effet et la cause, même si, bien sûr, entre les différents mécanismes de pouvoir que l'on peut trouver dans les relations de production, relations familiales, relations sexuelles, il est possible de trouver des coordinations latérales, des subordinations hiérarchiques, des isomorphismes, des identités ou analogies techniques, des effets d'entraînement qui permettent de parcourir d'une façon à la fois logique, cohérente et valable l'ensemble de ces mécanismes de pouvoir et de les ressaisir dans ce qu'ils peuvent avoir de spécifique à un moment donné, pendant une période donnée, dans un champ donné. » (FOUCAULT [STP], p. 4).

² Ce qui va l'inciter à définir et étudier les *contre-conduites* (il préfère éviter le terme dissidence, très connoté à l'époque où il écrit (En décembre 1973, la version russe de *L'Archipel du Goulag* de Soljenitsyne paraît à Paris) : « Et après tout, qui aujourd'hui ne fait pas sa théorie de la dissidence ? Abandonnons donc ce mot et ce que je vous proposerai, c'est le mot, mal construit sans doute, de « contre-conduite » – ce dernier mot n'ayant pour avantage que de permettre de se référer au sens actif du mot « conduite » –, contre-conduite au sens de lutte contre les procédés mis en œuvre pour conduire les autres ». (FOUCAULT [STP], p. 205).

³ FOUCAULT [STP], p. 111.

instrumenter. Bref, la gouvernementalité *n'est pas* le néolibéralisme ; pour le moins, c'est l'hypothèse que nous faisons¹.

La question qui malgré tout demeure, surtout si nous épurons le concept de gouvernementalité de son contenu néolibéral, est celle de l'instrumentation des autres. Comme nous l'avons dit à propos d'Emerson, nous refusons l'idée qu'on pourrait *ne pas calculer* (sauf à renoncer à toute narration). Voilà un point central de tout notre travail. Si nous sommes concepteurs de mondes, il nous faut bien l'assumer et, dès lors, faire au mieux. Une *éthique de la sincérité*, avons-nous déjà plusieurs fois indiqué, serait essentielle à cette fin. Elle recouvre l'exigence d'attention à ce qu'on dit et ce qu'on veut dire, comme le perfectionnisme d'Emerson le réclame, mais va au-delà, puisqu'elle nécessite d'en considérer les conséquences au sens le plus pragmatiste qui soit, dans l'usage réfléchi de notre imagination.

Ainsi, le gouvernement de soi serait d'emblée un gouvernement des autres. Celui-ci relève de l'action au sein de la communauté – nous y revenons dans les prochains chapitres – et de l'éthique dans nos relations avec les autres. Si le souci de soi est souci de construire *une belle histoire*, notre souci des autres est de favoriser leur capacité à se construire également une belle histoire. Il s'agit d'aider à accroître la capacité qu'on les autres *d'initier des cours d'histoire ambitieux dans le respect d'une cohérence avec ce que nous pensons être la vérité sous-jacente*. Il s'agit de les *rendre puissants, beaux et libres*. Il s'agit de les rendre *autonomes*.

Apprendre ensemble, nous l'étudierons au prochain chapitre, réclame cette autonomie des autres. Celle-ci est déjà requise par le simple souci d'être qui est le nôtre, d'exister dirait Heidegger. Seul un être autonome peut répondre par son regard, par ses paroles, par sa propre histoire, à ma demande de reconnaissance associée au « me voici ! ».

Le prix à payer est l'instrumentalisation implicite au gouvernement des autres, qui semble par essence dénier toute autonomie à l'autre. Ce sont les questions que nous avons abordées dans les chapitres autour de la *pensée du miroitement* : comment retrouver une spontanéité dans un jeu qui relève de la manipulation ? Pour nous, l'intelligence de l'autre réclame le spéculaire, et, d'une certaine façon, la spécularité est la forme ultime de l'intelligence.

Même lorsqu'il s'agit de transmettre, intégrer le critère de l'autre (ou ce que l'on en imagine) à son propre critère (ou ce que l'on en imagine), est essentiel. Dès lors il y a une prise de risque, qu'il faut arbitrer en fonction du contexte. Sur le plan moral, l'impératif catégorique qui refuse l'instrumentalisation ne peut, selon nous, s'appliquer.

¹ D'ailleurs, Foucault en propose déjà des alternatives, lorsqu'il déploie le modèle pastoral et le modèle pastoral chrétien et indique qu'il est à l'origine de l'Etat moderne : « Le pastorat ne coïncide ni avec une politique, ni avec une pédagogie, ni avec une rhétorique. C'est quelque chose d'entièrement différent. C'est un art de gouverner les hommes – et c'est, je crois, de ce côté-là qu'il faut chercher l'origine, le point de formation, de cristallisation, le point embryonnaire de cette gouvernementalité dont l'entrée en politique marque, fin XVI, XVII-XVIIIe siècles, le seuil de l'Etat moderne. L'Etat moderne naît, je crois, lorsque la gouvernementalité est effectivement devenue une pratique politique calculée et réfléchie. » (FOUCAULT [STP], p. 169). « je crois qu'il faut bien remarquer ceci : c'est que, au cours du XVIe siècle, on n'assiste pas à une disparition du pastorat. On n'assiste même pas au transfert massif et global des fonctions pastorales de l'Eglise vers l'Etat. » (*ibid.*, p. 235). Or les « critères » du pastorat sont bien loin de ceux du néolibéralisme. Nous y reviendrons dans les prochains chapitres.

Rendre

L'on donne sa vie, son temps, son corps à la science, son âme au Diable. L'on donne à voir, l'on donne à prendre. L'on donne à penser. L'on donne la vie. Mais qu'en est-il de *rendre* ?

Le TLF propose trois grandes définitions, selon la syntaxe : I. Rendre qqn/qqc à. A. (Re)donner ce qui est dû ou attendu. B. Redonner (ce qui a été perdu, altéré). C. Rendre qqn à qqc. [Qqc. désigne un état antérieur] Faire passer. II. Rendre qqc. A. [Qqc. désigne ce qui ne peut pas être gardé]. B. Rendre qqc. [Qqc. désigne l'objet d'une opération intellectuelle, artistique, un concept, un affect]. C. Rendre qqc. [Qqc. désigne un gain, un produit attendu]. III. Rendre qqn/qqc. + attribut du compl. Faire devenir. A. [Le compl. désigne un animé, gén. une pers.] B. [Le compl. désigne un inanimé]. SYNT. Rendre qqn amoureux, attentif, fou, furieux, heureux, irritable, jaloux, malade, malheureux, meilleur, odieux, pensif, responsable, sensible, triste ; rendre père ; rendre qqc. difficile, durable, facile, familial, habitable, impossible, impropre, intéressant, intelligible, inutile, invisible, manifeste, possible, utile ; rendre une œuvre accessible, une position difficile, la lecture agréable, la société meilleure, la terre fertile.

La définition I suggère que ce qui est rendu serait dû, attendu, ou qui aurait été perdu, altéré, en référence à un état antérieur. S'il y a dans la définition II quelque chose qui appelle à la nécessité de ne pas garder pour soi, comme une injonction physique et vomitive, il y a également l'idée d'une conception, d'une configuration et d'une valeur ainsi créée. La définition III est celle qui renvoie directement à notre usage : *faire devenir*.

L'idée de *rendre* dans l'éthique du temps d'Abel met également en jeu cette déconnexion, même minimale, entre ce qui est pris ou a été donné et ce qui est rendu, laissant dans cet espace la possibilité d'une différence qui *in fine* nous constitue et qui révèle par notre constitution ce que nous sommes.

Ouvrir les possibles

Dans l'ambition de ce cours d'histoire que l'autre initie, il y a la beauté et il y a le nouveau. Se retrouve là l'arbitrage à conduire entre le beau et le sublime. Cet arbitrage est celui des deux modalités de notre rapport au temps : sa configuration au travers des histoires et sa suspension dans le temps mort. Le sublime est une prise de risque, celle du radicalement nouveau. Il semble néanmoins que ces deux modalités, sur un certain plan pour le moins, ne constituent pas une rupture mais un passage à la limite. L'émergence d'une histoire chevaleresque relève, par sa poésie et son extrémisme, de la catégorie du sublime, tandis que par sa dimension archétypale de belle histoire elle renvoie à l'adéquation à une vérité sous-jacente prédéfinie.

La prise de risque est dans ce qui est retenu comme vérité sous-jacente. Rendre beau quelque chose qui s'avèrera laid n'est sans doute pas l'impératif que nous cherchons. Il y a donc une limite à l'histoire qu'on se raconte et qu'on souhaite que les autres se racontent. Cette limite est celle des plausibles que nous imaginons. Là encore, l'intelligence ne peut pas être mise de côté sous prétexte de pensée calculante. Il est essentiel d'élargir les plausibles, et pour cela concrètement d'intervenir dans le cours d'histoire des autres mais également d'aider à ce que l'imagination des autres s'ouvrent éventuellement à des plausibles qu'ils n'auraient pas imaginés, dès lors que l'on retient dans la définition de plausible la réalisabilité de la variation imaginative. *Justesse, sensibilité et fidélité* viennent compléter le souhait de rendre *beau, libre, puissant*.

Cette ouverture des possibles est une injonction à la fréquentation des confins. Dans l'expérience concrète qui sera la nôtre dans une rencontre avec des autres qui sont loin de nous – au sens de la mesure des histoires qui nous constituent – il y a cet enrichissement lié à l'apport de nouvelles histoires, inouïes, et susceptibles de reconfigurer et d'élargir notre base de connaissance bien sédimentée. Aller dans les confins est sans doute le meilleur chemin pour renouveler notre

puissance et renouveler celles de nos rencontres. La symétrie de la rencontre fait de cet effort réalisé en vue de se décentrer et de se renouveler une ouverture humble de notre propre monde aux autres. L'on ne colonise pas les confins, l'on s'y perd parfois, l'on y est accueilli espère-t-on.

Le proche et le lointain. Le début de l'institution

Ainsi le proche et le lointain doivent rester des catégories fluides, ouvertes, permettant le renouvellement endogène de nos plausibles et augmentant collectivement la puissance de tous. Cette volonté de puissance n'a rien à voir avec un quelconque pouvoir des uns sur les autres, elle est l'élargissement des plausibles et la capacité pressentie à choisir un chemin ambitieux.

Néanmoins, notre intervention visant à rendre beau, libre et puissant relève d'abord de nos rencontres et donc plutôt des proches. Certes, les conséquences de nos actes concernent l'ensemble de la communauté sans que nous n'en imaginions toujours – ni puissions le faire – l'étendue. L'institution, au sens du dévoilement de l'institué, doit pouvoir intégrer au sein de la communauté cet impératif.

Cet impératif n'est pas qu'une stratégie solitaire que la raison nous enjoindrait de suivre parce qu'elle est universalisable. Elle semble d'emblée une stratégie collective, car nous appartenons à un monde qui nous apparaît comme déjà institué. Dans le chapitre suivant, il faudra préciser ce que peut être une stratégie collective. Croire que notre humanité vise ensemble à son émancipation relève selon nous de l'idéologie. D'une certaine façon, à ce stade, nous n'avons pas besoin de cette idée pour qu'il soit question d'écologie politique : notre place dans le système, quel que soit le poids que notre humilité et notre réalisme lui donnent face aux étoiles qui nous entourent, met dans chacun de nos actes en jeu l'ensemble du système, et la responsabilité qui nous incombe n'est pas une morale surajoutée, mais la raison même. Et cette logique individuelle fait la part belle aux autres. Partager l'intuition qu'il puisse s'agir d'une stratégie collective, d'un projet collectif consiste peut-être seulement à rendre cette nécessité rationnelle connaissance commune au travers d'une forme d'institution qui, vivante, laisse toujours ouverts les possibles.

Les institutions doivent néanmoins servir également à diversifier le risque du nouveau. Elles doivent certes servir de support à l'élargissement des possibles mais également assurer une protection à la prise de risque, à l'ambition de chacun. Pour cela, et nous le retrouverons au plan individuel, rendre beau, libre et puissant réclame une forme d'inconditionnalité de notre geste et la promesse que cette inconditionnalité perdurera. Voilà pourquoi nos histoires partagées au présent d'universalisation doivent être dévoilées – rendues connaissance commune – et institutionnalisées. La loi est une promesse, une inconditionnalité qui donne toute la valeur au jeu incessant entre la tradition et l'innovation, l'idéologie et l'utopie, le sédimenté et le nouveau, comme le décrit si bien Ricœur.

La posture – le souci de l'autre au risque du sublime

Au plan individuel, notre posture reste essentielle, quelle que soit l'institutionnalisation qu'elle pourra trouver en support : le don de son regard, de son écoute, de ses caresses, de sa reconnaissance est au cœur de cet impératif. Le regard qui rend beau, qui rend sujet, n'est pas un artifice. Il est naturel chez celui qui adopte la bonne posture qui est celle que réclame l'impératif. C'est aussi le regard du spectateur fasciné, lorsque le beau touche au sublime. Cette posture est sans aucun doute une acceptation d'un sentiment aussi simple qu'indéfinissable, un sentiment d'amour et de tendresse. Aimer rend beau. Et cet effet en retour confirme que cet impératif est *en raison* bien plus *performant* collectivement que toute stratégie *myope* de satisfaction individuelle.

Mais peut-on rendre beau n'importe qui ? N'importe quoi ? La réponse est oui, évidemment, tout est une question d'imagination et d'intelligence du réel de façon à ce que le risque d'inadéquation ne soit jamais trop important, au-delà de ce que l'autre pourrait tolérer comme déception. Il s'agit bien d'une posture, d'un usage constant de son intelligence et particulièrement de son intelligence des autres, qui, certes, réclame au préalable d'en avoir souci. Mais toute intelligence ne peut qu'inciter à ce souci, hors toute morale et, sans doute, hors toute culture.

Cette posture est celle qui nous enjoint à prendre le risque sincère de l'aventure, dès lors qu'on estime le risque supportable par ceux qu'on entraîne ainsi. Il est *naturel* et *conforme* de rompre avec le conforme et le déjà écrit, même si *tuer le temps* et forcer les réécritures chez l'autre est dangereux. Nous avons abordé ce point dans la première partie à partir des analyses de Bateson : « sois autonome mon fils » reste l'injonction bien intentionnée la plus schizophrénogène qui soit. Comme pour les institutions, la prise de risque de l'aventure, qu'il s'agisse de faire grandir ses enfants, de rendre beau son amant ou de construire un projet collectif dans une entreprise, réclame une forme d'inconditionnalité. L'ambition suscitée ne doit pas emprisonner dans la peur de l'échec. Et toute l'intelligence humaine doit être déployée en ce sens, chaque fois renouvelant son inconditionnalité à l'autre.

Chapitre 17 : Apprendre ensemble

« Nous sommes des professeurs pour que nos élèves soient irrévérencieux, insolents et surtout... honnêtes »

« Oui, je crois qu'un débat intelligent et ému (mais les deux sont indissociables) nous représenterait mieux que tout discours officiel. »¹

La seule explication plausible au succès de l'aventure humaine sur la Terre (en termes d'occupation de l'espace pour le moins) est la capacité des hommes à apprendre ensemble. Cette thèse est aujourd'hui largement acceptée. Même les sociétés de chasseurs-cueilleurs fonctionnent et ont fonctionné avec un partage du savoir qui nécessite l'idée d'un apprentissage collectif. Selon Boyd, Richerson et Henrich, c'est là l'explication de notre extension sur la surface de la planète plus que l'hypothèse d'adaptations génétiques, qui sont restées au demeurant assez faibles². Ce développement a requis à la fois de nouveaux outils de connaissance et des organisations sociales adaptées. La différence majeure entre nous et les autres espèces tiendrait à notre capacité à apprendre les uns des autres, notamment grâce à un langage structuré grammaticalement. Ces auteurs montrent également que cet apprentissage ne peut se limiter à l'imitation, d'une part parce que la part croissante d'imitateurs scléroserait l'apprentissage, d'autre part parce que les conditions contextuelles changent et nécessitent constamment un apport de nouveaux savoirs, des innovations.

L'apprentissage social doit donc à la fois permettre la réduction du *coût* d'apprentissage par transmission, mais aussi maintenir la possibilité d'apprentissages d'une autre nature, sans doute individuels, sources d'innovations. L'apprentissage social doit par ailleurs apprendre à chacun à être sélectif dans son apprentissage des autres. Boyd, Richerson et Henrich présentent l'apprentissage comme un arbitrage entre ce que l'on prend de l'expérience des autres et ce que l'on infère soi-même à partir de sa propre confrontation à la réalité. Nous verrons que d'autres chercheurs intègrent ces deux facettes dans un même processus. Nous verrons également que la

¹ Olivier ABEL (2002) : *De l'amour des ennemis et autres méditations sur la guerre et la politique*, Albin Michel, dorénavant [DADE], p. 77.

² Robert BOYD, Peter J. RICHERSON, and Joseph HENRICH (2011): "The cultural niche: Why social learning is essential for human adaptation", *Proceedings of the National Academy of Sciences*, dorénavant [TCN]. Ces thèses ne sont toutefois pas acceptées par tous les chercheurs, certains maintenant que les migrations et les transformations génétiques expliquent l'essentiel de notre évolution. Par exemple, Lehmann, Feldman et Foster comparent deux modèles (de simulation numérique de développement des populations), l'un avec imitation (transmission culturelle), l'autre avec sélection naturelle, et montrent que l'altruisme se développe plus favorablement dans le second (Laurent LEHMANN, Marcus W. FELDMAN, and Kevin R. FOSTER (2008): "Cultural transmission can inhibit the evolution of altruistic helping", *The American Naturalist*, dorénavant [CTIE]). Boyd, Richerson et Henrich répondent à ces critiques en montrant que les hypothèses de leur propre modèle sont plus en accord avec les faits (Robert BOYD, Peter J. RICHERSON, and Joseph HENRICH (2011): "Rapid cultural adaptation can facilitate the evolution of large-scale cooperation", *Behavioral ecology and sociobiology*, dorénavant [RCAE]).

compréhension de l'apprentissage collectif réclame peut-être une approche systémique qui donne au langage non plus un rôle de système purement symbolique mais également une interprétation physique de type événementielle, susceptible d'intervenir causalement dans la constitution génétique et culturelle de qui nous sommes. Dans un tel cadre, la vision culturelle de l'apprentissage chez l'enfant issue de Vygotski¹ apparaît comme finalement très en-deçà de ce que l'on peut envisager. Elle reste pourtant déjà formidablement importante pour ne pas réduire la vision neuronale à un simple système expert.

Avant même d'être culturel, l'apprentissage est relationnel. L'ambiguïté du verbe français *apprendre* en révèle sa richesse, puisque ce même terme s'applique à celui qui transmet et à celui à qui l'on transmet. C'est que le mécanisme lui-même est relationnel. Une question alors se pose, peut-on ensemble décider d'apprendre ? Peut-on décider ensemble d'apprendre ensemble ? Est-ce une stratégie individuelle ? Peut-on concevoir une intentionnalité partagée ? commune ? concertée ?

Pour certains, là est notre humanité, ou pour le moins la puissance de cet animal chétif qu'est l'homme : la capacité à avoir des *intentions* communes². Ce n'est pourtant pas si simple, ni à définir à un moment donné, pour un groupe donné, ni à penser sa genèse. Dans la *Première partie*, nous avons cherché au travers de la temporalité à constituer un *nous*. Nous avons ensuite croisé avec Pettit l'idée d'*agent* collectif. Dans cette perspective d'*agency*, l'idée d'intentionnalité collective est la première à envisager si nous voulons définir un *nous*. Les travaux de quatre chercheurs qui font référence sur ce thème : Searle, Bratman, Gilbert et Tuomela, permettront de baliser cette recherche.

Ce bref état de l'art posera des questions. Notamment celle de savoir si le terme d'intentionnalité, associé traditionnellement à la phénoménologie d'Husserl, n'est pas usurpé dans la plupart de ces théories. Nous interrogerons ce point à partir des commentaires de Stoutland, Perreau et Szanto. Nous nous interrogerons avec eux également sur l'opposition individualisme / holisme. Une façon de se soustraire à ce débat quasi idéologique est de considérer l'idée d'*esprit étendu* et d'*attention jointe*. Pour cela, nous étudierons les résultats de Tollefsen et de Gallagher notamment, qui nous feront avancer sur des territoires proches de l'*enaction* et qui seront l'opportunité de voir réapparaître l'hypothèse narrative.

Les approches qui refusent le réductionnisme individualiste se sont souvent tournées vers une forme de naturalisme systémique qui, en retour, intègre aujourd'hui les approches neuroscientifiques dès lors qu'elles ne réduisent pas le cerveau à un ordinateur électronique. Mais c'est alors les sociologues les plus progressistes historiquement qui résistent à une telle pensée, associant neuroscience et réductionnisme. Pourtant, les visions très *incorporées* du lien social se développent rapidement au gré de l'avancée des neurosciences. Dans un article de 2011, Kaufmann et Cordonier faisaient état des travaux concernant les nouveaux nés qui seraient de façon innée sensibles à leur environnement physique et social. Des hypothèses épigénétiques les conduisent à

¹ Les travaux de Lev Vygotski (1896-1934) ont mis en avant la dimension culturelle et sociale dans le développement intellectuel de l'enfant plutôt que de considérer ce dernier comme un processus individuel.

² C'est en particulier le point de vue de Tomasello et de Carpenter. Ces auteurs ont montré que des petits enfants apportaient à chaque fois un niveau de complexité interactionnel à des compétences que l'on pouvait trouver chez des chimpanzés : « gaze following, manipulative communication, group action, and social learning, are transformed into their collectively based counterparts of joint attention, cooperative communication, collaborative action, and instructed learning » (Michael TOMASELLO and Malinda CARPENTER (2007): "Shared intentionality", *Developmental science*, dorénavant [SHIN]).

proposer aux sciences sociales de s'ouvrir aux travaux de la biologie et des neurosciences.¹ Cette approche rappelle pour certains les premiers travaux de sociobiologie en 1971 de Wilson qui avaient alors conduit à de très violentes réactions idéologiques. Depuis, nombre d'écoles de pensées qui rapprochent l'humain, sa biologie, son cerveau et le social, se sont développées, prenant pour la plupart le plus grand soin de ne pas être affiliées à Wilson. L'inquiétude reste néanmoins présente. D'une certaine manière, il faut sans doute s'en féliciter, mais elle se traduit parfois par une forme de fermeture des sciences humaines aux avancées cognitivistes. L'accueil virulent réservé à l'article de Kaufmann et Cordonier et le débat qui s'en suivit en témoignent.²

Pour notre part, l'hypothèse d'ontogénèse nous positionne d'emblée dans ce naturalisme social. Les travaux que nous allons présenter vont encore renforcer cet ancrage au sujet duquel, bien sûr, nous avons la plus grande méfiance pour l'exploitation sociale et éthique qui peut en être faite. En particulier nous nous intéressons, pour revenir au thème de ce chapitre, à la question de l'apprentissage collectif et de son rôle épigénétique. Il conviendra néanmoins préalablement d'établir le rôle d'un tel apprentissage sur le développement cognitif, avant de s'interroger sur l'effet en retour au plan épigénétique.

Pour cela, muni de ces idées d'intentionnalité collective et d'attention jointe, nous explorerons les travaux de psychologie / philosophie expérimentale (et notamment ceux de Fricker sur le témoignage, puis ceux de Sobel sur l'apprentissage des enfants). Nous ferons également le point sur les travaux de simulations, en rapide développement, dans le cadre des modèles multi-agents. La dimension systémique sortira renforcée de ce qui ressemblera de plus en plus à notre hypothèse d'ontogénèse narrative.

Nous étudierons alors dans la dernière partie l'idée de *psychologie écologique* portée notamment par Rączaszek-Leonardi. Dans un cadre également très expérimental, cette dernière ne cesse d'étayer la thèse phylogénétique d'une inscription des événements de parole dans nos structures les plus génétiques qui, en retour, structurent nos échanges. La thèse s'appuie sur une représentation de notre monde, des différents individus qui y habitent, leurs corps comme leurs esprits, comme autant de systèmes dynamiques inter-reliés et évoluant avec des constantes de temps aussi bien brèves que longues. Les échanges verbaux ou non verbaux peuvent alors être

¹ Laurence KAUFMANN et Laurent CORDONIER (2011) : « Vers un naturalisme social », *SociologieS*, dorénavant [V1NS].

² Ces derniers répondirent à leur tour sur le même ton que leurs critiques (Laurence KAUFMANN et Laurent CORDONIER (2012) : « Les sociologues ont-ils perdu l'esprit ? », *SociologieS*, dorénavant [LSPE]). Proust essaya de déminer ce débat : « Cette hypothèse de la dualité des concepts sociologiques est récusée par une partie des sociologues, qui tendent à rejeter vigoureusement l'existence d'un répertoire inné de concepts et de manière générale, refusent toute pertinence architectonique aux capacités représentationnelles non acquises. Il ressort en outre du présent débat que le projet de sciences cognitives est assimilé à la mise en œuvre d'une cartographie cérébrale du traitement de l'information la plus élémentaire, traitement appauvri que nous serions censés partager avec les non-humains, tandis que la sociologie traiterait de ce qui est propre à l'homme, comme la conscience du lien social et le partage des significations. Cette division du travail est-elle justifiée ? Il ne le semble pas. L'étude de la cognition, comme l'étude du cerveau, montrent que les fonctions mentales ont des buts distaux et non pas proximaux. En d'autres termes, les fonctions mentales, dès la prime enfance, sont façonnées pour répondre aux préoccupations vitales que sont le maintien du lien, la recherche de certains avantages (nourriture, sécurité affective) et l'évitement de certains dangers. On voit dès lors difficilement comment introduire un clivage entre cognition (domaine présumé de la biologie informationnelle) et sociologie (domaine présumé de la culture et de l'histoire humaine). » (Joëlle PROUST (2012) : « La sociologie peut-elle ignorer la phylogénèse de l'esprit ? », *SociologieS*, dorénavant [SPGE]).

pensés comme des contraintes structurant (Rączaszek-Leonardi utilise en anglais le terme de *harnessing*, proche de harnais) la dynamique jointe des différents systèmes.

Nous pourrions alors étendre cette thèse de *psychologie écologique* à l'hypothèse narrative afin de retrouver les concepts de *présent continu* et de *présent d'universalisation* développés dans la *Première partie*, ainsi que ceux de *factorisation statistique* de l'information autour d'axes constitués par des histoires au présent d'universalisation. Nous concluons en réinterrogeant l'idée d'*apprendre ensemble*, et notamment l'arbitrage à conduire entre la structuration et le nouveau, le sédimenté et l'horizon utopique de l'apprentissage, avec la prise de risque qu'il implique.

C'est pour cela que ce chapitre débute sur deux retours en arrière : d'une part, nous repartons de Ricœur, qui dans son travail sur la mémoire et sur le témoignage, s'appuyait sur Halbwachs pour qui « l'on ne se souvient pas seul ». Ricœur n'a eu de cesse d'articuler ce qui nous lie au travers de la constitution d'institutions autant qu'au travers d'une espérance partagée. L'enchevêtrement des histoires est le prix à payer autant que la condition de possibilité pour que cette articulation jamais ne se grippe. Elle se traduit métaphoriquement par ce que nous avons présenté dans la première partie comme un *apprentissage statistique* dès lors qu'il s'agit d'identifier des lois quasi-causales. Ces notions appellent à leur tour l'idée d'équilibre dynamique que la théorie des anticipations rationnelles permet de travailler. Nous les reprécisons ici. Ricœur décrit aussi la dimension événementielle du discours dont nous aurons besoin pour donner crédit à l'hypothèse de psychologie écologique.

D'autre part, nous reviendrons sur le principe de *Recherche* (ou d'*Enquête*) développé par Peirce. Ce qui pour nous est ontogénèse sans téléologie est pour Peirce la recherche incessante du *réel*, l'apprentissage de la communauté, éventuellement sans fin, mais convergeant vers la connaissance, vers le *vrai*. Nous avons émis des doutes dans la *Première partie* sur le bien-fondé – dans le cadre même des hypothèses de Peirce – de l'exogénéité de ce réel, de ce vrai. Quoi qu'il en soit, cette recherche collaborative nous intéresse particulièrement car elle est cousine de l'enquête démocratique de Dewey.

A l'issue de ce chapitre, il nous reviendra de voir dans quelle mesure la raison doit bien dicter une volonté d'apprendre ensemble et dans quelle mesure la traduction empirique de cette maxime a sa place dans la *République des confins*.

Ricœur et la quasi-causalité du récit

Le modèle du texte et la complexité systémique

Pour Ricœur, l'intersubjectivité est d'emblée médiatisée. Nous n'avons accès à l'autre ou au *nous* qu'au travers de symboles. Le modèle du texte lui permet de développer son concept d'identité narrative, mais elle lui permet surtout de greffer l'herméneutique sur la phénoménologie et d'illustrer sa vision de l'intersubjectivité. Ce n'est jamais l'intention de l'auteur que je saisis vraiment, c'est ma lecture du texte qui déploie un monde au sein duquel le *je* qui l'habite a été transformé par l'auteur sans que son intention ne puisse être totalement mesurée comme cause de ce que *je* suis (devenu ainsi)¹. L'apprentissage va déployer un monde, chaque fois recréé, et ce

¹ « Comme le montre le modèle de l'interprétation textuelle, la compréhension ne consiste pas dans la saisie *immédiate* d'une vie psychique étrangère ou dans l'identification *émotionnelle* avec une intention mentale. La compréhension est entièrement *médiatisée* par l'ensemble des procédures explicatives qu'elle précède et qu'elle accompagne. La contrepartie de cette appropriation personnelle n'est pas quelque chose qui puisse

monde sera le mien, une référence pour mon histoire. Mais cette anthropologie se doit d'enchevêtrer les histoires, jusqu'à offrir une référence partageable et une histoire commune. Car si le monde que déploie l'œuvre ne peut se réduire à l'intentionnalité de l'auteur, celui-ci ne peut pas ignorer ce que pourrait être la réception de son œuvre. D'une certaine façon, très sartrienne, elle l'engage.

Le discours chez Ricœur se donne comme *événement*, élargissant ainsi les idées d'Austin¹ : « quelque chose arrive quand quelqu'un parle. (...) Dire que le discours est un événement, c'est dire, d'abord, que le discours est réalisé temporellement et dans le présent alors que le système de la langue est virtuel et hors du temps. »² C'est ensuite dire que le discours a un sujet et c'est dire également qu'il est toujours au sujet de quelque chose : « L'événement, en ce troisième sens, c'est la venue au langage d'un monde par le moyen du discours. »³ Enfin, le discours est adressé à quelqu'un. « L'événement, en ce dernier sens, c'est le phénomène temporel de l'échange, l'établissement du dialogue, qui peut se nouer, se prolonger, ou s'interrompre. »⁴

Si l'on a en visée l'apprentissage comme configuration d'un monde, celui-ci va se structurer autour de ces récits qui sont événements *lors de leur appréhension* et qui articulent d'autres événements que notre imagination va y trouver : il y a bien deux niveaux, le premier étant celui du discours (*l'histoire* qui m'est racontée) et le second étant le fait qu'on me tienne ce discours, y compris que ce *on* soit éventuellement clairement identifié. Ce dernier événement est d'importance, car c'est lui qui va adjoindre à l'histoire entendue comme action locutoire d'être accompagnée de nombreux éléments (des *meta-data* ou métadonnées, pourrait-on dire), qui vont déterminer ses dimensions illocutoires, perlocutoires, et me permettre de lui accorder une plausibilité. Ce double-jeu que permet la narration avec l'événement est ce qui permet de comprendre l'ontogénèse comme un apprentissage partagé. Car l'accueil que nous faisons à de tels événements vient en retour modifier l'appréhension qu'a le locuteur de *qui* nous sommes et de sa propre perception de son discours. Dans la perspective de ces discours que notre hypothèse/métaphore narrative saisit comme des récits plus ou moins sédimentés, la phase de *re-figuration* de la *mimésis* ricœurienne est celle de la recherche de la concordance, de la structuration et du renforcement de notre *présent d'universalisation*, de nos *lois*. Le jeu spéculaire sera ce qui nous mettra en *situation dialogale étendue* avec l'autre, visant à parfaire notre apprentissage en favorisant son propre apprentissage⁵.

être *sentie* : c'est la signification dynamique dégagée par l'explication et que nous avons identifiée plus haut avec la référence du texte, à savoir son pouvoir de déployer un monde. » (RICŒUR [DTAA], p. 236). Ou encore : « Le postulat sous-jacent à cette reconnaissance de la fonction de refiguration de l'œuvre poétique en général est celui d'une herméneutique qui vise moins à restituer l'intention de l'auteur en arrière du texte qu'à expliciter le mouvement par lequel un texte déploie un monde en quelque sorte en avant de lui-même. » (RICŒUR [TR1], p. 152).

¹ AUSTIN [QDCF]. Austin a contesté l'idée dominante qu'il n'y aurait que des énoncés constatifs. Pour lui, les énoncés peuvent intervenir dans le réel en étant *performatifs*. Un exemple paradigmatique de telles phrases est : « Je vous déclare mari et femme ». Mais Austin va plus loin et confère à chaque énoncé trois actes : un acte *locutoire* (la voiture est bleue), un acte *illocutoire* (le message au-delà des mots : « est-ce qu'il y a quelqu'un ? »), un acte *perlocutoire* (« j'ai froid » va faire qu'on va fermer la fenêtre ou m'offrir un lainage...).

² RICŒUR [DTAA], pp. 115-116.

³ RICŒUR [DTAA], p. 116.

⁴ RICŒUR [DTAA], p. 117.

⁵ « Et, comme la parole est entendue avant d'être prononcée, le plus court chemin de soi à soi est la parole de l'autre, qui me fait parcourir l'espace ouvert des signes. » (RICŒUR [DTAA], p. 33). Ou encore : « aptitude à communiquer et capacité de référence doivent être posées simultanément. Toute référence est co-référence, référence dialogique ou dialogale. (...) Ce que reçoit un lecteur, c'est non seulement le sens de

L'individu est considéré dans ses relations sociales, mais comme singularité. Ricœur ne rejette pas le psychologisme de Dilthey qui voit la clef de cette situation dans le concept d'*enchaînement*, « par quoi la vie d'autrui, dans son jaillissement, se laisse discerner et identifier. C'est parce que la vie produit des formes, s'extériorise dans des configurations stables, que la connaissance d'autrui est possible. »¹ Ricœur assimile cette approche à celle de Weber et de ses *types-idéaux*.² La traduction de telles idées dans notre cadre est assez directe et en permet un approfondissement. La métaphore statistique permet de définir le mouvement de cristallisation des représentations qu'a chacun des autres à partir des axes communs d'un système dynamique constitués par l'ensemble des histoires de la communauté³. Dans la perspective de Ricœur que nous reprenons, la connaissance de soi est alors fort complexe, puisqu'elle réclame une représentation de la représentation qu'ont les autres de qui je suis⁴, ces représentations réclamant un certain degré de sédimentation pour que la pensée du présent puisse s'y articuler.

Cette approche de l'intersubjectivité très systémique, même si Ricœur n'utilise pas ce terme, au-delà du relationnel tel qu'Husserl le décrit,⁵ ne suffit pas à Ricœur qui voudrait expliciter des

l'œuvre mais, à travers son sens, sa référence, c'est-à-dire l'expérience qu'elle porte au langage et, à titre ultime, le monde et sa temporalité qu'elle déploie en face d'elle. » (RICŒUR [TR1], p. 148).

¹ RICŒUR [DTAA], p. 92.

² « L'un et l'autre en effet se heurtaient au même problème : comment conceptualiser dans l'ordre de la vie, qui est celui de l'expérience fluctuante, à l'opposé, semble-t-il, de la régularité naturelle ? La réponse est possible parce que la vie spirituelle se fixe dans des ensembles structurés susceptibles d'être compris par un autre. » (RICŒUR [DTAA], p. 93).

³ A propos de Weber, Ricœur précise : la définition de l'action « répond à l'apparence d'objectivité accordée aux institutions et vise à la réduire à la prévisibilité d'un certain cours d'action. C'est le caractère probabilitaire de ce cours d'action que nous réifions dans une entité séparable. Ce recours à la probabilité est décisif en ceci qu'il vise à exclure l'illusion de l'existence d'une entité subsistante. Il combat la réification par une réduction probabilitaire. Par leur régularité statistique certains rapports se comportent comme des choses, je dirais pour ma part dans un autre vocabulaire : ils fonctionnent comme un texte écrit qui a pris son autonomie par rapport aux intentions de celui-ci. Il faut certes toujours être en état de restituer ce texte de l'action à ses auteurs mais son autonomie par rapport aux agents sociaux semble suggérer l'existence d'une réalité distincte et indépendante des relations sociales elles-mêmes. (...) Mais l'épistémologie critique de la sociologie s'élevant à une réflexion transcendantale de type husserlien sur cette sociologie de premier degré doit dissoudre cette naïveté précritique. Ce qu'il est ultimement requis de présupposer c'est un certain cours d'action assignable à tels ou tels partenaires sociaux, donc un certain cours de motivations typifié autant qu'on voudra par la récurrence des passions des traditions et dans le cas le plus favorable par une stratégie rationnelle. Parler d'une organisation fût-ce l'État c'est parler d'une certaine probabilité d'action. (...) Le degré de probabilité constitue le degré d'existence de la relation sociale » ». (RICŒUR [DTAA], pp. 331-332).

⁴ « Ce que je suis pour moi-même ne peut être atteint qu'au travers des objectivations de ma propre vie ; la connaissance de soi-même est déjà une interprétation qui n'est pas plus facile que celle des autres, et même probablement plus difficile, car je ne me comprends moi-même que par les signes que je donne de ma propre vie et qui me sont renvoyés par les autres. » (RICŒUR [DTAA], p. 94). Sur ce plan, Ricœur reste proche de Dilthey pour qui, « la vie apparaissant comme un dynamisme qui se structure lui-même. (...) L'homme s'instruit seulement par ses actes, par l'extériorisation de sa vie et par les effets qu'elle produit sur les autres. » (*ibid.*, p. 95). Ce qui gêne Ricœur chez ce dernier, c'est que selon lui « l'entreprise [de Dilthey] reste psychologique dans son fond, (...) parce qu'elle assigne pour visée dernière à l'interprétation, non pas *ce que* dit un texte, mais *celui qui s'y exprime*. » (*ibid.*, p. 95). Ricœur, même s'il refuse l'ontologie trop directe d'Heidegger, veut penser le monde dans lequel *nous* nous trouvons : « comprendre un texte (...) c'est déployer la possibilité d'être indiquée par le texte. » Le *comprendre* s'est un *projeter* dans un *être-jeté* préalable, qui jamais ne pourra viser l'intentionnalité de l'autre autrement que de façon indirecte.

⁵ Et que Szanto promeut (voir ci-dessous).

dimensions plus collectives, comme l'idée d'histoire commune qui pourrait servir d'ancrage à une identité narrative collective.

« On ne se souvient pas seul »

Ricœur, cherchant une telle ouverture collective dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, se tourne vers Halbwachs¹ : « Pour se souvenir, on a besoin des autres. (...) Dans ce contexte, le témoignage n'est pas considéré en tant que proféré par quelqu'un en vue d'être recueilli par un autre, mais en tant que reçu par moi d'un autre à titre d'information sur le passé. »² Ce témoignage, Ricœur le veut aussi témoignage de reconnaissance, donnant d'emblée à chacun la possibilité de se penser partenaire³. Il y a chez Ricœur quelque chose de très intriqué, enchevêtré, dans ce qui nous

¹ RICŒUR [MHO], pp. 147-148. L'apprentissage par la mémorisation est mis en avant par Ricœur (*ibid.*, p. 69 et suivantes). Elle fait émerger la dimension collective, voire communautaire, au travers de la transmission du savoir. A noter toutefois que la théorie que développe Halbwachs à partir du souvenir partagé n'est pas reprise par Ricœur.

² De fait, cette idée n'est pas si évidente : certains travaux menés auprès de vieux couples donnent des résultats contrastés, même corrigés de l'*effet étude*, qui fait qu'on mémorise moins bien en situation d'expérimentation. Certes, un groupe pourrait développer une mémoire collective : la mémoire *transactive* répartirait les souvenirs entre les membres du groupe ayant partagé une même expérience. L'encodage, le stockage et la récupération de souvenirs pourraient être différenciés et distribués à chacun, pour offrir au groupe une capacité mémorielle plus grande. Le point essentiel est que chaque membre sait « qui sait quoi ». Ce mécanisme serait bien sûr d'abord observé dans les couples (qui « vieillissent ensemble », comme dit Ricœur). Les études démontrent une étonnante capacité mémorielle de vieux couples grâce à cette répartition des tâches. Il semble que pour des groupes informels, la mémoire *transactive* soit moins présente, notamment si l'on impose le « qui sait quoi » qui semble réclamer une connaissance intime des membres entre eux et une forme d'institution du partage des rôles. En revanche, pour des collectifs comme une famille, une équipe de travail, qui ont une histoire partagée dans la durée, la mémoire *transactive* opère, et elle se constitue au travers d'échange discursifs – des conversations – dans cette durée. Lorsqu'il s'agit de se souvenir d'un épisode (dont on fait le récit), le soutien apporté par quelqu'un de proche qui a vécu le même événement améliore les performances mémorielles (Celia B. HARRIS, Paul G. KEIL, John SUTTON, Amanda J. BARNIER, and Doris J. MCILWAIN (2011): "We remember, we forget: Collaborative remembering in older couples", *Discourse Processes*, dorénavant [WRWF] et Celia B. HARRIS, Amanda J. BARNIER, John SUTTON, Paul G. KEIL, and Roger A. DIXON (2017): "Going episodic: collaborative inhibition and facilitation when long-married couples remember together", *Memory*, dorénavant [CIFR]). D'une part, il y a une répartition des éléments d'information et d'autre part il y a des stratégies de remémoration via des clefs croisées ouvrant tour à tour les souvenirs de chacun. Une mémoire intégrative sous forme de récit partagé peut constituer le socle de ces remémorations approfondies. En revanche, les individus, seuls, démontrent une meilleure capacité remémorative que lorsqu'ils sont en couple. Certains attribuent ce résultat à une « inhibition collaborative ». Harris et alii montrent que cette inhibition collaborative n'est pas une conséquence incontournable de la remémoration jointe. Ils montrent également que la mémoire *transactive* n'est pas une qualité qu'un groupe aurait ou n'aurait pas, mais qu'elle peut exister pour certains sujets et contextes et ne pas l'être dans d'autres : « Remembering often occurs jointly in social groups (...). People in close relationships are likely to be behaviorally, emotionally, and cognitively "interdependent" (...) – that is, in collectives such as couples, families, friends, and work teams, remembering is an interactive activity where memories are dynamically and jointly constructed in conversation (...). These conversations are one way that groups develop shared memories of the past » (*ibid.*).

³ Sans pourtant, nous l'avons déjà signalé, limiter cette question à la vision hégélienne de la nécessité d'une conscience d'être reconnue par une autre conscience libre : « Le chemin est long pour l'homme « agissant et souffrant » jusqu'à la reconnaissance de ce qu'il est en vérité, un homme « capable » de certains accomplissements. Encore cette reconnaissance de soi requiert-elle, à chaque étape, l'aide d'autrui, à défaut

construit : un entrelacement de nos identités narratives, chacune n'émergeant que du fait de l'histoire commune – sans pour autant que l'on ne maîtrise ce qui est vraiment alors partagé et commun¹. Il y a également selon lui une dynamique incessante qui, de fait, pose question lorsque l'on souhaite donner corps à une institution du collectif. La *tenue* dans le temps du soi, l'*ipséité*, passe notamment par la promesse, qui, en tant que telle, est une situation intersubjective. L'équivalent collectif d'une telle ipséité est moins évident à mettre en lumière. Ce sera l'un des objectifs des différentes théories de l'intentionnalité collective ci-dessous. Ricœur propose une piste voisine, en ligne avec la tradition herméneutique, à partir de l'idée de *traditionalité*. D'une certaine façon, elle est la mise en lumière d'une connaissance commune de ce qui est sédimenté au niveau de la communauté.

Dans son travail d'articulation entre le sédimenté et le nouveau, toujours à l'horizon, Ricœur reprend à partir de Gadamer et Kosellek l'idée de *traditionalité* : « 1) la traditionalité désigne un style formel d'enchaînement qui assure la continuité de la perception du passé (...) ; 2) les traditions consistent dans les contenus transmis en tant que porteurs de sens ; elles placent tous les héritages reçus dans l'ordre du symbolique et, virtuellement, dans une dimension langagière et textuelle ; à ce titre, les traditions sont des propositions de sens ; 3) la tradition, en tant qu'instance de légitimité, désigne la prétention à la vérité (le tenir-pour-vrai) offerte à l'argumentation dans l'espace public de la discussion (...) La vérité des contenus de traditions mérite d'être tenue pour une présomption de vérité, aussi longtemps qu'une raison plus forte, c'est-à-dire un argument meilleur, ne s'est pas fait valoir. »² La traditionalité est une version collective instituée du « se rendre prévisible » individuel, elle est le socle sur lequel le nouveau peut se déployer³. La tradition – considérant alors l'espace de l'ensemble des lois possibles – est ce sur quoi et à partir de quoi la *lecture* (au sens large de perception rendue intelligible) réécrit. Elle pose deux difficultés. D'une part, le vrai ici reste une catégorie du discours, de l'opinion, ce qui pose questions à certains (Peirce, par exemple, ou Engel, voir plus loin). D'autre part, la tradition doit être réflexivement acceptée par tous les membres de la communauté, par définition. La question sous-jacente est l'un des débats de ce chapitre. Suffit-il par exemple d'imaginer une condition de type « la tradition est *connaissance commune* » entre des monades ou faut-il adopter un point de vue plus holistique pour que cette tradition soit *réflexivement* acceptée ?

La capacité à apprendre

Ricœur étudie la façon dont nous recevons les histoires, par la refiguration du récit qui nous est donné : « cet acte (la mise en intrigue) dont nous venons de dire qu'il extrait une figure d'une succession, se révèle à l'auditeur ou au lecteur dans l'aptitude de l'histoire à être suivie »⁴. Le concept de *followability* que Ricœur emprunte à Gallie, est un concurrent de celui de *plausible* que nous avons mis en avant dans la *Première partie*. Cet attribut de l'histoire est d'abord conditionné par ce qui rend possible l'opération constituante elle-même : l'acquiescement de l'autre, quand

de cette reconnaissance mutuelle, pleinement réciproque, qui fera de chacun des partenaires un être reconnu (...). » (RICŒUR [PDLR], p. 109).

¹ « Il s'agit de chercher dans le développement des interactions conflictuelles la source de l'élargissement parallèle des capacités individuelles évoquées (...) sous le signe de l'homme capable à la conquête de son ipséité. Dans la reconnaissance mutuelle s'achève le parcours de la reconnaissance de soi-même. » (RICŒUR [PDLR], p. 274).

² RICŒUR [TR3], p. 410.

³ A ce titre, il est intéressant de se rappeler, avec Ricœur que pour Gadamer « ce qu'on appelle préjugé exprime la structure d'anticipation de l'expérience humaine. » (RICŒUR [DTAA], p. 109).

⁴ RICŒUR [TR1], p. 129.

bien même cet autre, c'est soi-même. Si l'idée est de faire un lien irréductible entre l'histoire elle-même et son auditeur ou lecteur, alors un tel attribut n'est pas propre à l'histoire mais au couple, et l'idée de plausible est aussi adaptée que celle de *followability*. Ce qu'ajoute cette dernière est la dimension temporelle du récit qui, de fait, ne nous importe pas ici. En revanche, il est clair que la capacité de réception est sans doute aussi importante que la capacité à raconter. Dans les deux cas, une intention semble devoir être requise pour que l'homme soit réellement *capable*¹. Et ces deux capacités doivent rester au même niveau si, comme nous le suggérons, il s'agit d'apprendre ensemble. Ces savoir-faire – raconter des histoires qui ont cette qualité de pouvoir être suivies et, de fait, les suivre pour nous ouvrir un monde nouveau – ne sont sans doute pas innés, et les êtres communicants que nous sommes allons nous structurer autour de cet apprentissage de second niveau qui est d'apprendre à manipuler l'outil de l'apprentissage².

Dans la réception, il s'agit de reconnaître dans l'histoire les points de redondance pour mieux stabiliser ce que nous sommes susceptibles de partager et d'instituer, et d'y intégrer durablement le *nouveau* qu'apporte éventuellement cette histoire. Il s'agit d'absorber les éléments de péripéties qui vont créer la déstabilisation sans doute nécessaire à la réécriture de nos propres histoires en sympathie avec celui qui raconte. Il est sans doute question ici de suivre – de se laisser emmener – par celui qui sait (la fin de l'histoire). D'accepter le moment de tension prélude à la chute et à la remise en ordre qui s'en suit. Au total, il s'agit bien de reconnaître et de formuler (reconfigurer ou refigurer). La formulation ne prend sens elle-même que dans une histoire, ce qui chez Ricoeur impose une inséparabilité des trois *mimèsis*, du fait du jeu incessant entre configuration et refiguration. Mais sans renoncer à l'auteur, lorsqu'il s'agit d'apprendre ensemble.

En écoutant les histoires qu'on me raconte, la redondance va jouer un rôle de cristallisation de ce qui est partagé/partageable entre celui qui transmet et celui qui reçoit³. Les contextes des

¹ « Une esthétique de la réception ne peut engager le problème de la communication sans engager celui de la référence. Ce qui est communiqué, en dernière instance, c'est, par-delà le sens d'une œuvre, le monde qu'elle projette et qui en constitue l'horizon. En ce sens, l'auditeur ou le lecteur le reçoivent selon leur propre capacité d'accueil qui, elle aussi, se définit par une situation à la fois limitée et ouverte sur un horizon de monde. Le terme d'horizon et celui, corrélatif, de monde paraissent ainsi deux fois dans la définition suggérée plus haut de *mimèsis III* : intersection entre le monde du texte et le monde de l'auditeur ou du lecteur » (RICOEUR [TR1], p. 146).

² Et cet outil est tranchant, car il n'est jamais neutre : « La stratégie de persuasion fomentée par le narrateur vise à imposer au lecteur une vision du monde qui n'est jamais éthiquement neutre, mais qui plutôt induit implicitement ou explicitement une nouvelle évaluation du monde et du lecteur lui-même. » (RICOEUR [TR3], p. 447). Face à ce calcul de la communication, le « vrai » n'est pas une obligation. L'efficace – au vu de son propre apprentissage – paraît plus fondé. La question de la sincérité que nous avons déjà croisée est centrale. « La riposte à ce doute est de l'ordre de la confiance, du crédit illimité ouvert à la capacité de l'autre de me répondre et de me répondre sincèrement » reprend Ricoeur à partir de Marcel (RICOEUR [LEC2], p. 60) en écho à la « clause de sincérité » de Searle, car « le discours n'est possible que si je fais crédit à l'autre, que si je crois qu'il signifie ce qu'il dit, que son dit témoigne de son vouloir dire. » (*ibid.*, p. 60). Rien n'impose pourtant cette sincérité. Elle pourrait apparaître comme une stratégie coopérative pressentie comme optimale (vis-à-vis d'un critère d'apprentissage). Mais l'intention de vérité ne permet en aucune façon d'assurer la transmission d'un message en toute intégrité. Multiples sont de toutes façons les sources d'écart entre le monde qui s'ouvre devant l'histoire entendue et celle qu'on raconte ou encore entre cette dernière et les « lois » qui structurent l'identité de celui qui raconte. Faire comme si « il signifie ce qu'il dit » n'est peut-être pas la meilleure façon de saisir son intention. Par ailleurs, que son « dit témoigne de son vouloir dire » n'implique en aucune façon la sincérité et ne peut éviter le jeu spéculaire visant la visée de l'autre.

³ « L'essence et la raison d'être de la communication est la création de la redondance, de la signification, du modèle, du prévisible, de l'information et/ou de la réduction du hasard par la « restriction » » (BATESON [VEE1], p. 149).

différentes histoires, même implicites, vont apparaître de façon récurrente et devenir le contexte de référence de notre monde commun, le sédimenté toujours néanmoins à construire. Plus ce contexte est explicité, plus il nourrit la tradition dans son jeu incessant et dialectique avec le nouveau. L'élaboration de nos identités se fait au rythme où se dessinent les contours de l'univers à partager.

Retour sur la métaphore de l'apprentissage statistique

La pensée de Ricœur d'un entrelacement de nos histoires réclame à la fois un *se-rendre-prévisible* qui permet le partage d'expérience et un *ouvrir-sur-le-nouveau* pour éviter que le doute ne s'installe (et que le gain en apaisement espéré ne s'efface devant l'angoisse d'un retournement de situation susceptible d'intervenir à tout moment¹) et pour renouveler sans-cesse notre compréhension du monde.

En nous rendant prévisible nous nous intégrons dans la vie de l'autre, via ses représentations et ses variations imaginatives, dans une logique causale, ou quasi-causale ; nous prenons une place au sein de son histoire. L'amélioration de la prévisibilité est de fait une définition de la causalité statistique, comme nous allons le préciser. Notre métaphore de l'apprentissage statistique peut alors être filée.

L'un des mérites de la théorie économique des anticipations rationnelles est d'avoir fait apparaître, aux côtés d'une fonction d'utilité, un « ensemble d'informations », propre à chaque individu, sur la base duquel l'agent « maximiseur » va calculer l'espérance de son utilité (pour simplifier). A nouveau, il ne s'agit pas ici d'en faire une critique, mais d'y trouver un concept supplémentaire à celui de l'apprentissage statistique développé notamment dans la *Première partie*. Les ensembles d'informations peuvent être enrichis pour intégrer des lois reliant causalement différentes variables du système. En particulier, dans cet ensemble d'informations sont implicitement intégrées les rationalités des autres agents et le fonctionnement même de l'équilibre. Ils contiennent également les lois supposées régler nos comportements et le fonctionnement du monde dans son ensemble. Si ces ensembles sont exhaustifs, ils doivent également inclure l'ensemble des histoires qu'on se raconte ou que l'on s'est racontées, de façon à préciser le statut de vérité de ces règles². Nous en avons tiré deux points au *Chapitre 3* : d'une part, les ensembles d'informations sont constitués d'*histoires* ; d'autre part, cette rationalité-là est tout sauf un solipsisme : l'ensemble du système est d'emblée intégré.

La deuxième remarque provient de l'analyse de l'équilibre avec anticipations rationnelles lui-même. La résolution de l'équilibre fait émerger des liens entre les variables qui – pour un observateur extérieur, le modélisateur – ne sont pas forcément ceux posés par les agents dans leurs représentations. L'inversion du temps issue des raisonnements par *backward induction*, qui consiste pour chaque agent à analyser l'équilibre anticipé de la période future – en fonction des conséquences de ses actes d'aujourd'hui – pour décider de son comportement présent, est bien connu. Il est la transcription simplifiée dans un cadre formel du principe des variations imaginatives : scénariser le futur pour mieux décider aujourd'hui. Les modèles d'équilibre avec anticipations rationnelles et apprentissage illustrent la complexité de notre hypothèse d'une

¹ Comment en effet retrouver la spontanéité lorsqu'on réfléchit spéculativement à ce qu'il convient de faire pour être prévisible ?

² Si l'information n'était pas coûteuse, la façon la plus simple d'indiquer la plausibilité comme la stabilité de telle ou telle histoire émergeant comme un des axes factoriels de nos représentations serait d'inclure l'ensemble des histoires ayant permis l'émergence de ces axes. En pratique, comme nous l'avons dit, nous extrayons justement ces axes pour alléger nos représentations et leur coût cognitif à les mobiliser.

double maximisation (identification statistique et maximisation d'un critère – éventuellement de réduction du risque)¹ et de certaines de ses conséquences : en particulier l'endogénéité de *qui* nous sommes, et de son émergence (chaque fois recommencée) à l'équilibre, sous la forme d'une autotranscendance.

Si le paradigme systémique peut donner une impression d'indétermination², il n'est pas nécessaire pour autant de renoncer à une approche normative du monde (ou, plus précisément, penser que c'est ainsi que pensent les autres en général), qui, seule, légitime le procès de prévision et de recherche d'un *mieux*. Cette approche normative, c'est celle qui consiste à croire qu'il est pertinent de prévoir à partir de l'observation du passé ; c'est celle qui donne du sens à l'idée de régularités statistiques ; c'est celle, enfin, qui postule qu'il existe un équilibre qui est suffisamment stable pour engendrer des forces de rappel lorsqu'on s'en écarte trop. Dans un tel cadre, *trop* de quelque chose engendre forcément un mécanisme de correction³ qui nous ramènera (parfois à l'excès) vers l'équilibre. Bien sûr, il peut y avoir *rupture* (ou simultanément plusieurs attracteurs, dont les forces de rappel pourraient entrer en conflit). Localement néanmoins, la dynamique est *a priori* supposée *stable*. Croire en un tel ordre est une condition nécessaire pour l'action. Même si l'équilibre et ses lois sont à redéfinir régulièrement, seul le procès d'identification de lois permet de poser l'homme dans sa position d'homme capable, agissant et souffrant.

A propos du travail d'historien de Veyne, et afin de pouvoir penser l'individuation, Ricœur souligne que « la conceptualisation historique [doit être] conçue comme recherche et position d'invariants, en entendant par ce terme une corrélation stable entre un petit nombre de variables capables d'engendrer leurs propres modifications. Le fait historique serait alors à cerner comme une variante engendrée par individualisation de ces invariants. »⁴ L'histoire serait alors la « science des différences, des individualités ». Ricœur commente en déclarant que « si expliquer par les invariants, c'est le contraire de raconter, c'est bien parce que les événements ont été détemporalisés au point de ne plus être ni proches, ni lointains »⁵.

Notre approche est moins antinomique : si les lois (quasi-)causales sont des histoires au présent d'universalisation, c'est bien parce qu'une forme de *détemporalisation* a eu lieu, mais qui n'impose pas la disparition du temps intrinsèque à l'histoire que cet invariant recèle. De plus, le concept d'invariant, repris comme *relation de long terme*, peut conserver sa dynamique historique, comme nous le verrons un peu plus loin.

Ricœur continue : « En fait, individualisation par variation d'un invariant et individuation par le temps ne se recouvrent pas. La première est relative à l'échelle de spécification des invariants choisis. En ce sens logique, il est vrai de dire qu'en histoire la notion d'individualité ne s'identifie rarement à celle d'individu au sens ultime (...). L'individuation par le temps est autre chose : c'est elle qui fait que l'inventaire des différences n'est pas un classement intemporel, mais s'investit dans des récits. »

¹ Voir *Première partie*. Pour mémoire la théorie statistique peut être conçue comme une théorie de la décision (théorie des tests), et l'apprentissage est une forme d'estimation d'une « vraie » valeur inconnue prise par une statistique. Dans ce cadre, il convient selon nous de mettre sur le même plan la question du choix de l'action et celle du choix de la distribution de probabilité représentant le futur. Les modèles de *learning by doing* illustrent comment l'apprentissage conditionne les représentations aux actions, mais s'arrêtent à la difficulté d'une totale équivalence des deux programmes d'optimisation (identification/action).

² Voir *Première partie Chapitre 2*.

³ Eventuellement, une initiative d'un agent exerçant son libre-arbitre.

⁴ RICŒUR [TR3], p. 267 et suivantes.

⁵ RICŒUR [TR3], p. 268.

Là encore, il nous paraît difficile de renoncer à l'articulation entre ces deux mécanismes. Derrière cette articulation, l'hypothèse d'ergodicité se trouve confortée : nous avons besoin de ces histoires qui se dessinent dans le temps en faisant naître ces régularités que sont les invariants. L'endogénéisation de l'ensemble rend les choses un peu complexes, mais il nous faut penser ces histoires qui s'écrivent en écrivant le monde au sein duquel elles prennent sens. Nous avons besoin de « conceptualiser » pour positionner les autres de manière différenciée mais respectant un « cadre unique et récurrent »¹. Au sein de ce cadre, chaque histoire est à la fois exemplaire et unique. Et chacune contribue à la formation de la régularité de long terme à sa manière, puisque ces régularités ne sont que l'expression statistique de l'ensemble (leur « moyenne » si l'on veut illustrer simplement).

Vues comme des processus, les variables aléatoires relèvent du *stochastique*². L'ensemble de la *théorie stochastique* peut se montrer riche en illustrations de nos réflexions. En particulier, cette théorie s'appuie sur une modélisation de la dynamique des processus au travers de l'apport d'information représenté par les *innovations* (ou *perturbations*) : ces innovations apportent à l'histoire du processus du *nouveau* à chaque date. Ces innovations pourraient être les péripéties de la théorie du texte de Ricœur. Il est alors intéressant de noter que la dynamique d'une variable vue comme un processus stochastique peut se décrire comme l'historique accumulé de l'ensemble de ces innovations³, ou comme leur résorption progressive⁴. Dans le premier cas ces péripéties sont des événements structurants dont les effets persistent dans le long terme, dans le second, elles restent des péripéties sans effet sur la résolution de l'histoire.

La causalité statistique a été l'objet de nombreux travaux (comment la conceptualiser, la définir, la tester...) dont ceux d'un autre Granger, californien celui-là⁵. C'est la définition de Feigl de 1953 qui paraît la plus pertinente : il y aurait causalité d'une variable sur une autre si la prise en compte des informations que procure la première permet d'observer une amélioration de la prévisibilité de la seconde *en accord avec une loi ou un ensemble de lois*⁶. Il y a là recherche d'une amélioration de la prévision par la prise en compte d'une variable observable, mais dans un cadre nomologique posé a priori – et assumé comme tel – et validé inférentiellement par le test statistique d'amélioration de la prévision⁷. La théorie économétrique a permis des développements en la matière, en mettant

¹ Ricœur, à propos de Strawson dans son ouvrage *Les individus*, souligne la nécessité d'une approche de la mêmeté avant de travailler plus avant l'ipséité. Il faudrait, à suivre Strawson, s'assurer que nous partageons le même cadre spatio-temporel. « « Même » veut alors dire unique et récurrent. » (RICŒUR [SMCA], p. 46).

² Il est plusieurs façons de modéliser l'incertain mathématiquement. La probabilisation en est une. L'approche stochastique de la *théorie de la viabilité* en est une autre, par exemple.

³ Pour être rigoureux, cela concerne les variables intégrées d'ordre 1 (i.e. les processus tels que leur différence première est un processus stationnaire – ses moments (espérance, variance, ...) sont indépendants du temps).

⁴ Et là les variables stationnaires.

⁵ Clive W.J. GRANGER (1934-2009), prix Nobel d'économie en 2003. On trouvera une présentation de la causalité statistique dans Catherine BRUNEAU (1996) : *Analyse économétrique de la causalité statistique*, Thèse – Science économique – Paris Dauphine, dorénavant [AECS].

⁶ « *confirmed predictability according to a law or a set of laws* » (Herbert FEIGL (1953): "Notes on causality", in H. FEIGL and M. BRODBECK (Eds.), *Readings in the philosophy of science*, Appleton-Century-Crofts, Inc., dorénavant [NOC]).

⁷ Prenons le temps d'illustrer cette définition dans un cas simple. Considérons par exemple deux variables macroéconomiques : la consommation des ménages et le revenu disponible de ces ménages. Les « séries temporelles » font apparaître des évolutions. En considérant la dynamique passée de la consommation, je peux essayer de prévoir la consommation future. Ce faisant, je fais, sauf pur hasard, une erreur de prévision. Celle-ci n'est pas la même à chaque date et je peux considérer la variance de cette erreur de prévision. Plus cette dernière est grande et moins le processus est *prédictible*. Si maintenant je m'autorise à prendre en

formellement en évidence qu'une relation *de long terme* entre variables peut jouer le rôle d'attracteur (au sens où tendancielllement, i.e. en négligeant les fluctuations transitoires, cette relation est vérifiée et au sens où tout écart à cette relation engendre rapidement une force de rappel visant à le corriger) et que cette relation n'est statistiquement déterminée que de façon endogène à la dynamique jointe des variables, i.e. au gré de l'histoire des mouvements de court terme. L'hypothèse de cette relation, son identification inférentielle et les tests statistiques dépendent des réalisations passées.

La façon dont émergent les comportements propres d'un système dynamique composé d'un ensemble de processus stochastiques relève de la même « autotranscendance » que celle abordée dans la *Première partie* : les relations de long terme ne sont pas imposées, ni leur séparation d'avec les évolutions de court terme ; elles émergent au travers d'une analyse du processus global et en sont donc une vue *factorisée* par l'observateur. Si ce système était durablement perturbé, d'autres comportements propres apparaîtraient, faisant émerger d'autres relations de long terme avec alors à nouveau un enchevêtrement des dynamiques faisant osciller le système autour de ces nouveaux équilibres.

Reste toutefois à penser le rôle de l'observateur/modélisateur dans ce cadre. D'ailleurs, pour finir cette illustration par le stochastique, on notera avec intérêt l'une des conclusions de la thèse de

considération le passé du revenu aux côtés du passé de la consommation, ma capacité à prévoir la consommation future va peut-être s'améliorer, au sens où la variance de l'erreur de prévision serait plus faible. Si la connaissance du passé de l'une des variables permet de réduire la variance de l'erreur de prévision que je fais sur l'autre, alors je considère qu'il y a *causalité* (amélioration de la prévisibilité). Mais pour que cela soit pertinent d'un point de vue économique et que je puisse interpréter cette amélioration de la prévisibilité comme une « réelle » causalité, il convient que cela soit conforme à une « loi ». Ici, on peut fonder théoriquement le fait que le revenu « détermine » la consommation (plus je gagne, plus je dépense). Mais les choses ne sont pas si simples, et il existe d'ailleurs des théories qui justifieraient une causalité inverse : la consommation des ménages entraîne plus de croissance économique et donc une plus grande distribution de revenus. Le test de causalité inverse pourrait donc être conduit. Enfin, je pourrais très bien avoir cette seconde causalité comme mécanisme tendanciel, au sens de structurel, tandis que la première forme de causalité, quasi mécanique (j'ai plus de revenu, j'en dépense plus) serait essentiellement un effet de court terme. Les recherches récentes ont permis d'aller plus loin dans cette démarche, en séparant les relations de court terme des relations de long terme, et en montrant comment le système dynamique pouvait osciller de manière « stationnaire » autour de relations de long terme. Et comment, alors, les écarts à ces relations de long terme étaient des déterminants « causaux » de ces fluctuations de court terme (toujours au sens d'une amélioration de la prévision) illustrant ainsi à merveille le mécanisme à correction d'erreur avec force de rappel vers l'équilibre (c'est en partie ce qui a valu à Granger son prix Nobel). Des concepts de *causalité persistante*, de *neutralité*, etc. ont été ensuite développés autour de l'analyse de ces systèmes dynamiques (voir Catherine BRUNEAU et Jean-Paul NICOLAÏ (1994): "Prediction Improvement and Causality between two Series inside a Multivariate Stationary Autoregressive Framework", *Annales d'Economie et de Statistique*, dorénavant [MCA] ou Catherine BRUNEAU et Jean-Paul NICOLAÏ (1992): "Probabilistic Foundations of a Causal Analysis in a Stationary Vectorial Autoregressive Model", *Document de travail INSEE*, dorénavant [PFCA] sur la causalité dans un cadre stationnaire mais multivarié et Catherine BRUNEAU and Jean-Paul NICOLAÏ (1995) : « Causalité persistante entre séries non-stationnaires: application à l'étude comparée des politiques monétaires des pays du G5 », *Annales d'Economie et de Statistique*, dorénavant [CPNS]). Enfin ces mêmes concepts ont été étudiés dans un cadre non stationnaire avec ruptures de tendance : Catherine BRUNEAU, Christophe DUVAL-KIEFFER et Jean-Paul NICOLAÏ (1999) : « Changements structurels de la prime de risque et évaluation des marchés d'actions », *Économie & prévision*, dorénavant [CSPR] ou Catherine BRUNEAU, Christophe DUVAL-KIEFFER et Jean-Paul NICOLAÏ (2000): "Managing Funds in the US Market : How to Distinguish between Transitory Distorsions and Structural Changes in the Stock Prices", *European Journal of Finance*, dorénavant [TDSC].

Bruneau qui se termine par ces lignes : « il nous semble important en particulier de faire progresser la réflexion sur la signification économique des deux notions d'impulsion¹ que nous avons introduites et en particulier sur la notion de contrôle. Ce faisant, c'est reconnaître que la propriété de causalité que nous voulions à tout prix considérer sur le seul plan cognitif, ne peut pas être véritablement détachée, en économie au moins, de toute notion de responsabilité – humaine –, puisqu'elle apparaît liée à une problématique de contrôle. »²

Comment un tel apprentissage statistique va-t-il prendre place de façon collective ? La réponse de Ricœur serait sans doute qu'il n'est pensable que collectivement. Peirce va confirmer avec d'autres arguments cette idée.

Peirce et la Recherche ou l'Enquête

Les autres au cœur du processus d'apprentissage

Avec Peirce, le *soi* est le lieu de l'ignorance. L'enfant passé un certain stade donne plus de poids aux paroles d'autrui qu'à ses propres perceptions : « l'enfant apprend à comprendre le langage : en d'autres termes, un lien s'établit dans son esprit entre certains sons et certains faits. (...) Il apprend à produire ces sons. C'est ainsi qu'il commence à converser. Ce doit être à peu près à cette époque qu'il commence à trouver que ce que les gens disent autour de lui est la meilleure preuve qui puisse lui être donnée des faits qui l'entourent. À tel point que le témoignage d'autrui est une marque plus forte du fait que les faits eux-mêmes, ou plutôt, que ce qu'il faut à présent considérer comme les apparences elles-mêmes. »³ Avec Peirce, souligne Tiercelin, « toute interprétation s'effectue dans une expérience de communication. »⁴

On retrouve la nécessaire présence des autres dans le monde de Peirce au travers de ses principes de *Logique pratique*, qui réclament un échange non consensuel (« là où il n'y a pas de doute ni de désaccord réel, il n'y a pas de question et il ne peut y avoir de réelle recherche. »⁵ ou « aucun homme sensé n'échappera au doute tant que des personnes, aussi compétentes que lui pour juger, seront d'un avis différent du sien. »⁶), même si son optimisme pose chaque fois l'idée de convergence : « Le seul but du raisonnement, c'est donc de déterminer la décision sur laquelle on s'accorderait si l'on étalait suffisamment au grand jour (*ventilated*) la question. »⁷

« Sur ce point, Peirce rejoint Husserl : notre relation avec le monde réel s'effectue bien dans une sphère d'appartenance intersubjective. »⁸ La différence majeure néanmoins est qu'il ne réclame aucune « harmonie des monades » comme chez Husserl et qu'il pense d'emblée en termes de conflit entre croyances opposées. Peirce est plus proche de Ricœur comme nous l'avons déjà indiqué : pour lui, « notre relation au monde est non pas immédiate, mais d'emblée discursive : c'est une relation d'interprétation. (...) Connaître le réel, ce sera donc se livrer à un travail de lecture

¹ Ou *innovations*.

² BRUNEAU [AECS].

³ PEIRCE [CSP1], p. 25.

⁴ TIERCELIN [LPS], p. 325.

⁵ PEIRCE [CSP1], p. 127.

⁶ PEIRCE [CSP1], p.128.

⁷ PEIRCE [CSP1], p.127.

⁸ TIERCELIN [LPS], p. 102.

et de traduction de signes publics et s'employer à vérifier et justifier les croyances que nous entretenons sur le monde. »¹

La vérification – par le corps essentiellement (mettre la main sur le poêle chaud alors qu'on m'a dit que le poêle est chaud) – ne nous renseigne pas tant sur la réalité du fait, mais sur la vérité de ce qu'on m'a dit du fait, dit de l'apparence du fait. « Loin donc qu'il faille supposer un principe d'individuation antérieur à mon utilisation du langage, c'est le langage qui construit ce principe d'individuation. »² Le « moi faillible » va être la seconde étape de la constitution de la conscience. La démarche cartésienne qui voudrait prendre conscience de soi en faisant abstraction des autres est rejetée par Peirce, pour qui le témoignage d'autrui « intervient donc comme une sorte de transcendantal qui règle mon rapport avec le réel »³ Et « le moi privé » ne peut être la première certitude inébranlable d'où découleront toutes les autres, « il n'est qu'une hypothèse à laquelle je suis contraint pour rendre compte des faits, non pas tels qu'ils sont, mais tels qu'ils m'apparaissent. »⁴

Cette herméneutique est bien au final comme chez Ricoeur aux limites d'une ontologie. Nous émergeons comme habitants de ces mondes que notre interprétation construit et nous ne sommes rien d'autre que ces habitants toujours au travail de leur unification, non par névrose, mais par besoin d'être les nomographes de notre propre vie. Ce que l'on peut convenir d'appeler une théorie de l'entendement chez Peirce est une théorie formelle du mental qui se refuse à tout psychologisme⁵. « Foncièrement impersonnelle, s'attribuant à une collectivité plutôt qu'à un individu, l'intelligence scientifique ne saurait être un « je pense » ; elle se confond avec la rationalité en général qui, on le sait, n'est pas en droit le propre de l'homme aux yeux de Peirce, même si elle l'est en fait (...). Mieux vaudrait, pour qualifier cette entité impersonnelle, parler d'agent que de sujet. »⁶

¹ TIERCELIN [LPS], p. 102.

² TIERCELIN [LPS], p. 103.

³ TIERCELIN [LPS], p. 104.

⁴ TIERCELIN [LPS], p. 104.

⁵ « La première chose (dont il faut s'assurer et se souvenir) est qu'une personne n'est pas absolument un individu. Ses pensées sont ce qu'il « se dit », c'est-à-dire ce qu'il dit à cet autre soi qui est en train de naître au fur et à mesure que le temps s'écoule. Quand on raisonne, c'est ce soi critique que l'on essaie de persuader ; et toute pensée, quelle qu'elle soit, est un signe, et est principalement de la nature du langage. La seconde chose dont il faut se souvenir est que le cercle de la société de l'homme (que cette expression soit prise au sens large ou strict) est une sorte de personne à faible compacité, à certains égards d'un rang supérieur à celui de la personne d'un organisme individuel. » (PEIRCE [CSP2], p. 34).

⁶ « Peirce ne vise pas autre chose que la description d'une structure de fonctionnement multivalente, neutre quant au support ou agent matériel concret à travers lequel opère la *sémiosis*, bref il propose un modèle non psychologique du mental. Il fait donc abstraction de la question d'un éventuel sujet autre que tout porteur de l'intelligence scientifique, qui, selon nous, ne fonctionne ni à la manière d'un sujet kantien qui doit pouvoir accompagner toutes nos représentations, ni comme un sujet cartésien (vivement critiqué chez Peirce), ni comme un sujet schopenhauerien comme le *moi* métaphysique du *Tractatus* (simple point de perspective qui fait que le monde est *mon* monde). » (CHAUVIRE [P&LS], p. 63). Peirce s'acharne à refuser le solipsisme : « si « sujet » de la *sémiosis* il y a, celui-ci ne doit-il pas être dédoublé pour s'identifier au couple idéal locuteur-interprète ? (...) La description que donne Peirce de la *sémiosis* comme processus autonome ou automatique ne présuppose aucun sujet transcendantal. (...) Aucun sujet ne nous semble conditionner a priori le procès sémiotique à la manière d'un sujet transcendantal rassembleur de représentations : l'intelligence scientifique est l'agent plutôt que le sujet de la *sémiosis*. » (CHAUVIRE [P&LS], p. 64). La *sémiosis*, qui pour Peirce relie de manière indissociable signe, contexte et signification, est une opération qui produit des signes à partir d'un

La communauté et la recherche collaborative

L'idée de Peirce, que reprend Dewey, est celle d'une *enquête*, d'une *recherche* incessante en vue du vrai¹. Cette recherche n'a de sens que collectif. Elle implique le sentiment d'appartenance à une communauté². Peirce critique le subjectivisme et un de ses sous-produits qu'il juge erroné : l'égoïsme de l'homme. La recherche nécessite une forme de mise à distance de soi, dans une visée qui implique la forme d'impartialité que cherchera plus tard Nagel dans *Le point de vue de nulle part*. Ce décentrage rend l'apprentissage collaboratif naturel : « De cette manière, une fois de plus la conviction s'impose à l'homme que l'opinion d'un autre, si elle provient de la même démarche que la sienne propre, est aussi valable que la sienne, et l'opinion de cet autre est prise par lui comme étant la sienne. Il dit alors *nous* au sens du monde éclairé. L'individuation, l'isolement, consiste en l'imperfection individuelle. À partir de cette conception naît le désir de parvenir à un établissement d'opinion sur une conclusion qui sera indépendante de toutes les limitations individuelles, indépendantes du caprice, de la tyrannie, des accidents inhérents à la situation, des conditions initiales, qui ne confirment pas *n'importe quelle* croyance mais déstabilise et puis établit – une conclusion à laquelle parviendrait tout homme qui suivrait la même méthode et la pousserait assez loin. Les efforts pour produire un tel établissement de l'opinion se nomment la *recherche*. La logique est la science qui enseigne si de tels efforts sont correctement dirigés ou non. La recherche, procédure *naturelle* de l'esprit. »³

Pour Peirce, l'individualité tomberait si nous partagions tous la même connaissance. Toute communauté vise à converger vers cet état de fait. L'évolution des croyances passe par le

jeu de présupposition réciproque entre un signifiant et un signifié. Cette opération est pour lui première : c'est elle qui permet l'instauration du couple locuteur-interprète.

¹ Une différence majeure apparaît entre Peirce et Dewey. Ce dernier suggère que des *enquêtes* locales peuvent produire une forme de vérité, pour le moins un résultat utile à la communauté. Peirce ne se risque pas sur ce terrain et ne vise véritablement qu'une convergence *finale* de la recherche.

² « Ainsi l'origine même de la conception de la réalité montre que cette conception renferme la notion de Communauté, sans limites définies et susceptible d'un accroissement indéfini de connaissance. Et ainsi ces deux séries de cognitions – le réel et le non-réel – comprennent celles que la communauté, dans un avenir suffisamment reculé, continuera toujours de réaffirmer, et celles que, dans les mêmes conditions, elle ne cessera jamais de nier. » (PEIRCE [CSP1], p. 69). « C'est précisément la révélation en l'homme de cette possibilité du complet sacrifice de soi et la croyance en son pouvoir salvateur qui permettront de sauver l'esprit de logique (*logicality*) présent en chaque homme. Car celui qui reconnaît la nécessité logique de la complète identification de soi, de ses propres intérêts avec ceux de la communauté, et l'existence potentielle en l'homme de cette identification, même s'il ne l'a pas lui-même, celui-là percevra que seules sont logiques les inférences de l'homme qui s'identifie ainsi, et il tiendra ses propres inférences pour valides, dans la seule mesure où cet homme les accepterait. Mais dans la mesure où il a cette croyance, il s'identifie à cet homme. Et cette perfection idéale de la connaissance qui, nous l'avons vu, constitue la réalité, doit ainsi appartenir à une communauté dans laquelle cette identification est complète. » (PEIRCE [CSP1], p. 106).

³ PEIRCE [CSP1], p. 171. Il est intéressant de noter que pour Tiercelin par exemple, cette possibilité de décentrage et de communauté est (contrairement à Nagel, ajoutons-nous) directement le fruit de l'ontologie de Peirce pour laquelle tout est signe : « L'analogie entre l'homme et le signe ne démontre-t-elle pas qu'on a plus de chance de comprendre en quoi consiste la véritable unité de l'homme, si on l'aborde, non à partir d'une perspective à la première personne, mais à partir d'une perspective à la troisième personne, en un mot à partir de « l'unité de la pensée » qui n'est rien d'autre que « l'unité de symbolisation » ? En associant ainsi l'homme, la pensée et le signe, à partir de la fonction symbolique, Peirce indique qu'à ses yeux, l'unité réelle de l'homme est une unité de symbolisation : ce qui le définit donc, en premier, ce n'est pas son individualité, son identité, mais le fait qu'il soit « une détermination spécifique de l'âme générique de la famille, de la nation, de la race à laquelle il appartient. L'homme est d'abord pour Peirce un être public et non privé » (TIERCELIN [LPS], pp. 254-255).

développement de la « vérité comme quelque chose de public (bien commun à tous). Ce quelque chose d'extérieur et de permanent (d'immuable) dont nous parlons ne serait pas extérieur, à notre sens, si l'influence en était restreinte à un individu. Ce doit être quelque chose qui affecte (agisse) ou puisse affecter (agir sur) tous les hommes. »¹

Nous sommes loin néanmoins de l'optimisme de Dewey qui, via un consensus par les activités (voir chapitres précédents), imagine que l'enquête apporte des réponses chaque fois et se soucie autant de la collaboration, que l'enquête implique, que du résultat final. La philosophie de Peirce est moins politique dans sa visée et, pour lui, la possibilité de la recherche est un fait de nature métaphysique².

Peirce sait bien que la collaboration au quotidien ne doit pas être pensée de façon irénique, que toute communication est stratégique (Tiercelin dit tactique)³ et s'appuie pour le penser sur un autre concept ontologique : le *vague*⁴ : « L'assertion est un acte dans lequel un locuteur s'adresse à un auditeur, formule un symbole propositionnel (montre donc qu'il croit ou qu'il sait ce qu'il dit), assume une responsabilité quant à la vérité de ce symbole, et cherche à amener chez son auditeur

¹ PEIRCE [CSP1], p. 230. « Aussi la réalité sera-t-elle indissociable de l'idée sociale de communauté, entité fonctionnant non comme un ensemble d'individus, mais comme une sorte de transcendantal réglant la recherche. » (TIERCELIN [CSPP], p. 107).

² « Il ne s'agit pas d'approcher le vrai en accumulant des informations ou en invoquant une notion satisfaisante de vérisimilitude. Ce n'est donc pas le concept mathématique de convergence, mais celui de consensus qui est ici le plus adéquat. Il y aurait certes un point, si le consensus se réalise, où les croyances des chercheurs convergeront, mais cette convergence n'a rien de systématique. (...) Est donc vraie une hypothèse sur laquelle on s'accorderait si l'enquête devait être assez poussée, poussée à sa limite. » (TIERCELIN [CSPP], p. 109).

³ « Dans le cas des énoncés en Σ , le vague est tactique : il existe un ou des individus *précis mais non désignés* que le locuteur se refuse à identifier à l'intention de l'interprète. Cette rétention de l'information le met en position de force. Même s'il n'a pas nécessairement la volonté maligne d'égarer l'interlocuteur ou de le laisser « patauger », le rapport de force est en sa faveur (on le voit, pareille conception dialogique de la quantification n'a rien d'irénique !). A l'opposé, les énoncés en Π donnent à autrui la liberté de choisir – liberté dans laquelle il va peut-être se noyer : les énoncés en Π de sont pas vagues, ils sont *généraux* ; contrairement à l'horoscope, ils laissent toute latitude d'interprétation à l'interprète ; générosité fatale qui peut cacher un piège. C'est à dessein que Peirce oppose l'indétermination de l'horoscope à celle de la quantification universelle, dans une commune problématique où toutes deux relèvent, comme d'ailleurs tout ce qui touche à l'assertion et au jugement (...), d'une analyse uniforme, *game-theoretical* avant la lettre en termes de transferts de responsabilité du contenu de l'énonciation du locuteur à l'interprète, ou de rétention de cette responsabilité. » (TIERCELIN [CSPP], pp. 20-21).

⁴ « Le concept de vague ici introduit apparaît comme une notion pragmatique caractérisée en termes de *latitude d'interprétation* (ce qui revient à dire que le vague affecte l'*interprétant* du signe plutôt que son objet). (...) [cette notion] est solidaire d'une thèse sur l'asymétrie des rôles respectifs des deux interlocuteurs dans toute communication : selon qu'il détermine plus ou moins les objets dont il parle, le locuteur laisse délibérément une latitude d'interprétation plus ou moins grande à l'auditeur, en fonction de ses objectifs propres, et de ce qu'il estime être l'information collatérale de l'interprète. L'idée de Peirce (...) est que, dans toute communication, le locuteur exploite sciemment le vague (ou la généralité) des signes à son profit, et parfois au détriment de l'interprète. Sans doute, dans le meilleur des cas, « les gens honnêtes, quand ils ne plaisantent pas, veulent rendre la signification de leurs mots si déterminée qu'il n'y ait aucune latitude d'interprétation » » (TIERCELIN [CSPP], pp. 135-136). « Le vague est donc en définitive un principe universel réel, et non « un défaut de notre connaissance ou de notre pensée » » (TIERCELIN [LPS], p. 317). « [Peirce] a voulu soutenir que le vague est réel parce que le réel est lui-même vague. Son projet d'une logique du vague est donc inséparable de sa réflexion ontologique sur le vague, dont on peut déjà se faire une idée à la lumière de sa position à l'égard de la logique classique. » (*ibid.*, p. 325).

la même croyance et le même savoir. La situation d'assertion est donc plus conflictuelle qu'édénique. Le locuteur défend sa position, alors que son auditeur ou « opposant » cherche à y déceler une éventuelle erreur. Le locuteur qui a la plus grande part de responsabilité peut donc avoir intérêt à rester dans un certain flou : le plus souvent pourtant, s'il est « honnête », il cherche à communiquer une information. »¹ Peirce parle alors d'« induction de croyance ».

Pour Chauviré, « L'acte de discours instaure donc une relation intentionnelle à autrui plus forte que celle envisagée par Searle : pour Peirce, il est essentiel que, non seulement le locuteur cherche à communiquer une croyance, c'est-à-dire à convaincre, mais qu'il veuille aussi influencer la conduite générale de l'interprète. (...) Ainsi, non seulement Peirce étend la notion de responsabilité à tous les actes de discours, mais il soutient que tout acte que Searle nomme illocutionnaire comporte obligatoirement un aspect perlocutionnaire qui n'est pas indépendant de ces actes. (...) « Dire simplement » au sens de Searle (dans *Speech acts*) ce n'est pas asserter au sens de Peirce, car asserter, *ce n'est pas simplement dire, c'est faire*. »²

Dès lors, chez Peirce, la dimension éthique est double : on ne peut distinguer la pensée de la conduite, et l'éthique sous-jacente implique notamment de se tenir prêt à tout moment à remettre en cause ses croyances. De plus, l'on est responsable des mots auxquels on a recours, l'on est responsable de ce qu'on dit, au point qu'il fait évoluer la maxime pragmatiste vers : « La signification d'un mot... est la somme de toutes les prédictions conditionnelles dont la personne qui l'utilise a l'intention de se rendre responsable. »³

La volonté profonde de chercher le vrai l'incite à une posture qui rappelle notre propre questionnement : l'éthique qui consiste à remettre en cause ses propres croyances se traduit par une posture constante, celle de toujours se concentrer sur les signes du réel qui ouvrent à une possibilité de remise en cause de l'institué : « Il faut des hypothèses, car il faut expliquer. Mais quoi ? Les régularités ? Non. Ou plutôt celles-là seules qui sont surprenantes, et donc susceptibles de mettre à mal nos croyances et de les renverser. »⁴ et la surprise joue dans cette posture un rôle important⁵.

Ce qui est frappant dans la vision de Peirce est son inscription de l'intentionnalité de chacun dans un cadre normatif, impératif même. S'il a conscience comme nous l'avons vu de la dimension stratégique des échanges, il ne peut penser notre comportement que comme une incessante

¹ TIERCELIN [CSPP], pp. 78-79. « Deux traits essentiels se dégagent de l'analyse peircienne de l'assertion : 1) La prise en charge par le locuteur d'une responsabilité quant à la vérité de ce qu'il énonce et à certaines conséquences de l'acte particulier (pari, promesse, serment) qu'il effectue. Il prend des risques plus ou moins élevés selon la valeur illocutionnaire de l'acte, mais ce risque existe toujours, même dans le cas d'une simple proposition déclarative : l'asserter autorise *ipso facto* autrui à demander des comptes sur ce qu'on a dit. 2) L'intention qu'a le locuteur d'induire chez l'auditeur la croyance en la proposition qu'il exprime. » (*ibid.*, p. 145).

² CHAUVIRE [P&LS], p. 148.

³ « C'est dans les termes de sa théorie des actes de discours que Peirce, autour de 1900, a reformulé sa maxime pragmatiste, en faisant de plus en plus intervenir les notions de responsabilité » (TIERCELIN [CSPP], p. 149). On pourrait ici faire un lien avec la pensée d'Emerson.

⁴ TIERCELIN [CSPP], p. 103.

⁵ « [Or] la thèse fondamentale de Peirce est que ce qui provoque le doute puis le changement de croyance, ne peut être que la surprise et le contact avec une expérience récalcitrante. (...) Croire, ce n'est pas seulement parvenir à une croyance fixée, c'est parvenir à une croyance qui soit fixée de telle manière qu'elle cadre parfaitement avec l'expérience que l'on vit et qu'on ne puisse dès lors trouver de vraies raisons d'en douter. » (TIERCELIN [LPS], pp. 355-356).

recherche de la vérité. Jamais la science n'aura été autant considérée comme finalité et comme outil.

Intentionnalité partagée et critère collectif

Mais comment comprendre cette envie collective de participer à la recherche ? Quelques auteurs se sont révélés décisifs pour élargir l'idée d'intentionnalité de façon à aller au-delà de l'intersubjectivité supposée par l'ego transcendantal¹. Parmi ceux-ci, Searle, Bratman, Gilbert et Tuomela ont proposé des définitions de ce que serait une action concertée et une intentionnalité jointe ou collective. Nous avons vu par ailleurs Pettit chercher à définir une *agency* au niveau collectif dans les chapitres précédents. Ces travaux ont donné lieu à critiques et approfondissements. Nous suivrons notamment ceux de Perreau et de Szanto, qui reviennent à l'idée d'intentionnalité de Husserl, puis de Tollefsen, qui élargit l'idée d'*esprit* et qui parle plus d'*attention* jointe que d'*intentionnalité* jointe, et enfin de Gallagher qui, avec l'esprit étendu et le narratif, fait écho à la *Première partie*.

Retour sur le Nous en actions et en intentions

Searle

Pour Searle, de nombreuses espèces animales ont la capacité de développer une intentionnalité collective. Par ce terme, il n'entend pas simplement la capacité à agir collectivement, mais à le faire de façon concertée avec un partage d'états *intentionnels* comme des croyances, des désirs et des intentions². Le monde de Searle se sépare entre ce qui ne dépend pas de l'observateur et ce qui en dépend – c'est sa façon de définir son réalisme. Les constructions sociales à l'évidence font pour lui partie de la seconde catégorie. Néanmoins, le fait de dépendre de l'observateur n'impose pas selon lui le subjectivisme au plan épistémologique. En particulier, il lui semble naturel de pouvoir considérer une intentionnalité collective³. Une telle intentionnalité collective serait irréductible aux intentionnalités individuelles. C'est par cette possibilité qui est en nous de pouvoir dire « nous avons l'intention de » autant que de pouvoir dire « j'ai l'intention de » que le monde social peut se construire.

La capacité humaine à assigner des *fonctions* aux choses est également l'un des présupposés de Searle. En ce qui concerne les faits sociaux, les fonctions qu'assignent des intentionnalités collectives réclament un consentement du groupe lorsqu'il s'agit notamment de donner un rôle ou une mission – un *statut* – à certains membres. Ces statuts sont le fondement ou le lieu de ce qu'il nomme des *pouvoirs déontiques* (obligations, droits, responsabilités, ...). Le consentement collectif à ces statuts est de nature symbolique ou linguistique⁴. Comme Searle le souligne, ce consentement

¹ « Et de nouveau nous assistons au fait que, à mettre les choses en gros et à les prendre dans leur ensemble, il se produit une cohérence intersubjective de la validation concernant les singularités en tant que constituant la normale, et du même coup une unité intersubjective dans la diversité des validations et de ce qui en elle est valide. » (HUSSERL [CSE], p. 186).

² John R. SEARLE (1995): *The Construction of Social Reality*, Simon and Schuster, dorénavant [TCSR], p. 23.

³ « I am confident that collective intentionality is a genuine biological phenomenon, and though it is complex, it is not mysterious or inexplicable. » (John R. SEARLE (2006): "Social Ontology. Some Basic Principles", *Anthropological Theory*, dorénavant [SOBP]).

⁴ Dans son livre de 1995, ces fonctions devaient être incarnées ou bénéficier d'un objet en support. Dans son article de 2006 il abandonne cette idée.

n'est pas une simple approbation. Il a dès lors plus souvent recours au terme de *reconnaissance* dans ses derniers textes¹.

Bratman

Les premiers travaux de Bratman concernent la question de l'intentionnalité au plan individuel. Il considère réductrice une approche limitée au couple désirs / croyances. Pour lui, nous sommes des êtres planificateurs et l'intentionnalité doit être pensée au travers de cette capacité². Ces *plans* nécessitent une capacité de coordination entre différentes actions. Une intention peut alors impliquer des actions qui ne seront pas réalisées en tant que telles intentionnellement, mais simplement parce qu'elles font partie du plan. A partir des années 1990 Bratman va relier sa vision de l'*homo planificateur* à la communication³, ce qui l'amènera à développer une théorie de l'intentionnalité collective⁴.

Bratman élargit son approche initiale : une intentionnalité collective consiste alors à échauffer des plans impliquant plusieurs personnes. Pour cela, il cherche une définition qui permette de partager une intention sans que le détail des plans des différents protagonistes ait besoin d'être partagé précisément. Il aboutit à la définition suivante : « We intend to J if and only if 1) (a) I intend that we J and (b) you intend that we J. 2) I intend that we J in accordance with and because of 1(a), 1(b), and meshing subplans of 1(a) and 1(b); you intend that we J in accordance with and because of 1(a), 1(b) and meshing subplans of 1(a) and 1(b). 3) 1) and 2) are common knowledge between us. »⁵ Nous devons avoir en tête que nos plans (et sous plans), de chacun d'entre nous, s'harmonisent (*mesh*), même si nous ne savons pas encore le détail de chacun de ces plans.

Bratman se démarque de Tuomela (voir ci-dessous) et de Searle au sens où cette intention partagée est véritablement partagée, là où pour les autres, selon lui, une intention collective peut rester le fait d'une seule personne⁶. En revanche, il défend ce qu'il nomme la *continuity thesis*, qui affirme que l'intentionnalité partagée au sein d'un groupe de taille modeste n'utilise finalement que les

¹ John R. SEARLE (2010): *Making the Social World. The Structure of Human Civilization*. Oxford University Press, dorénavant [MTSW].

² Michael BRATMAN (1984): "Two faces of intention", *The Philosophical Review*, dorénavant [2FOI].

³ Sa contribution à un ouvrage collectif sur le sujet ne l'amène toutefois qu'à remarquer la nécessité d'inclure les intentions des autres dans son propre plan (Michael BRATMAN (1990): "What is intention?", in P. R. COHEN, J. L. MORGAN and M. E. POLLACK (Eds.): *Intentions in communication* (1990), MIT Press, dorénavant [WII]).

⁴ Michael BRATMAN (1992): "Shared Cooperative Activity", *Philosophical Review*, dorénavant [SCA] et Michael BRATMAN (1993): "Shared Intention", *Ethics*, dorénavant [SHIN]. Dans ces deux articles en revanche Bratman élabore sa théorie de l'intentionnalité collective. Pour lui, trois clefs sont à retenir pour une activité coopérative partagée : *mutual responsiveness* ; *commitment to the joint activity* ; et *commitment to mutual support* (BRATMAN [SCA]).

⁵ BRATMAN [SHIN].

⁶ « Note that my target is our shared intention. My direct target is not what Tuomela calls a "we-intention"; for a we-intention is an intention of an individual that concerns a group's activity (...). Nor is my target what John Searle calls a "collective intention"(...). A collective intention, as Searle understands it, is an intention of an individual concerning a collective's activity. Indeed, both Tuomela and Searle want to allow that there can be a we-intention / collective intention even if there is in fact only one individual - one who falsely believes others are involved (...). In contrast, it takes at least two not only to tango but even for there to be a shared intention to tango. » (BRATMAN [SHIN]).

concepts utiles dans la définition de l'intentionnalité au plan individuel¹. Sur ce point-là, il s'oppose notamment à Searle et à Gilbert.²

Gilbert

En 1987, Gilbert publie un premier article sur l'intentionnalité collective³. A l'époque son sujet se limite encore aux croyances collectives, mais l'ensemble de son approche s'en inspirera. Pour elle, la croyance d'un groupe n'est pas l'ensemble des croyances des membres, mais le consentement (*acceptance*) des membres aux croyances du groupe en tant que tel. Gilbert souligne que le modèle *additif* ne peut pas offrir un concept pertinent de croyances collectives : le groupe croit *p* si chacun (ou la plupart) des membres croit *p*.⁴ Elle préfère la définition suivante : « a group G believes that *p* if and only if it is common knowledge in G that individual members of G have openly expressed their willingness to let *p* stand as the view of G. »⁵ Gilbert définit ce consentement intégrant le *common knowledge* comme un *consentement joint*, parfois traduit en *co-consentement*.

En 1989, Gilbert développe cette manière de voir le collectif. Elle élabore l'idée de *sujet pluriel* (*plural subject*)⁶. Elle se réfère pour cela à Simmel et même à Rousseau : « One is willing to be the member of a plural subject if one is willing, at least in relation to certain conditions, to put one's own will into a « pool of wills » dedicated, as one, as a single goal (or whatever it is that the pool is dedicated to). It is logically sufficient for the existence of such a pool that it be « common knowledge » among the people in question that, roughly, everyone has expressed his personal willingness that his own will be part of it. »⁷ Gilbert prend l'exemple qu'elle juge paradigmatique de la promenade⁸. Dans son approche, il n'y a pas d'échange explicite de promesse d'engagement,

¹ Michael BRATMAN (2014): *Shared Agency: A Planning Theory of Acting Together*, Oxford University Press, dorénavant [PTAT].

² L'on peut noter à ce propos la critique qu'en fait Shapiro, qui voit pour sa part une discontinuité lorsqu'on passe des petits groupes à des collectifs plus nombreux (Scott SHAPIRO (2014): "Massively shared agency", in M. VARGAS and G. YAFFE (Eds), *Rational and social agency. Essays on the philosophy of Michael Bratman*, Oxford University Press, dorénavant [MSA]). Shapiro s'intéresse au rôle de l'autorité dans la vision de l'*agency* partagée de Bratman. Il souligne que l'on peut faire ensemble et avoir l'intention de faire sa part du travail (des ouvriers dans une usine de voiture) sans pour autant avoir l'intention de réaliser l'action collective dans sa finalité même (construire des voitures). « Alienation and massively shared agency usually go hand in hand », ce qui conduit Shapiro à s'intéresser aux actions collectives en présence d'autorité. Dans des groupes de plus petite taille il montre qu'il est effectivement possible d'avoir une *agency* partagée au sens de Bratman en présence d'autorité. En revanche il montre qu'on échoue à le développer pour les groupes de taille importante. Pour y parvenir, il faut accepter l'idée que le plan vienne d'un petit groupe qui, ensuite, met en place l'organisation permettant la coordination des plans (« The task of institutional design, in other words, is to create a practice that is so thick with plans and mesh-creating mechanisms that alienated participants end up acting in the same way as non-alienated ones » (*ibid.*)). Shapiro s'intéresse au fonctionnement des institutions et d'un système légal, mais il semble avoir théorisé ce qu'on pourrait appeler l'*avant-garde* à gauche, le fascisme à droite.

³ Margaret GILBERT (1987): "Modelling collective belief", *Synthese*, dorénavant [MCB].

⁴ La version enrichie du modèle additif, qui suppose qu'il est *connaissance commune* que chacun des membres croit *p*, ne répond pas non plus selon elle à ce qu'on attend d'une croyance collective. Dans sa proposition non-additive, il est intéressant de noter qu'il n'est plus nécessaire que les membres croient *p*, même pas l'un d'entre eux. Il suffit juste qu'ils consentent à ce que le groupe croie *p*.

⁵ GILBERT [MCB].

⁶ Margaret GILBERT (1989): *Social Facts*, Princeton University Press, dorénavant [SOFA].

⁷ GILBERT [SOFA], p. 18.

⁸ Exemple qu'elle détaille dans Margaret GILBERT (1990): "Walking together: A paradigmatic social phenomenon", *MidWest studies in philosophy*, dorénavant [WATO]. L'on peut en trouver une version traduite

plutôt un engagement conditionnel tacite apparaissant une fois le consentement à *se promener ensemble* établi¹. Apparaît ainsi une forme d'obligation à respecter un engagement dans le cadre de cette action impliquant un sujet pluriel.

Cette idée d'obligation est travaillée avec la question du choix rationnel et des préférences collectives dans un article de 2001². L'idée centrale est celle d'engagement joint (*joint commitment*). Un engagement joint n'est pas la conjonction d'engagements personnels des différents protagonistes. C'est l'expression par chacun aux autres de sa volonté d'être engagé de manière jointe avec eux³. Son idée de sujet pluriel l'emmène à considérer une fonction d'utilité qui soit propre au groupe et qui ne se réduise pas aux fonctions d'utilité de ses membres, et que l'idée d'action concertée ne se réduit pas à un simple problème de coordination au sens de la théorie des jeux⁴.

en français, aux côtés d'autres travaux de Gilbert dans Margaret GILBERT (2003) : *Marcher ensemble : essais sur les fondements des phénomènes collectifs*, Presses universitaires de France, dorénavant [MENS].

¹ « we do not have, here, an 'exchange of promises' such that each person unilaterally binds himself to the goal in question, leaving himself beholden for release to someone else upon whom, through this particular transaction, he has no claim. Nor is it that one person in effect says: "You may regard me as committed once you have made a commitment" leaving it up to the other person to make an initial unilateral commitment. Rather, each person expresses a special form of conditional commitment such that (as is understood) only when everyone has done similarly is anyone committed. Thus all wills are bound simultaneously and interdependently. The character of each one's commitment is then as follows: no one can release himself from the commitment; each is obligated to all the others for performance; each is (thus) entitled to performance from the rest. » (GILBERT [WATO]).

² « First, collective preferences are not reducible to a set of correlative individual preferences. Second, they provide members of the group with sufficient reasons for acting. Third, they provide group members with obligations. More specifically, everyone is obligated to everyone else, an obligation violated if appropriate action is not performed. Thus each is entitled to appropriate action from the others, and entitled to rebuke those others for not acting appropriately. Fourth, these obligations are such that in certain circumstances a member can fail to fulfil them without irrationality » (Margaret GILBERT (2001): "Collective preferences, obligations, and rational choice", *Economics & Philosophy*, dorénavant [CPOC]). Dans son livre de 2006 (Margaret GILBERT (2006): *A Theory of Political Obligation: Membership, Commitment, and the Bonds of Society*, Oxford University Press, dorénavant [TPO]), Gilbert développe son idée d'obligation et de sujet pluriel en repartant d'une analyse critique de la théorie du contrat. Sa question de départ est « Is one obligated to uphold the political institutions of one's country, simply because it is one's country? » (*ibid.*, p. 14). « As I shall understand it in this book a country is the country of a particular person if and only if that person is a member of the political society that constitutes the country in question. The country I call 'mine' in the relevant sense can at the same time be referred to as 'our' country by me and its other members. The same goes for the political institutions of the society » (*ibid.*, p. 17). Dans cet ouvrage, Gilbert élargit ses concepts, essentiellement étudiés jusque-là dans le cadre de petits groupes, à des questions plus sociétales. L'un des points importants est pour elle qu'il est possible pour tout individu de *rejoindre* un sujet pluriel déjà existant.

³ « A joint commitment is not a conjunction of personal commitments of the different parties. Each of the parties plays a part in the creation of a joint commitment, not by creating an appropriate personal commitment, but by expressing to the others his or her willingness to be jointly committed with them. » (GILBERT [CPOC]).

⁴ Certains auteurs, comme Skyrms ou Ernst, fondent en effet une théorie du contrat social à l'aide de la modélisation issue de la théorie des jeux évolutionnaires : (Zachary ERNST (2001): "Explaining the social contract", *The British journal for the philosophy of science*, dorénavant [EESC] et Brian SKYRMS (2007): "Evolution and the Social Contract", *The Tanner Lectures on Human Values, delivered at The University of Michigan*, dorénavant [SESC]). Nous avons déjà croisé de telles approches dans le *Chapitre 14*, avec les travaux sur les jeux évolutionnaires de Crawford notamment. Mais de nombreux autres auteurs peuvent être cités : « Lewis's analysis of conventions showed convincingly that tools from economics – especially game

Gilbert s'intéresse également aux sentiments collectifs, comme celui de culpabilité¹. Là encore, son idée de sujet pluriel lui permet de donner sens à l'idée de culpabilité collective² en cohérence avec sa vision de la responsabilité collective³. D'une façon générale, ses différentes analyses reposent sur le fait que les croyances communes ou les préférences communes apparaissent au travers d'un consentement qui doit être connaissance commune pour que quelque chose de réellement collectif puisse avoir du sens⁴. Pour elle, toute version collective d'une théorie de la connaissance ou de la croyance, de toute épistémologie, doit être développée en ce sens⁵.

Gilbert au fond n'explique pas plus que Searle ce qui motive l'action concertée. Il y aurait une propension à agir ensemble (*joint-readiness*) que nous aurions spontanément⁶. Ce qui importe pour

theoretic concepts of equilibrium behavior – can be brought to bear upon important philosophical problems concerning collective action. Indeed, the application of economic tools to the analysis of many diverse philosophical problems has been a highly productive approach, as a brief survey quickly shows. For example, Brian Skyrms's use of evolutionary game theory; Ken Binmore's use of game-theoretic concepts to explore social contract theory; Robert Axelrod's use of the Prisoner's Dilemma; Jon Elster's and David Gauthier's studies of the social contract; John Harsanyi's game theoretic critique of Rawls and subsequent argument for rule-utilitarianism; and Elliott Sober and David Sloan Wilson's accounts of the biological evolution of altruism. » (Sara Rachel CHANT and Zachary ERNST (2007): "Group intentions as equilibria", *Philosophical Studies*, dorénavant [GIAE]). Nous sommes sensibles aux travaux de Chant et Ernst lorsqu'ils définissent l'intention collective comme un équilibre entre les croyances et désirs des membres du groupe. Pour cela, ils s'appuient sur les travaux d'Aumann (qui a théorisé le *common knowledge*, voir *Première partie* en particulier Robert J. AUMANN (1999): "Interactive epistemology I: knowledge" et "Interactive epistemology II: probability", *International Journal of Game Theory*, dorénavant [IE1K] et [IE2P]) qui définissent la *connaissance interactive* comme ce qu'un individu sait des connaissances d'un autre individu (ce qui est très proche de ce que Tuomela appelle *loop belief* (voir plus loin). Différents degrés de connaissance interactive sont nécessaires pour qu'il puisse y avoir une intentionnalité collective, liés au risque encouru lorsqu'un individu décide de prendre part à une action collective. En effet, il ne peut être question ici que de croyance et de probabilités et non de véritables savoirs. Gilbert, pour sa part, s'écarte de ces approches. Elle décrit la sienne comme holistique, notamment lorsqu'elle s'oppose à l'idée de convention telle que la défend Lewis : « The account I have developed is holistic in that it crucially appeals to a concept of joint commitment that is not reducible to facts about what the individuals in question are personally committed to. » (Margaret GILBERT (2008): "Social convention revisited", *Topoi*, dorénavant [SCR]).

¹ Plus généralement, Gilbert défend un concept d'émotion collective qui ne serait pas, ici encore, de nature « additive » mais qui aurait en son essence un engagement joint (Margaret GILBERT (2014): "How we feel: Understanding everyday collective emotion ascription", in C. SCHEVE & M. SALMELA (Eds.), *Collective emotions*, Oxford University Press, dorénavant [HWF]).

² Margaret GILBERT (2002): "Collective guilt and collective guilt feelings", *The Journal of Ethics*, dorénavant [CGF].

³ Margaret GILBERT (2008) : « La responsabilité collective et ses implications », *Revue française de science politique*, dorénavant [RC&I].

⁴ Face à certains commentaires soulignant que son concept de croyance collective ne peut relever d'un véritable concept de croyance, notamment parce que les croyances collectives ne viseraient pas la « vérité », Gilbert soutient que si, même si, au fond, une croyance collective est surtout un « phenomenon of which one might say, in Durkheimian terms, that it has "coercive power" over individuals » (Margaret GILBERT (2002): "Belief and acceptance as features of groups", *Protosociology*, dorénavant [B&A]).

⁵ Margaret GILBERT (2004): "Collective epistemology", *Episteme*, dorénavant [COLE].

⁶ « I see no reason to deny that people can jointly commit one another by virtue of their readiness to do so, expressed in conditions of common knowledge. In order to do this they need the concept of joint commitment. That does not mean that they need to have a word for it. Nor need it be easy to extract it from the way in which they explicitly think, talk, and act. Nor need it be easy to explain. It may still inform their thoughts, talk, actions, and interactions. Indeed, as I have argued elsewhere, it is plausible to see it as a

elle est la forme d'engagement qui structure notre vie collective¹. Gilbert reprend ces différentes idées dans un ouvrage récent et souligne à nouveau en quoi son idée de *co-engagement* (ou *d'engagement joint*) n'est pas de nature morale².

Tuomela

Pour Tuomela, les humains peuvent agir et penser *soit* en tant que personne privée *soit* en tant que membre d'un groupe. Pour cela il introduit l'idée d'une *we-perspective*, autrement dit une intentionnalité partagée³. Comme pour Gilbert, agir, ressentir et penser en *we-mode* réclame selon Tuomela un *consentement* collectif (*social acceptance*) de l'*éthos* du groupe⁴. Ces différents éléments doivent être explicitement présents à l'esprit des membres du groupe. Pour lui, la disposition à un tel consentement à fonctionner en *we-mode* est une qualité co-évolutionnaire qui s'est développée au fur et à mesure que l'espèce humaine se développait. Par un tel consentement le *we-mode* fait apparaître un véritable agent collectif doté d'une intentionnalité au sens plein. Il définit des *operative members* qui sont autorisés par le groupe à prendre des décisions et à agir en son nom⁵.

En 2001, Tuomela reformulait son approche et articulait les différents niveaux sociaux : macro, méso et micro, sachant que les actions concertées jouent pour lui un rôle à chacun de ces niveaux⁶.

fundamental everyday concept, embedded in many of the central concepts with which human beings approach one another. » (GILBERT [SCR]).

¹ « Whatever we jointly commit ourselves to “do” as a body—decide, intend, believe, accept as a rule, and so on—we create for each one of us a relatively intractable, and hence relatively stable framework for his or her life, both in the short and in the longer term. » (Margaret GILBERT (2009): “Shared intention and personal intention”, *Philosophical Studies*, dorénavant [SIPI]).

² Margaret GILBERT (2013): *Joint Commitment: How We Make the Social World*, Oxford University Press. [JOCO].

³ « the we-perspective will be understood to contain at least the ethos of the group, collective commitment, affective elements (e.g. « we-feeling ») and actions based on these components. » (Raimo TUOMELA (2007): *The philosophy of sociality: The shared point of view*, Oxford University Press, dorénavant [TPOS], p. 3).

⁴ Tuomela précise que l'*ethos* peut être compris comme le *bien commun* des républicains et le *consentement* comme le *processus de décision démocratique*. (TUOMELA [TPOS], p. 7). A défaut de l'*ethos*, il peut s'agir de quelque chose qui s'y rattache et qui ait comme contenu non constitutionnel les *attitudes* du groupe.

⁵ Les relations de pouvoir corrélatives de l'organisation concrète du groupe en vue de son fonctionnement sont mieux développées dans un ouvrage plus récent : Raimo TUOMELA (2013): *Social Ontology: Collective Intentionality and Group Agents*, Oxford University Press, 2013, dorénavant [CIGA].

⁶ « T1) La notion d'intention collective est centrale et requise pour comprendre la vie en société (elle inclut les *we-attitudes*, qui elles-mêmes incluent les *joint intentions, wants, commitments and we-beliefs*). T2) le consentement collectif rend possible le recours au *we-attitudes* partagées et explique l'émergence, le maintien et le renouvellement des normes sociales et des institutions. T3) Il convient de bien distinguer le *we-mode* et le *I-mode* et, par exemple, de différencier la coopération développée dans chacun de ces deux modes. T4) il faut distinguer entre les liens normatifs d'une communauté et ses propriétés comme les croyances, objectifs et pratiques du groupe. T5) La dimension normative est fondée sur un système d'autorité, qui a été autorisé par le groupe. T6) Il faut bien dissocier également la dimension *accord* de la dimension *croyance* à la fois pour ce qui est du consentement collectif et pour ce qui de la réalité sociale. T7) Les *we-attitudes* qui servent de raisons pour toute pratique sociale peuvent n'être que présupposées. T8) Le consentement social peut servir de pivot pour les institutions, qui sont de fait des pratiques sociales réflexives dans un contexte normatif. T9) Le consentement normatif, on l'a dit, explique l'émergence, le maintien et le renouvellement des pratiques sociales. Certaines pratiques collectives deviennent des normes et s'institutionnalisent. T10) Les attitudes et actions collectives d'un groupe au niveau macro *superviennent* sur les niveaux méso ou micro. T11) Le consentement social explique l'ensemble des aspects de la vie en société, y compris les valeurs sociales et la morale (Raimo TUOMELA (2001): “Collective intentionality and social

Sa thèse est que le macro est issu – peut être ontiquement construit – à partir du micro, du méso et d'un bon concept d'*agency*, qui soit notamment capable d'intégrer les actions conjointes ainsi que d'autres notions collectives¹. Cette constitution du niveau macro reposerait selon lui sur le concept de *belief-desire-intention* et sur l'architecture ontique qu'engendrent l'action conjointe et les dimensions normatives associées.

Notons par ailleurs qu'il sépare les membres d'un groupe entre les opérationnels et les non opérationnels, ceux-là étant les porteurs de voix et les bras armés du groupe qui va opérer son *agency* par leur truchement. Enfin, plutôt que de parler de connaissance commune, il utilise le concept de *loop-belief* : « an agent has a 'loop belief' when that agent believes that another agent will take part in the collective action, where this series of beliefs may be iterated an indefinite number of times. » Enfin, Tuomela se défend de la critique qui lui a été faite de circularité dans la définition de ses concepts, en conceptualisant l'idée d'un *constat* collectif de l'état du monde, une croyance jointe qui serait à l'origine du consentement².

L'intentionnalité en question

D'autres chercheurs, comme Stoutland, ne se sont jamais satisfaits des analyses précédentes parce qu'elles reposeraient encore trop sur une logique individualiste. Ils maintiennent l'idée qu'il puisse y avoir une intentionnalité spécifique à attribuer à un collectif, au-delà de celles de ses membres.³ Pour Stoutland, il y a deux types d'agent social : ceux, dits pluriels, dont on peut parler en disant « ils » ou « nous », et ceux dont on parle *en tant qu'*agent collectif : « il », même si nous dirons éventuellement « nous » à son sujet. Pour lui, les agents pluriels vont *incidemment* réaliser une action tandis que les agents collectifs ont besoin d'être resitués dans une histoire pour qu'on puisse en parler. Il prend l'exemple de quatre musiciens, qui, à force de jouer ensemble vont devenir *ce* quartet, éventuellement prenant un nom pour qu'on puisse le désigner. Stoutland ajoute qu'une structure hiérarchique ou organisationnelle va également prendre place et différencier agent pluriel et agent collectif. Il critique la vision individualiste qui ne reconnaît que les actions individuelles alors qu'il lui semble que dans le cas d'un véritable agent collectif il n'est plus possible de dissocier les actions de chacun sans faire référence à l'action collective elle-même.⁴

agents", *AI conference IMF, Toulouse*, dorénavant [CISA]. Le premier article de Tuomela sur les *we-intentions* date de 1984 (Raimo TUOMELA (1984): "Social Action-Functions", *Philosophy of the Social Sciences*, dorénavant [SAF]) retravaillé dans Raimo Tuomela (1985): "Social Action", in G. SEEBASS and R. TUOMELA (Eds.), *Social Action, Theory and Decision Library*, vol 43, Springer, dorénavant [SoAc].

¹ « the so-called "framework of agency", including not only intentional single-agent notions but such jointness level notions as shared we-attitudes, joint and collective action, various notions of social interaction and dependence, as well as normative notions (e.g. social norm, obligation, commitment). » (Tuomela [CISA]).

² « My analysis in this paper has shown that conceptually there is (at most) partial circularity relative to a presupposed underlying commonsense idea of joint aim or purpose. This is not vicious circularity. Furthermore, there is no serious "psychological" circularity, as agents can perfectly well we-intend and function in terms of a vernacular, preanalytic notion of joint intention (and we-intention). » (Raimo TUOMELA (2005): "We-intentions revisited", *Philosophical Studies*, dorénavant [WIR]).

³ « Only an orchestra can play a Mozart symphony, only a parliament pass a law, only a university name its president, only a corporation declare a stock dividend, and only a baseball team win the World Series. » (Frederick STOUTLAND (2008): "The ontology of social agency", *Analyse & Kritik*, dorénavant [OSA]).

⁴ Cette vision individualiste argumente en ne donnant croyances et intentionnalité qu'aux individus, postulant qu'une action n'est intentionnelle que si elle est « subjectivement compréhensible », pour reprendre l'expression de Weber (STOUTLAND [OSA]).

Considérant qu'une intention ne peut faire référence qu'à l'agent lui-même, il en déduit qu'il existe bien un agent collectif lorsque nous avons l'intention de faire quelque chose ensemble, ce qui rappelle l'argument de Pettit. Il revient de lui-même à des arguments que l'on peut qualifier d'individualiste lorsqu'il prend un exemple proche de Tuomela en matière de croyances : dire qu'un groupe croit en quelque chose est une information certes différente de celle où chaque individu croit en ce quelque chose, mais ce qu'il ajoute est un mécanisme où chacun croit que les autres croient, très proche du *loop-belief* de Tuomela et bien moins holiste que celui de Gilbert.¹

Perreau développe une critique du même type que celle de Stoutland, sur le réductionnisme individualiste des approches de Searle, Bratman, Gilbert ou Tuomela, mais il insiste également sur la dimension de conscience de l'intentionnalité au sens phénoménologique du terme. Pour lui, des positions comme celles de Bratman et de Gilbert sont réductionnistes², au sens où ce qui compte reste au niveau des intentionnalités des individus qui vont décider *chacun* de mettre en commun quelque chose afin de parvenir à leurs fins³. Certes avec des différences, souligne-t-il avec humour : « Au sein de cet abord réductionniste, la nature précise de cette mise en commun fait alors elle-même débat. Le fait de se promener ensemble peut ainsi être interprété de deux manières : pour M. Gilbert, il faut avant tout que les individus décident ensemble de faire une promenade (la mise en commun réside dans l'intention, la décision, un accord des volontés), tandis que pour M. Bratman, il faut que les individus décident de faire une promenade ensemble (le commun est dans le contenu de l'action projetée et c'est à la faveur d'une coordination adéquate des intentions individuelles que l'action collective peut avoir lieu). »⁴

Perreau aimerait reconstruire une intentionnalité collective qui serait d'emblée relationnelle et intersubjective, qui ne serait pas seulement « dans les têtes » de chacun mais plutôt « dans le cadre des relations sociales liant les individus, par le biais de leurs actes de reconnaissance, de leurs actes de communication, de leurs actions et des institutions en place. »⁵ De fait, chez Husserl,

¹ « Consider a social belief, for example, one expressed by a congregation saying, 'We believe in God'. If that is a genuine social belief, it is, on this view, not simply a case of each member believing in God, for there is nothing social about that. It involves in addition each member believing of the other members that they believe in God, and believing that the other members believe that, and so on, with perhaps other attitudes as well. » (STOUTLAND [OSA]).

² « En définitive, même chez ceux qui proclament qu'il y a quelque chose d'irréductible dans l'intentionnalité collective, c'est-à-dire une réalité spécifique qu'on ne peut pas réduire aux intentionnalités individuelles, il persiste une forme d'individualisme. Celui-ci présente une double dimension, méthodologique (c'est de l'individu que l'on part) et ontologique (c'est lui qui constitue le fond ontologique de la communauté). Même si cet individualisme peut prendre des formes variées, c'est en définitive toujours l'individu qui prime, comme s'il s'agissait d'une donnée non problématique et indiscutable. Les analyses de l'intentionnalité collective partent de l'individu et en reviennent toujours in fine à l'individu, en dépit des prétentions que l'on élève pour considérer le « social » de la relation sociale. L'existence effective des collectivités n'est pas envisagée per se, mais plutôt comme une sorte de produit dérivé et secondaire des intentionnalités individuelles. » (Laurent PERREAU (2010) : « En quel sens peut-on parler d'intentionnalité collective ? », *Bulletin d'Analyse Phénoménologique*, dorénavant [QSIC]).

³ La lecture que fait Perreau de Gilbert diffère donc de celle de Szanto et se rapproche de celle de Stoutland. La difficulté que semblent avoir les différents auteurs à caractériser la vision de Gilbert est pour nous le témoignage que nos différentes théories manquent de catégories adéquates.

⁴ PERREAU [QSIC].

⁵ Il souhaite toutefois une certaine « retenue à l'égard des tentations substantialistes ». Il envisage l'approche de Schmid pour qui « une ontologie adéquate de la communauté doit nous permettre de comprendre à quels types d'entités correspondent les énoncés à la première personne du pluriel et quelles sont les contraintes

« l'intersubjectivité ne se réduit [pas] à la seule prise en compte de l'altérité, même si elle la présuppose. Elle n'est pas non plus un vague principe dont il s'agirait de « déduire » la réalité sociale. Elle est la présupposition permanente de toute vie sociale concrète, singulière, empirique. »¹ Plus précisément, Perreau s'intéresse à la phénoménologie *générationnelle* de Husserl, qui vise à penser « l'inscription particulière du sujet dans une communauté déterminée, dans la relativité d'une expérience socio-historique. C'est cette communauté, dans la mesure où elle lui préexiste, qui constitue l'horizon de référence déterminé de la validité immédiate de ce que l'on tient pour présupposé et de ce que l'on reconnaît pour prédonné. La phénoménologie générative se donne donc pour tâche de *désimpliquer* « une histoire sédimentée », c'est-à-dire de remonter aux origines socio-historiques des « formations de sens » de la vie « culturelle ». »² Pour Husserl, la phénoménologie est alors « dévoilement d'implications intentionnelles » qui ne se limitent pas à celles liées à l'intentionnalité du sujet, mais renvoient bien à celles du monde social environnant.

Nous ne partageons pas totalement cette vision critique de Stoutland et de Perreau. Pour nous, l'opérateur de connaissance commune est une figure de l'intersubjectivité et du relationnel qui, ouvrant au spéculaire, donne une dimension réellement supplémentaire à l'individualisme simple, tout en évitant l'holisme lui-aussi simplificateur³. Le *grand A* de Lacan que Lasry aperçoit comme sujet de l'opérateur de connaissance commune est bien exactement l'ensemble des implications intentionnelles au niveau social. L'intersubjectivité est bien le cadre adéquat pour faire référence à la phénoménologie, dès lors qu'on accepte d'en considérer la complexité.

L'analyse critique que Perreau développe sur le concept même d'intentionnalité nous semble plus productive. Chez les auteurs dont nous avons brièvement développé les points de vue ci-dessus « l'intentionnalité renvoie (...) bien souvent à l'intention, selon une perspective qui reste, en son fond, celle d'une théorie de l'action. À rebours du legs de la tradition phénoménologique, l'intentionnalité n'est par conséquent pas prioritairement définie comme un acte de connaissance, encore moins comme acte de conscience. »⁴ Afin de dépasser cette vision limitée de l'intentionnalité, peut-être suffit-il d'élargir la théorie de l'action à la dimension épistémique de constitution du monde, comme nous l'avons proposé dans la *Première partie* et rappelé ci-dessus, ou comme d'autres auteurs, Dewey notamment, le proposent également.

De fait, tous ces auteurs cherchent ce qui donnerait aux pratiques collectives une dimension allant au-delà d'une simple rationalité individualiste. Mais le plus souvent, cela revient à compléter la rationalité individuelle considérée parfois trop pauvrement. Deux thèmes les rapprochent dans cette visée : celui du consentement, sauf chez Bratman, et celui du *common knowledge* (ou de sa version *loop-belief*), sauf chez Searle. Pour tous, l'intentionnalité collective est « naturelle » : Chez Searle en tant que telle, chez Bratman, au travers de la généralisation de notre nature planificatrice, chez Gilbert par l'idée de *joint-readiness*, chez Tuomela de façon explicitement co-évolutionnaire. La réflexivité collective que les différentes définitions entraînent donnent une forme de conscience et la possibilité d'un *nous* transcendantal, sans jamais mettre à l'écart l'individu et sa rationalité.

qui régissent la pertinence de ce recours ». Schmid s'appuie sur le *Miteinandersein* heideggerien et sur Sartre. Perreau ne suit pas finalement ce chemin. Nous non plus. Il préfère revenir à Husserl (PERREAU [QSIC]).

¹ PERREAU [QSIC].

² PERREAU [QSIC].

³ Voir la *Première partie* à partir des travaux de Lasry, de Dupuy ou de Guesnerie.

⁴ PERREAU [QSIC]. Néanmoins, là encore, c'est faire peu de cas de la réflexivité spéculaire.

Szanto propose une autre lecture de ces travaux¹. Il rapproche par exemple Bratman et Pettit d'un côté (*inter-verrouillage* des intentions individuelles au travers d'un but partagé ; les intentions restent individuelles mais sont connaissances communes) et regroupe par ailleurs Searle et Tuomela malgré certaines différences qu'il juge de détail : pour ces deux auteurs, le collectif se construit irréductiblement au travers d'un *nous* ((*we-mode* pour Tuomela, *sense of doing, (wanting, believing, etc.) something together* pour Searle). Dans les approches de Searle ou de Tuomela, *mon* action est *constitutivement* affectée par le fait qu'elle est une composante de *notre* action, et c'est parce que chacun a l'intention de faire ensemble la même chose que chacun agit de façon à réaliser cet objectif commun. Ainsi peut se construire le social et ses institutions là où l'approche de Bratman, selon Szanto, ne permet pas de l'envisager aussi explicitement. Enfin, l'approche de l'intentionnalité collective de Gilbert est pour lui encore différente, car elle est *non distribuée*² : deux individus partagent une intention de réaliser une action si et seulement si ils sont mutuellement engagés à réaliser cette action « comme un seul corps ». Il y a alors véritablement un sujet pluriel (collectif dirait Stoutland). Cet engagement mutuel doit être compris métaphoriquement comme une mise en commun des volontés de chacun.

De fait, Szanto est moins gêné que Stoutland ou Perreau par la place que conserve l'individu dans la constitution du *nous*. Son objectif est néanmoins proche de Perreau et vise à retrouver l'idée séminale d'intentionnalité collective d'Husserl (de fait, rappelle-t-il, Husserl le premier a parlé d'*ontologie sociale* dans un texte de 1910³). Celle-ci serait selon Szanto plus *relationnelle* que ce que proposent les auteurs précédents, mais resterait fondée sur l'intersubjectivité. Le point qu'il veut travailler est la genèse de l'intentionnalité, considérant que dans les approches précédentes l'on trouve chaque fois la *présupposition* d'une relation intentionnelle entre les individus, à partir de laquelle est ensuite ajouté un mécanisme particulier. Szanto souhaite, en repartant d'Husserl, fonder l'intentionnalité collective ni sur les individus ni sur de *super-agents*, mais directement sur le relationnel⁴.

Au fond, ce qui manque aux agents collectifs, souligne-t-il, c'est essentiellement l'*empathie* et la dimension affective. Szanto pense possible de conceptualiser une (véritable) intentionnalité collective grâce à l'idée d'Husserl de *communalisation* ou de *socialisation* des individus

¹ Thomas SZANTO (2015): "Husserl on Collective Intentionality", in A. SALICE and H. B. SCHMID (Eds.), *Social Reality: The Phenomenological Approach*, Dordrecht et al., Springer, dorénavant [HOCI].

² La lecture que fait Szanto de Gilbert diffère donc de celle de Stoutland et se rapproche de la nôtre.

³ SZANTO [HOCI].

⁴ « Those 'relational' accounts of CI (...) stress the importance of normative (Meijers) or non-normative, conative and affective (Schmid) social interrelations between individuals. Relationists aim to counter the imminent charge of circularity, addressed to those who explain CI by some mechanism (...) that presupposes individuals as already partaking in some joint activity. Consequently, some have argued that if CI presupposes collective acceptance or joint commitments, then these, in turn, cannot be explained by reference to isolated, solipsistic individuals but, rather, must make reference to certain (normative) relations (of obligations, rights to corrections, etc.) that hold between them. CI, according to this view, are not states of individuals tout court, but "states of related individuals" (Meijers). As Schmid puts it in a yet more radically relational vein: "Collective intentions are not intentions of the kind anybody has – not single individuals, and not some super-agent. For collective intentionality is not subjective. It is relational. Collective intentionality is an intentionality which people share." (Schmid). In other words, there is no collective intentionality without individuals who we-intend (pace Bratman), but we-intentions are only what they are when individuals relate to another accordingly (pace Searle); indeed, they are nothing but relatedness (Schmid). » (SZANTO [HOCI]).

(*Vergemeinschaftung*). Cette approche permettrait de penser une intentionnalité commune sans qu'elle soit le fruit d'une entité abstraite¹.

La constitution d'unités d'ordre supérieur dotées d'intentionnalité se ferait par quatre processus imbriqués donnant lieu à un entrelacement des intentionnalités individuelles : 1/ empathie. 2/ *nous* transcendantal avec constitution d'un monde social afférent, ce que Szanto appelle l'intentionnalité commune, qui, au-delà de l'empathie, serait le lieu de synthèses communes à la base de ce *nous* constitutif d'un monde commun, ce qu'Husserl justifiait par la typicalité et l'habitude d'expériences donnant naissance à ce monde. 3/ attention partagée² et actes de communication sociale explicites³ 4/ Enfin, différentes formes d'intentionnalités collectives, qui, pour Szanto, sont au nombre de quatre : *intersubjective, social or socio-communicative, communal and collective intentionality*.⁴

Pour Szanto, il y a chez Husserl de façon irréductiblement conjointe un contenu propositionnel, un *nous* (*we-mode*), et un sujet véritablement pluriel. Il propose alors à son tour une définition de l'intentionnalité collective : *n* sujets auront une intentionnalité jointe de réaliser *J* si (1) leur vie intentionnelles sont rendues communes par des mécanismes d'implication intentionnelle, du type empathie, typicalités et habitudes partagées, ou le fait d'avoir un monde commun, ou possiblement par des actes de communication sociale ; (2) les propriétés intentionnelles de chacun (perceptions, affections, connaissance, volonté) encouragent celles des autres ; (3) L'intentionnalité de chacun inclut l'intentionnalité de chaque autre, ce qui fait que l'objectif partagé de chacun est intégré dans l'intentionnalité de chaque autre ; (4) possiblement, il y a un accord explicite ou un engagement joint concernant cet objectif commun et/ou le fait que chacun va contribuer pour sa part à la réalisation de cet objectif commun et/ou de réaliser *J* ; (5) Chacun contribue pour sa part à la réalisation de l'objectif commun.

Le résultat est alors le suivant : le collectif, ou le rassemblement en une intention commune, est constitué par l'intégration intentionnelle des intentions, objectif commun, propriétés normatives, de volonté et pratiques de la vie mentale des individus toujours et déjà en communauté : « hence, the result is a genuinely *we-mode* volitional act. »⁵ Une communauté de volonté émerge, avec ce

¹ Szanto parle d'une conception *zombie* de l'esprit collectif. Pour lui les groupes ne peuvent avoir des propriétés mentales exactement du même type épistémique qu'un individu, mais n'en reste pas moins des agents. Ces agents collectifs (*social integrates*) sont des esprits rationnels, avec quelques lacunes au plan phénoménologique. Pour deux raisons : d'une part, l'accès à la connaissance du groupe est toujours indirect, jamais immédiat comme pour un individu (ce qui est source d'erreur d'identification). D'autre part, la conscience de soi, réflexive ou pré-réflexive, n'est pas possible pour un groupe (ce que contestent d'autres auteurs comme Tollefsen, voir ci-dessous). Bien sûr, cela ne signifie pas pour Szanto que les membres du groupes (ou les autres) ne puissent avoir conscience de l'existence du groupe, ni que les esprits individuels ne soient totalement dépendants de l'existence de la vie sociale des individus. « the zombie conception of group minds: (...) social integrates indeed are zombie minded but nonetheless minded entities. » (Thomas SZANTO (2014): "How to share a mind: Reconsidering the group mind thesis", *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, dorénavant [H2SM]).

² « somebody may 'guide' the attention of another by signaling, pointing, or, guiding in an even more implicit way. The other might then apperceive my action as expressing my intention to communicate something. Here, a shared background of understanding each other's communicative intention constitutes the attentional link » (SZANTO [HOCI]).

³ « Paradigmatic examples of such "social acts" are promises, encouragements, requests, orders, indications, suggestions, or agreements » (SZANTO [HOCI]).

⁴ La différence fondamentale entre les intentionnalités collectives et les intentionnalités intersubjectives proviendrait du partage mutuel d'un intérêt commun et d'une logique collaborative a priori.

⁵ SZANTO [HOCI].

que certains nomment une *HOP* (*higher order person*), qui alors peut être considérée comme le sujet véritable de l'intentionnalité collective : l'on peut alors dire que *HOP* a l'intention de réaliser l'objectif commun.

Szanto pense ainsi, par ce retour aux origines de la phénoménologie, modifier radicalement l'idée d'intentionnalité collective. Avec Dermot, il affirme dans une démarche identique que la phénoménologie permet de renouveler radicalement les débats autour de la TOM (*Theory of Mind*)¹. Cet apport radical de la phénoménologie viendrait au final de l'idée d'*empathie*. Pour les phénoménologues, l'empathie relève d'une perception directe des expressions des autres et des contextes sociaux où elles se produisent, autrement dit une expérience de l'esprit des autres compris comme incorporé (*embodied mind*).

Szanto et Dermot soulignent que cette vision des choses, qui fait appel au concept de *monde commun*, à des représentations sociales typifiées, à des valeurs partagées, etc., est trop peu souvent encore la référence des penseurs cognitivistes du social. Pour le niveau communautaire selon eux, l'on doit non seulement disposer d'une ontologie, d'une épistémologie, mais aussi d'une phénoménologie. Le cognitif au niveau collectif doit inclure l'affectif et l'interaction corporelle. Il ne s'agit pas seulement de raisonner en équipe, mais de partager des valeurs et des émotions. Et c'est là qu'il faut aller selon eux. Ils citent quelques auteurs qui les accompagnent sur cette voie, dont Gilbert². Pour Szanto et Dermot, une telle phénoménologie pense une forme d'intentionnalité émotionnelle qui est profondément incorporée au social et à nos normes (morales et esthétiques) partagées³. Dans certains cas selon eux, les émotions peuvent être communes et mêmes rattachées à la communauté en tant que telle.

Sur le concept d'empathie, plusieurs chercheurs ont essayé depuis longtemps d'apporter quelques éclaircissements. Gallagher en retrace les principaux moments,⁴ mettant en regard de vieilles oppositions avec les polémiques récentes, entre, par exemple Gallese⁵, pour qui l'empathie est une simple résonance motrice, et, par exemple, avec Decety qui pense qu'il y a beaucoup plus dans l'empathie qu'une résonance motrice non-intentionnelle, et que s'y ajoute notamment une

¹ Thomas SZANTO and Moran DERMOT (2015): "Phenomenological Discoveries of the 'We': Mapping the Terrain", in T. Szanto and D. Moran (Eds.), *Phenomenology of Sociality: Discovering the 'We'*, Routledge, dorénavant [PDOW].

² « Michael, Krueger, Schmid, Konzelmann Ziv, Huebner, Salmela, Gilbert, Guerrero, Schützeichel » (SZANTO and DERMOT [PDOW]).

³ « Socio-Normative Embeddedness of Emotions: A subject's emotional directedness towards objects and persons, i.e., his 'affective intentionality', is deeply embedded in our social environment, and our shared (aesthetic and moral) norms and values. » (SZANTO and DERMOT [PDOW]).

⁴ « Lipps (1903), via le concept d'Einfühlung, qu'il rapproche du terme grec *empathia*, ce qui conduisit à la traduction d'empathie, explique notre capacité à comprendre les autres comme une activité sensori-motrice de mirroring, une imitation involontaire, « kinesthétique » et innée des activités vitales des autres que l'on observe. Husserl, Scheler, Heidegger, Merleau-Ponty ont développé une (des) critique(s) phénoménologiques de ce point de vue. Pour eux tous, l'empathie est quelque chose qui va bien au-delà de ce processus involontaire. Dilthey en 1926 a lui recours au terme allemand de *Hineinversetzen* qui veut dire littéralement se mettre soi-même à la place de l'autre. Ce terme a également été traduit par empathie. Dilthey associe ce terme à celui de *Nacherleben* – revivre quelque chose dans notre expérience. Scheler (1923), préfère le terme de sympathie. Hume aussi, comme une inférence que nous faisons sur l'état émotionnel des autres. » (Shaun GALLAGHER (2012): "Neurons, neonates and narrative: From embodied resonance to empathic understanding", in A. FOOLEN, U. LÜDTKE, J. ZLATEV and T. RACINE (Eds.), *Moving Ourselves, Moving Others*, John Benjamins, dorénavant. [NNN]).

⁵ Gallese est l'un des chercheurs ayant mis en évidence ce que l'on appelle les neurones miroir, voir plus bas.

composante intentionnelle et contrôlée qui créerait une perspective mentale subjective de l'autre ainsi que la capacité à différencier l'autre et soi-même.¹

Au total, les chercheurs peinent à donner sens et à s'accorder sur une ontologie qui serait collective et qui pour autant respecterait la singularité de l'individu. L'une des difficultés est liée à la « contrainte d'exclusivité » qui dit qu'on ne peut avoir l'intention de réaliser l'action d'un autre agent. En cherchant à lever cette contrainte, Blomberg ouvre à un point de vue où l'esprit s'étend au-delà de ce que l'on pense². Blomberg défend en effet l'idée que l'action ne peut être réduite aux mouvements du corps. Elle peut en particulier inclure l'usage d'outils, et, dès lors, inclure toute instrumentalisation du monde.³ Il est alors naturel d'étendre l'esprit et d'intégrer *les autres en action* dans les représentations mentales de chacun.

L'esprit étendu et l'attention jointe

Mais peut-on vraiment penser les autres comme des agents planificateurs de leurs actions, à la Bratman ? Tollefsen en doute dans le cas d'enfants ou de tout-petits ; c'est selon elle de toute façon trop exigeant d'une manière générale, puisque cela supposerait d'être *mind-reader*, de lire ce que les autres ont dans leur tête. Plusieurs études en psychologie expérimentales ont pourtant montré que les enfants à partir d'un an développent des actions concertées avec les autres et accélèrent ainsi leur développement⁴. Comme Tollefsen, Butterfill juge néanmoins que l'approche de Bratman ne peut rendre compte de tels résultats, car elle présuppose la capacité de raisonnement requis pour s'engager ensemble (notamment avoir des intentions à propos des intentions des autres).

¹ Pour Decety, l'empathie « also requires a minimal comprehension of the mental states of this person. He does not deny the importance of resonance systems, especially in early infancy, and he accepts that we have an innate capacity to feel that other people are "like us." But we also quickly develop the capacity to put ourselves mentally in the place of others. He also emphasizes that in this process difference is just as important as similarity. Empathy is founded on our capacity to recognize that others are similar to ourselves, but to do so without confusing ourselves with the other. » (GALLAGHER [NNN]). Gallagher précise toutefois que les travaux de Georgieff et Jeannerod ont montré que les zones neuronales qui s'activaient à la vue du mouvement de quelqu'un correspondait à une zone de capacité du même mouvement exercé par nous-mêmes sans se recouvrir totalement, ce qui indique que l'étude de la résonance neuronale permet également de se différencier des autres.

² Olle BLOMBERG (2011): "Socially extended intentions-in-action", *Review of Philosophy and Psychology*, dorénavant [SEIA]. A noter que pour lui, la seule vraie contrainte à considérer dans les actions concertées entre individus est le fait que « each of them must believe or assume that their ϕ -ing is a single end that each intends to contribute to » et que les conditions ajoutées par Bratman par exemple, si elles permettent de rendre compte de certains contre-exemples, en engendrent d'autres (Olle BLOMBERG (2016): "Shared intention and the doxastic single end condition", *Philosophical Studies*, dorénavant [SISC]).

³ Des travaux en neuroscience ont montré que nous avons un schéma corporel représenté « neuronalement » et que ce schéma était modifié lorsque nous devenions « *fluent* » dans l'usage d'un outil. Blomberg en déduit que l'on peut étendre l'intentionnalité à l'outil et pourquoi pas aux pratiques de groupe. Avec Ambrosini, Mandrigin et Costantitini, Blomberg montre que la perception de la potentialité (*affordance*) est renforcée non seulement lorsque l'objet est dans notre espace péripersonnel, mais aussi lorsqu'il est dans celui de quelqu'un d'autre, ce qui laisse penser que nous aurions une représentation interpersonnelle du corps (*interpersonal body representation* (IBR)). Au travers d'expériences où ils simulent des phénomènes d'exclusion sociale, ils montrent que l'IBR perd de son importance dans ces cas d'ostracisme. (Ettore AMBROSINI, Olle BLOMBERG, Alisa MANDRIGIN and Marcello COSTANTINI (2014): "Social exclusion modulates pre-reflective interpersonal body representation", *Psychological research*, dorénavant [SEBR]).

⁴ « On the assumption that joint action plays some role in explaining how humans develop an understanding of minds, what could joint action be? » (Stephen BUTTERFILL (2012): "Joint action and development", *The Philosophical Quarterly*, dorénavant [JA&D]).

Pour Butterfill il existerait des actions concertées qui ne nécessitent que le fait d'avoir un objectif commun, sans avoir pour autant besoin d'intégrer de façon spéculaire les planifications et les intentions les uns des autres.

Pour nous, le *Dasein* ne peut exister qu'en imaginant ce que les autres ont dans leur tête, ce qui ne nécessite aucune capacité extra-lucide. Mais ce débat est intéressant, car il ouvre à la question de l'*esprit étendu* et aux travaux de Tollefsen¹ ainsi qu'à ceux de Gallagher.

Dans une logique proche de celle de Blomberg, Tollefsen a recours à l'idée d'*esprit étendu* qui pose que l'esprit peut être considéré comme allant au-delà du cerveau et du corps (il peut s'étendre dans un ordinateur par exemple). Il pourrait dès lors s'étendre au niveau d'un groupe dans son ensemble sans présupposer une logique spéculaire². Pour elle, un esprit collectif n'est pas la simple addition d'esprits individuels, de même qu'un esprit individuel n'est pas la simple addition de neurones. Si elle s'oppose à l'idée d'enfants mentalistes, elle propose néanmoins une vision beaucoup plus systémique que les auteurs précédents, tout en résistant en apparence à notre propre vision.

Comme Tollefsen, Gallagher propose une interprétation qu'il qualifie de libérale de l'*hypothèse de l'esprit étendu*. Pour lui également, les capacités cognitives peuvent être étendues au niveau social, au-delà des exemples traditionnels des micro-ordinateurs et autres technologies personnelles. Cette extension implique des processus énatifs plus que des relations fonctionnelles. L'esprit étendu au social ne se limite pas aux interactions instantanées avec les autres : des éléments constitués, comme les institutions, les normes, les pratiques, doivent être envisagés dans cette perspective³. Gallagher parle de cognition étendue (pour intégrer les procédures et pratiques dans les institutions) en considérant la famille comme la première institution. Certes, certaines institutions ne semblent pas mobilisées lorsque l'esprit est au travail, mais elles resteraient essentielles au sens où le process cognitif ne pourrait avoir lieu sans elles.⁴

¹ Avec Kreuz et Dale, Tollefsen s'est intéressée à la différence entre *ce qui nous arrive* et *ce que nous faisons* au travers d'une revue de littérature de philosophie expérimentale (Deborah Perron TOLLEFSEN, Roger KREUZ and Rick DALE (2014): "Flavors of Togetherness, Experimental Philosophy and Theories of Joint Action", *Oxford Studies in Experimental Philosophy*, dorénavant [FoT]). Ils constatent bien un concept primitif et subtil du « faire ensemble » et l'hypothèse d'une intentionnalité collective paraît plausible. En revanche, ils ne parviennent pas à mettre empiriquement en évidence l'identification par les individus d'une telle intention collective, ou le fait qu'elle leur permettrait une catégorisation des actions. Ils indiquent des résultats différents lorsque l'action collective est une compétition (poker) ou une coopération.

² Deborah Perron TOLLEFSEN (2006): "From extended mind to collective mind", *Cognitive systems research*, dorénavant [EMCM].

³ Pour justifier son extension aux institutions, Gallagher s'appuie sur la définition initiale de Clark et Chalmers, à l'origine de ce concept d'esprit étendu, qui le fondent sur un principe d'appariement : « If, as we confront some task, a part of the world functions as a process which, were it to go on in the head, we would have no hesitation in recognizing as part of the cognitive process, then that part of the world is (so we claim) part of the cognitive process. » (Shaun GALLAGHER (2013): "The socially extended mind", *Cognitive Systems Research*, dorénavant [SEM]). D'autres auteurs, comme Krueger, vont aussi loin dans l'extension sociale de l'esprit. Pour ce dernier, l'ensemble des interventions des personnes qui s'occupent depuis la naissance d'un enfant doit être intégré dans son *extended mind* social, et cette intégration va avec les normes, valeurs et pratiques standardisées qui accompagnent ces interventions et qui sont spécifiques à un milieu socioculturel (Joel KRUEGER (2013): "Ontogenesis of the socially extended mind", *Cognitive Systems Research*, dorénavant [OoEM]).

⁴ « Examples include things like legal systems, research practices, and cultural institutions. In each case a mental institution 1. Includes cognitive practices that are produced in specific times and places. 2. Is activated in ways that extend our cognitive processes when we engage with them (that is, when we interact with, or are enactively coupled to them in the right way). » (GALLAGHER [SEM]).

Peut-il y avoir un savoir collectif ou le savoir est-il réservé aux individus ? Tollefsen challenge cette idée et s'intéresse à l'idée qu'un collectif puisse être un authentique agent épistémique¹. Elle s'appuie sur les travaux de Burge en matière d'*agency* épistémique qu'elle élargit ensuite aux groupes. Burge² souligne qu'on ne peut comprendre la raison et son usage sans un raisonnement « à la première personne ». Pour Tollefsen, un agent épistémique est un *délibérateur* qui pratique des évaluations épistémiques. Délibérer réclame un usage des règles rationnelles, mais délibérer c'est aussi être sujet à l'immédiateté, et être capable de caractériser les raisons et de les transformer en actions. Cette immédiateté disparaît lorsque nous considérons les raisons des autres (ce que nous discuterons plus loin avec les travaux de Rączaszek-Leonardi). Tollefsen montre que la première personne du pluriel peut remplir les exigences liées à la délibération, dès lors que sont présumés les lieux de pouvoir et de responsabilité. Elle reprend l'exemple du paradoxe de Pettit. Elle souligne que pour que les individus acceptent que le groupe décide sur la base des prémisses, même si dès lors la décision est contraire à celle de chaque membre isolément (voir *Chapitres 13*), il faut qu'ils acceptent que le groupe ait ses propres objectifs et raisons. Ce qui réclame alors que le groupe fasse montre d'une cohérence dans le temps de ses jugements pour atteindre ces objectifs.³ En ce sens elle élargit l'approche de Gilbert qui indiquait la nécessité du consentement des membres, sans se poser la question de la cohérence temporelle qui légitime le maintien de ce consentement. Elle reprend également l'exemple d'épistémologues féministes, comme Nelson, pour qui les communautés sociales sont les premiers agents épistémiques, leurs membres ne bénéficiant du savoir que par sa diffusion au sein de la communauté. Elle justifie à nouveau une telle position par le fait que les individus reconnaissent par avance au groupe sa propre logique et que, dès lors, la rationalité individuelle est elle-même évaluée en termes de rationalité collective.

Avec Dale et Kello, Tollefsen fait la revue des travaux empiriques sur les mécanismes à l'œuvre dans la conscience de soi⁴. Trois thèmes se dégagent de ces études : La *théorie de l'espace de travail global* (qui identifie la conscience à un processus similaire à celui de la *mémoire de travail*) ; le rôle de l'action dans la conscience ; le rôle central de l'expérience sociale. Les auteurs regrettent que l'on travaille encore souvent sur les « états » mentaux plutôt que sur les « processus » mentaux. Pour eux, les systèmes dynamiques complexes de nos consciences au travail font émerger des formes-modèles, des *patterns*, qui « existent » en un certain sens, et que réussir à capturer ces *patterns* peut permettre de mieux comprendre le système dans son ensemble. L'action et les contraintes que la conscience de soi impose au corps seraient en retour des sources de sa propre dynamique. Enfin, constatant l'importance des autres dans notre relation dynamique au monde, les auteurs aboutissent à l'hypothèse narrative : « If our cognitive system is actively modeling ourselves in the context of others, then the domains of narrative and discourse may indeed be central to the way we experience everyday life, and conceptualize ourselves in it. Work by Gallagher and others argues that our narrative process helps create the very experiences we have when we

¹ Deborah Perron TOLLEFSEN (2007): "Collective epistemic agency and the need for collective epistemology", in N. PSARROS and K. SCHULTE-OSTERMANN (Eds.), *Facets of sociality*, Vol. 15. Walter de Gruyter, dorénavant [CEA].

² Tollefsen cite Burge dans *Reason and the First Person* (1998).

³ « It is important to note, however that these reasons become reasons for an individual only after one recognizes that the group has reasons to adopt a certain conclusion. » (TOLLEFSEN [CEA]).

⁴ Rick DALE, Deborah P. TOLLEFSEN and Christopher T. KELLO (2012): "An integrative pluralistic approach to phenomenal consciousness", in S. EDELMAN, T. FEKETE and N. ZACH (Eds.), *Being in Time: Dynamical Models of Phenomenal Experience*, John Benjamins Publishing Company, dorénavant [IPPC].

navigate the world »¹. Cette hypothèse narrative permet ensuite de répondre à la question difficile de l'existence dans le temps d'un *nous*, comme nous l'avons vu avec Ricœur. La stabilité du *nous* qui se constitue dans des actions concertées pose en effet des difficultés. Pour Gilbert, il convient d'inscrire dans le temps ce *nous* intentionnel par ce qui serait un *engagement* dans le projet commun. Bratman a suggéré de son côté que le plan d'actions partagées serve d'une certaine façon d'assurance mutuelle. Tollefsen et Gallagher pensent que le *nous* est stabilisé au mieux au travers de sa dimension narrative².

Avec Gallagher, Tollefsen travaille plus avant à définir ce que doit être au plan collectif une *agency*³. Pour contourner la régression infinie que peuvent entraîner les théories de Bratman ou de Gilbert⁴, les auteurs proposent de s'attacher aux *pratiques* collectives et notamment à l'activité narrative en vue de mieux séparer les différents temps de l'action concertée, et en particulier isoler la phase amont de l'action.⁵

Lorsqu'un groupe réfléchit à ses actions, passées, à venir, en cours (mais aussi à celles qu'il devrait ou aurait dû faire, etc.), il a recours à la narration⁶ : ce que les auteurs appellent une *nous-narration* (*we-narrative*). Pour eux, ces *nous-narrations* permettent l'émergence d'une *agency* d'un nous, son identité et sa durée dans le temps. Peut-on pour autant parler de conscience collective, d'intention collective ? Au fond les auteurs le croient⁷, mais pensent que d'une certaine façon la question ne

¹ Et après une discussion sur le rôle de la simulation et de la mémoire, les auteurs concluent : « If this is true, then human conscious experience has as a foundation social experience and its associated narrative structures. » (DALE and alii [IPPC]). Nous verrons plus loin que, à l'instar de ce sur quoi débouchent ces auteurs, nous sommes proches de l'approche défendue par Yoshimi, qui consiste à rapprocher phénoménologie (et donc conscience de soi) et cognitivisme, en ouvrant le réseau neuronal et sa dynamique propre à des perturbations extérieures – ce qui, on le rappelle, est selon Varela la condition pour voir un système dynamique s'auto-organiser (Jeffrey K. YOSHIMI (2011): "Phenomenology and connectionism", *Frontiers in psychology*, dorénavant [P&C]).

² Deborah P. TOLLEFSEN and Shaun GALLAGHER (2015): "Narrative and the Stability of the We", *Collective Self Awareness, Conference organized by H. B. Schmid and M. Schmitz, University of Vienna*, dorénavant [NSoW].

³ Shaun GALLAGHER and Deborah P. TOLLEFSEN (2017): "Advancing the 'we' through narrative", *Topoi*, dorénavant [AWTN].

⁴ Celles-ci réclament en effet une précompréhension du collectif pour définir le collectif : le groupe est l'objet de l'intention au travers de l'objectif commun, ce qui présuppose le groupe comme sujet, sujet de la communication et de l'intention.

⁵ Ils séparent les *D-intentions*, qui correspondent à une narration en amont de l'action, les *P-intentions*, au moment de l'action, et les *M-intentions*, qui pilotent pendant l'action (*D*, *P* et *M* pour *Distal*, *Present* et *Monitoring*). L'*agency* regrouperait les deux derniers types d'intention, tandis que la phase réflexive correspondrait aux *D-intentions*. Ces dernières permettraient en effet de coordonner par avance les actions collectives et de leur donner une unité. Par ailleurs, les *P-intentions* pourraient être amenées à considérer les intentions des autres en vue de se coordonner au moment de l'action. Les *M-intentions* pourraient dans certains cas être également partagées (*joint-body schema*) (GALLAGHER and TOLLEFSEN [AWTN]).

⁶ « When a group of people jointly reflect on their joint actions, shared goals, and shared intentions they engage in communicative practices that are supported by narrative. These narratives about what we are doing, have done, and will do, or what we ought to do and want to do, are what we call we-narratives. » (GALLAGHER and TOLLEFSEN [AWTN]).

⁷ « Can we still retain the idea of a group as an intentional subject, characterized as having intentions, beliefs, making decisions, etc., without attributing a group consciousness that somehow goes beyond the consciousnesses of individual members? Even if the group, treated as an intentional subject, has only a zombie status (as Szanto suggests), i.e., even if it does not have a first-person phenomenological status, we (as participating members from our individual first-person perspectives, or as external observers from a third-person perspective) can still ascribe rationality, reflective capacity (via communicative practices), narrative

se pose pas ainsi. Reste à savoir – notre question depuis le début – comment ces histoires émergent et se cristallisent. Les auteurs abordent cette question à la fin de l'article en différenciant notamment la formation des histoires de leur validation, celle-ci restant de toute façon individuelle (chacun se raconte à sa manière l'histoire collective et justifie ainsi pourquoi il se sent membre du collectif).

Gallagher développe l'idée d'*attention conjointe*. Selon lui, celle-ci implique et favorise une capacité cognitive sociale, notre capacité à comprendre les autres, leurs intentions, et le sens de leurs actions¹. Elle serait en retour également facilitée par notre capacité cognitive sociale. Une manière de formuler cette double relation d'un point de vue dynamique est de considérer que l'attention conjointe est le pont entre l'intersubjectivité primaire et l'intersubjectivité secondaire. L'intersubjectivité primaire est la capacité à comprendre le pourquoi des mouvements des autres, de leurs gestes et de leurs expressions. L'intersubjectivité secondaire permet de voir comment les autres utilisent le contexte et comment ce monde partagé est un contexte pour leurs actions. L'attention conjointe formerait la base d'une *fabrique participative du sens*, c'est-à-dire notre capacité à *co-constituer* le sens.

L'*attention conjointe* se développerait à l'âge de 9 mois, âge à partir duquel suivre le regard de quelqu'un commence à être associé à l'expression de la personne pour en inférer quelque chose sur l'objet regardé. Pour Gallagher, l'attention conjointe implique une collaboration intersubjective qui peut être une collaboration au plan mental et psychologique, mais qui est d'abord une coordination des mouvements à laquelle viennent s'ajouter les capacités communicationnelles lorsque nous grandissons.² Selon Gallagher, nous basons la question de la compréhension des autres en la posant d'abord en termes d'*esprit*.³ Il rejette l'hypothèse mentaliste, ainsi que l'idée cartésienne que les autres esprits sont cachés et inaccessibles. L'inférence ne serait en aucune manière nécessaire dans la plupart des interactions de tous les jours, il s'agirait plus d'une

capacity (and therefore memory), D-intentions (or intention formation capability), and agency to the group. » (GALLAGHER and TOLLEFSEN [AWTN]).

¹ Shaun GALLAGHER (2012): "Interactive coordination in joint attention", in A. SEEMAN (Ed.), *Joint Attention: Developments in Philosophy of Mind, Developmental and Comparative Psychology, and Cognitive Science*, MIT Press, dorénavant [ICJA].

² La théorie de l'interaction de Gallagher s'oppose alors à la *Theory of Mind* dans sa version *theory theory* ou *simulation theory* qui s'appuient sur une forme de *mind-reading* (voir *Première partie*). Pour mémoire, chez les tenants du *mind-reading*, expliquer et prédire sont à la base de la lecture dans l'esprit des autres : nous sommes en position d'observation d'un *process* à la *troisième personne*. Gallagher est un tenant de la capacité narrative mais aux côtés d'un lien plus physique entre les individus, issu de la théorie de l'enaction. « In the pub, as in football, as in life more generally, there are, on the one side, the external scaffolds – the physical place or architecture, the game, the rules, or just the customs, and on the other side there are my embodied and cognitive abilities – abilities that start out and continue as sensory-motor, perceptual and action-oriented, and are made more subtle and sophisticated via communicative and narrative practices. » (GALLAGHER [ICJA]).

³ Gallagher met sur le même plan les questions d'intersubjectivité en phénoménologie, d'empathie et de compréhension des autres en herméneutique, de compétences cognitives sociales ou de TOM en sciences cognitives, en psychologie, en psychologie du développement et, enfin, en neurosciences, notamment avec le thème de résonance et de neurones miroirs (GALLAGHER [NNN]). Les neurones miroirs sont activés à deux conditions : (1) quand le sujet s'engage dans des actions intentionnelles (i.e. impliquant atteindre et attraper) ; (2) quand le sujet voit quelqu'un d'autre s'engager dans le même type d'action. Plus généralement, se recouvrent des zones neurales activées par une action intentionnelle donnée, ou par le fait d'observer le même type d'action, ou encore par le fait de l'imaginer.

perception intersubjective *énactive*. Sa théorie de l'interaction ne commence pas par une théorie de l'observation. Il la voit comme un process à la seconde personne¹.

Après analyse, les points de vue de Tollefsen et de Gallagher ne sont donc plus en opposition avec notre vision systémique. Ce qui pour eux est *incorporé* est pour nous le fruit explicite de l'endogénéité de qui nous sommes et eux aussi retombent sur la nécessité de penser les individus – certes chaque fois à la marge du monde qui les constitue et qu'ils constituent.

Le témoignage et la transmission du savoir

Le témoignage, nous l'avons vu avec Ricœur, est un aspect important du partage de l'information ou de transmission du savoir. Nous explorons ce thème notamment avec Fricker. Les travaux de Sobel font ensuite le lien avec l'apprentissage, qui nécessite alors de revenir sur les théories d'actions concertées dans la relation entre l'enfant et ses parents notamment. Kurkul et Corriveau donnent des exemples de l'importance culturelle du contexte. Avec Delafield-Butt et Trevarthen, nous approfondissons le rôle du narratif au sein de cet apprentissage.

Le témoignage

Le témoignage et sa véracité

Nous avons présenté les travaux de Lipton sur l'inférence par la meilleure explication (*Inference to the best explanation (IBE)*) dans la *Première partie*. Lipton suggère un rôle social à cette forme d'apprentissage et plus particulièrement via le rôle du *témoignage*². Dans l'idée de *TIBE* (T pour *témoignage/testimony*), nous inférons que ce qu'on nous dit est vrai quand cette vérité est part de la meilleure explication du fait que le témoin le dise. Le témoignage en effet suscite des controverses sur sa valeur épistémique. Faut-il poser qu'on doit croire ce qu'on nous dit *sauf* si certains éléments nous incitent à remettre en cause ce témoignage, ou faut-il à l'inverse *n'accepter* ce témoignage *que si* nous avons des éléments nous y invitant ?³

Les avis sont très partagés, pour bonne part du fait des représentations sous-jacentes très disparates (comment sont structurées les connaissances, les croyances, quelles représentations a chacun des ensembles de connaissance ou de croyance des autres), et du mécanisme même du témoignage et de sa réception. Peu d'auteurs reprennent une position ricœurienne où seul compterait le monde qu'ouvre le témoignage, sans se préoccuper de *qui* témoigne. D'ailleurs,

¹ Shaun GALLAGHER (2008): "Inference or interaction: social cognition without precursors", *Philosophical Explorations*, dorénavant [I&I].

² Peter LIPTON (2007): "Alien abduction: Inference to the best explanation and the management of testimony", *Episteme*, dorénavant [ALAB].

³ Certains, comme Engel aborde cette question tout autrement, mettant la connaissance comme conceptuellement première par rapport à la croyance rationnelle (Pascal ENGEL (2001) : « Sommes-nous responsables de nos croyances ? », in Y. MICHAUD (Ed.), *Qu'est-ce que la culture ?*, Université de tous les savoirs, Odile Jacob, dorénavant [SNRC], ou Pascal ENGEL (2006) : « Faut-il croire ce qu'on nous dit ? » *Philosophie*, dorénavant [FCOD]). Hawley est dans la même logique, mais plus élargie. Elle s'intéresse à la façon dont nous apprenons un savoir-faire des interactions avec les autres et non d'un simple témoignage. Pour elle, l'apprentissage en interaction est à la fois acquisition d'un savoir propositionnel mais aussi acquisition d'une forme de « connaissance non-propositionnelle » (Katherine HAWLEY (2010): "Testimony and knowing how", *Studies in History and Philosophy of Science*, dorénavant [T&KH]).

Ricœur s'en éloigne lui-même comme nous l'avons vu pour rechercher à coupler la reconnaissance du témoignage à celle de celui qui témoigne.

Gelfert essaie de faire le point sur la rationalité des formes de réception du témoignage.¹ Pour lui, nous ne cessons d'intégrer des explications à ce que nous savons déjà. Nous sommes donc « preneurs » d'informations sur des propositions p que nous savons déjà être vraies. L'important n'est donc pas ce qui est dit mais la façon dont ce qui est dit peut s'incorporer à nos croyances et connaissances existantes. De même, pour avoir une idée du degré de confiance à accorder à cette information, il convient de la replacer dans la perspective de la base de connaissance supposée de l'interlocuteur. Par exemple, nous pouvons inférer p d'un témoignage qui n'en parlerait pas ; il suffit pour cela que l'information qui nous est communiquée implique p conditionnellement à notre base de connaissance élargie par le témoignage alors que celui qui nous communique de l'information ne peut, de son côté, inférer p à partir de la seule information qu'il nous donne (il peut, par exemple, savoir également q qui rend p non vraie)². Le témoignage dans le cadre de l'IBE doit donc être pensé comme un élément d'information qui vient enrichir la base de connaissance à partir de laquelle nous conduisons des inférences. La confiance accordée au témoin dépend donc forcément du contexte et de ce que nous en savons.

Il y aurait une forme de dualité du témoignage dans le cadre de l'IBE : l'IBE nous conduirait en général à tirer parti des informations qui nous sont communiquées, mais l'IBE nous ferait également mettre en doute un témoignage particulier dès lors que l'IBE des implications de ce témoignage conduirait à des contradictions ou augmenterait la probabilité de contradictions³. A première vue, remarque Gelfert, ce second aspect cadre mal avec l'idée de l'IBE, puisque la meilleure explication du fait que mon interlocuteur me dise quelque chose est que ce quelque chose est vrai. Mais une telle explication n'est la meilleure qu'a priori : elle ne peut l'être qu'en règle générale. D'autres explications peuvent en effet apparaître dans les faits comme des candidats au rôle de *meilleure explication*, une fois la base de connaissance reconfigurée à la suite du témoignage. D'ailleurs, dans ce que Gelfert appelle la version étroite du TIBE, nous inférerions également quelque chose comme une mesure de la cohérence du témoin à partir des inférences qu'il semble mettre en œuvre, compte tenu de qui on imagine qu'il est.⁴

Pour Lackey, le témoignage est la source essentielle de notre savoir, y compris sur ce que nous sommes⁵. Elle montre que le témoignage ne se résume pas à la transmission d'une information entre un locuteur et un auditeur, mais que s'y ajoute la relation interpersonnelle entre les

¹ Axel GELFERT (2010): "Reconsidering the role of inference to the best explanation in the epistemology of testimony", *Studies in History and Philosophy of Science*, dorénavant [RIBE].

² Lackey met en avant un argument de ce type, que reprend également Gelfert (Jennifer LACKEY (1999): "Testimonial knowledge and transmission", *The Philosophical Quarterly*, dorénavant [TK&T]).

³ « it is often rational to trust what we are told, and that an attitude of simple acceptance is justified in such circumstances, but that it must also, on occasion, be rational to reject testimony. » (GELFERT [RIBE]).

⁴ Gelfert présente alors plusieurs exemples de situations où il est rationnel vis-à-vis d'un témoignage d'adopter une position critique, ce qu'il appelle un « mode réflexif ou évaluatif ». Certains indices joueraient alors le rôle de déclencheur de notre changement de posture (GELFERT [RIBE]).

⁵ « Testimony is responsible, either directly or indirectly, for much of what we know, not only about the world around us but also about who we are. » (LACKEY [TK&T] et Jennifer LACKEY (2008): *Learning from words: Testimony as a source of knowledge*, Oxford University Press, dorénavant [LFWb], ou encore Jennifer LACKEY (2006): "Learning from Words", *Philosophy and Phenomenological Research*, dorénavant [LFWa]). Lackey s'interroge également dans ces articles sur l'irréductibilité du témoignage à d'autres sources épistémiques (perception, mémoire, et raison en particulier).

protagonistes, qui apporte l'assurance que ce que dit le locuteur être vrai est bien vrai, qui est une raison irréductiblement supplémentaire à tout autre élément de preuve.

Selon la *thèse de la transmission*, il y a transmission de connaissance par témoignage lorsque le locuteur transmet ses croyances *avec* les propriétés épistémiques de ces croyances. Lackey ne peut pas se satisfaire de cette thèse : pour elle, le témoignage n'est pas qu'un moyen de transmettre, il est aussi générateur de nouvelles connaissances. Son idée va au-delà de l'argument que nous avons développé à partir de l'enrichissement des bases de connaissances de chacun. Pour Lackey, l'on n'apprend pas des états de croyance ou du savoir des autres¹, l'on apprend *des mots* des autres². Le locuteur et l'auditeur ont alors tous les deux un rôle à jouer dans l'émergence d'un nouveau savoir, le premier doit offrir des raisons pour être cru, le second avoir des raisons positives de croire. L'interlocution et ce qui constitue au plan langagier le plus large cet échange, impactent les deux protagonistes.

En particulier, Lackey remet en question l'idée que quelqu'un qui sait *p* mérite qu'on lui fasse crédit pour savoir *p*, partant du principe que, dans de nombreux cas, ce quelqu'un peut fermement croire que *p* et que *p* soit vrai par pur hasard. De fait, la modélisation de la croyance et du rapport que nous avons à nos croyances n'est pas simple. Il est important pour travailler ces questions de reconnaître que le jeu de probabilités (pour simplifier) que nous accordons aux propositions est lui-même totalement endogène à la représentation qui émerge de notre formulation du monde (et donc en particulier, pour aller dans le sens de Lackey ou de Gelfert, de nos rapports avec l'interlocuteur). Dans notre approche, une proposition, un mot, trouvent leur place dans un système d'histoires qui évolue continument. Certaines évolutions renforcent la plausibilité de la proposition, d'autres la font éventuellement disparaître. Les axes qui donnent des armatures à nos représentations évoluent eux-mêmes. Dire je sais *p* (par exemple, parce que je le vois) est pour nous épistémiquement de même nature que dire je crois fermement que *p* (parce que mon système de croyances – mes histoires – me le laisse penser comme une évidence). La sensibilité de ces deux croyances à toute nouvelle information est en revanche bien différente. Il serait sans doute possible dès lors de différencier ces deux cas au travers d'une caractérisation mathématique des propriétés dynamiques du système.

Lorsque mon interlocuteur me dit quelque chose, l'histoire qu'il me raconte et l'histoire que je me formule qu'il est en train de me raconter quelque chose vont devoir être incorporées dans mon propre système et vont alors passer au tri de la reconfiguration de l'ensemble des histoires que je me raconte déjà et qui me constituent. Ainsi, d'un côté nous ne sommes pas d'accord avec Lackey lorsqu'elle catégorise de manière séparée les deux configurations, de l'autre nous la rejoignons sur le fait que la vraie question dans l'incorporation du témoignage d'autrui va dépendre des mots (pour nous des histoires) et de leur résonance avec nos propres mots ou histoires, qui intègrent de fait *qui* est pour moi l'interlocuteur. La question de la résonance avec nos propres histoires est essentielle. Nous retrouverons ce point plus bas, à propos de l'apprentissage des enfants. L'on peut également citer (Miranda) Fricker qui souligne que ce qui est transmis doit *m'importer* – le fait que le message soit délivré par un *bon informateur* (au sens de crédible, par exemple) ne suffit pas³.

¹ Jennifer LACKEY (2009): "Knowledge and credit", *Philosophical Studies*, dorénavant [K&C].

² « The upshot of my view is that, strictly speaking, we do not learn from one another's states of believing or knowing—we learn from one another's words. » (LACKEY [LFW]).

³ *Miranda* Fricker (et non *Elisabeth* Fricker dont nous présentons les travaux plus bas) a contribué à la recherche sur le témoignage. Elle est notamment connue pour ce qu'elle nomme l'injustice épistémique ou l'injustice de témoignage (testimonial injustice) que subissent certains groupes, et notamment les femmes, à qui l'on n'accorde pas a priori le même crédit qu'aux hommes lorsqu'elles prennent la parole. (Miranda

Dans tous les cas, la *Belief view* qui résume ce qui nous est transmis à un couple proposition/plausibilité est à la fois trop pauvre (il convient d'ajouter a minima la façon dont sont formulées les croyances transmises (*statements*)) et trop statique.

Pour Lackey, la position d'(Elisabeth) Fricker, l'une des grands contributeurs de ces deux dernières décennies sur le sujet du témoignage, relève de la *Belief View*. C'est un peu sévère, car pour Fricker, le contexte sociolinguistique d'énonciation, ainsi que le dit et le *speech act* eux-mêmes, ne peuvent jamais être laissés de côté¹. Certes, elle ne retient pas la logique d'émergence de Lackey : nos informations sont pour elle toujours de seconde-main, et la croyance de l'auditeur en ce qui lui est transmis implique également la croyance que le locuteur dispose initialement d'une connaissance².

FRICKER (2006): "Powerlessness and social interpretation", *Episteme*, dorénavant [P&SI] ou Miranda FRICKER (2012): "Silence and institutional prejudice", in S. L. CRASNOW and A. M. SUPERSON (Eds.), *Out from the Shadows: Analytical Feminist Contributions to Traditional Philosophy*, Oxford University Press, dorénavant [S&IP]). Fricker a travaillé à identifier quels types d'institutions étaient les plus susceptibles d'être justes en la matière (Miranda FRICKER (2008): "Can There Be Institutional Virtues?", *Oxford Studies in Epistemology*, dorénavant [INVI]). Miranda Fricker s'est également intéressée à la question du témoignage collectif (Miranda FRICKER (2012): "Group testimony? The making of a collective good informant", *Philosophy and Phenomenological Research*, dorénavant [GTES]). Notre base de connaissance s'élargit en effet non seulement des discours individuels mais aussi des discours collectifs ou institutionnels. Afin de différencier ce qui est un témoignage collectif et ce qui est la simple addition de témoignages individuels, elle s'appuie sur le concept de Gilbert d'*engagement conjoint*. Elle fait, à la suite de Craig, la différence entre un *bon informateur* (*good informant*) et une *source d'information* (*information source*), voyant là une véritable et profonde question éthique (L'hypothèse de départ de Craig, précise Fricker, est la suivante : « In short, human beings need information to survive, and so they had better learn how to pool it, in which case they had better develop a filtering practice so that only good information enters the pool. »). Dans le témoignage du *bon informateur*, la dimension de l'échange à la *seconde personne* engage le locuteur (pour ne pas subir le reproche : « tu m'as trompé ! »), à la différence d'une source d'information qui fonctionne à la *troisième personne* ; peut-on dès lors attendre un tel engagement de la part d'un collectif ? L'idée de bon informateur va avec celle que le locuteur dit quelque chose qui *importe* à l'auditeur. Fricker met en regard l'engagement du bon informateur et celui qui assure le groupe d'être un véritable groupe. Au fond, selon Miranda Fricker, l'apprentissage collectif relève de la même logique que celle de la constitution du collectif lui-même.

¹ Sa prise en compte du contexte et de l'énonciation ne suffit pas à retrouver les positions de Lackey. Elle bute par exemple sur ce qui est sous-entendu par l'énoncé et l'énonciation, élément fragile car les locuteurs ont toujours la possibilité de dénier après-coup ces sous-entendus (le terme utilisé est *implicature*, terme créé par Grice et qui signifie « invitation à inférer, suggestion d'une conclusion, insinuation »). Peet reprend ce questionnement. Pour ces deux auteurs, le témoignage va avec une forme d'engagement du locuteur. Parce qu'un locuteur fait fréquemment usage d'expressions dépendant du contexte, on ne peut pas considérer que le locuteur s'engage véritablement sur la croyance que formera l'auditeur à l'écoute de ces éléments. Peet cherche alors des configurations où les expressions sont moins dépendantes du contexte. (Andrew PEET (2015): "Testimony, pragmatics, and plausible deniability", *Episteme*, dorénavant [TPPD]). Dans un processus d'apprentissage qui peut être compris et modélisé comme un jeu dynamique et répété, un jeu évolutionnaire, il est aisé de mettre de côté cette question de la « *plausible deniability* » simplement parce que la crédibilité du locuteur ne se construit pas en un jour. Plus fondamental nous paraît être la sincérité du locuteur, qui vaut alors sur l'ensemble de la communication, sa finalité, son contenu, son contexte implicite. La représentation globale que nous avons de lui, et de ce qui se passe au moment où il cherche à nous transmettre une information, intègre de façon non triviale l'idée de plausibilité de ce qui est dit et de crédibilité du locuteur.

² « First, we see that knowledge gained through trust in testimony is always and necessarily knowledge at second-hand. » (Elisabeth FRICKER (2006): "Second-Hand Knowledge", *Philosophy and Phenomenological Research*, dorénavant [SHK]). « the hearer's ground for her belief includes her belief that the teller spoke from knowledge, and so she knows only if this is indeed so; her trust is premised upon this fact. » (*ibid.*).

Mais elle partage également avec Lackey l'idée que le témoignage est irréductible aux autres moyens de connaissance¹.

Fricker se démarque d'ailleurs d'autres auteurs de référence. En particulier, elle s'écarte de la position de Burge, connu pour son *Principe de consentement*, qui pose que c'est *a priori* que nous acceptons tout témoignage dès lors qu'il émane de quelqu'un que nous supposons rationnel et qu'aucune personne n'apporte de démenti² (assez en ligne avec le *TIBE*, donc). Comme Gelfert, Fricker conteste cette nécessité *a priori*. Son argument est toutefois bien différent et s'appuie sur la prise en compte de l'énonciation et de son contexte là où Gelfert cherche les spécificités des configurations qui vont nous inciter à nous écarter de ce *Principe de consentement*. De fait, le point est encore un peu plus subtil. L'argument de Burge est celui d'une volonté de préservation de la mémoire. Nous accueillerions *a priori* tout savoir du fait même d'un principe d'apprentissage collectif : le témoignage permettrait l'extension du fonctionnement de la mémoire à un fonctionnement collectif. Fricker trouve l'idée fausse mais fertile. Elle souligne qu'il ne faut pas confondre le *Principe de consentement* avec celui du « vrai par défaut » qui pose qu'un auditeur est fondé épistémiquement à croire ce qu'on lui dit tant qu'il n'est pas détrompé par un contradicteur ou une mise en cause de la fiabilité du locuteur. Ce qui lui paraît pertinent dans l'approche *a priori* de Burge est son aspect kantien, qui vise à l'universalisation de la règle et qui dès lors ne peut justement pas être fondé sur le contexte d'énonciation. En revanche, elle conteste le passage de l'hypothèse que le locuteur est rationnel à l'hypothèse qu'il est dès lors source de vérité. Pour elle, le poids du contexte est essentiel pour accorder une probabilité de vérité.

Témoignage et apprentissage

Comment le témoignage s'intègre-t-il effectivement dans l'apprentissage ? Est-il pour les jeunes enfants le principe essentiel, comme l'affirme Peirce ? De nombreux travaux expérimentaux permettent de valider cette idée. Sobel et Kushnir par exemple s'intéressent à la façon dont les enfants cherchent activement des témoignages dans leur apprentissage³. Comme nous le détaillons un peu plus bas, les résultats expérimentaux montrent que les enfants ont de grandes capacités d'apprentissage, grâce notamment à un savoir-faire inductif (y compris probabiliste pour des enfants non encore scolarisés⁴). Leur capacité à identifier des relations causales est particulièrement étudiée et leur rationalité inférentielle est caractérisée par leur aptitude à interpréter une nouvelle information – au sens d'une relation probabiliste – à la lumière de

¹ Pour elle, il n'y a pas du tout équivalence entre « I heard her say that P » et « I heard or saw P-through her saying of it » (FRICKER [SHK]).

² Elisabeth FRICKER (2006): "Martians and Meetings: Against Burge's Neo-Kantian Apriorism about Testimony", *Philosophica*, dorénavant [M&M]. Fricker cite Burge : « A person is entitled to accept as true something that is presented as true and that is intelligible to him, unless there are stronger reasons not to do so » ou encore : « A person is *a priori* entitled to accept a proposition that is presented as true and that is intelligible to him, unless there are stronger reasons not to do so, because it is *prima facie* preserved (received) from a rational source, or resource for reason; reliance on rational sources – or resources for reason – is, other things equal, necessary to the function of reason. » Voir par exemple : Tyler BURGE (1993): "Content Preservation", *The Philosophical Review*, dorénavant [CPPA]. Pour Burge, « we are entitled to rely, other things equal, on perception, memory, deductive and inductive reasoning, and on - I will claim - the word of others. » (*ibid.*).

³ David M. SOBEL and Tamar KUSHNIR (2013): "Knowledge matters: How children evaluate the reliability of testimony as a process of rational inference", *Psychological review*, dorénavant [KMRI].

⁴ Même si c'est au-delà de quatre ans que semble se développer le plus la maîtrise inférentielle dans un cadre probabiliste (David M. SOBEL, Jessica A. SOMMERVILLE, Lea V. TRAVERS, Emily J. BLUMENTHAL and Emily STODDARD (2009) : "The role of probability and intentionality in preschoolers' causal generalizations", *Journal of Cognition and Development*, dorénavant [RPPS]).

connaissances déjà acquises, connaissances acquises qu'ils parviennent à remettre en cause lorsque cette nouvelle information le légitime. Les études sur la confiance accordée au témoignage (*trust in testimony*) sont plus récentes, mais il est déjà clair dans les premiers résultats que les enfants apprennent directement de ce que les autres disent, ce qui remet en question selon Sobel la vision de Piaget d'enfants comme « autodidactes entêtés ».

Quelle est la capacité critique des enfants dans l'accueil de ces informations verbales émises par d'autres ? Les études semblent montrer que les enfants sont loin d'être totalement crédules et sont au contraire très sélectifs. Il semblerait que dès deux ans ils soient capables de sélectionner les sources d'information en fonction de leur pertinence passée. À partir de quatre ans, les enfants pourraient inférer cette pertinence au travers d'une logique probabiliste et identifier des indices permettant de qualifier la crédibilité de la source. L'apprentissage à partir des témoignages se ferait donc sur une base *rationnelle* : les enfants sélectionnent les témoignages en fonction de leur qualité – connaissance des individus et identification de l'état d'esprit du locuteur – et mettent à jour dynamiquement la crédibilité de la source. Cette intégration des témoignages est selon Sobel et Kushnir de nature inférentielle et ne relève pas d'un simple mécanisme d'*association*. Cette rationalité épistémique n'exclut pas, bien sûr, la présence de croyances non rationnelles (de nombreux indices émotionnels peuvent justifier leur coexistence) qui, dès lors, vont interférer. D'autres travaux (Sobel, Sedivy, Buchanan et Hennessy) ont montré l'importance de la crédibilité de l'adulte (au sens d'avoir été pertinent ou non dans la désignation des objets auparavant) dans l'apprentissage d'un nouveau nom pour un nouvel objet pour des enfants de trois ou quatre ans.¹

Malgré ces résultats qui n'invalident pas la vision propositionnelle (où l'on ne retient que le fait que le locuteur énonce une proposition *p*), celle-ci pose questions, car il faudrait accompagner chaque proposition d'un très grand nombre d'attributs pour décrire l'*événement* du témoignage et sans doute la façon dont se construit la crédibilité du locuteur. Dans le cadre de l'expérience décrite précédemment, il serait intéressant par exemple de tester si l'histoire entre les protagonistes qui a construit la crédibilité du locuteur est importante en elle-même ou si elle peut être résumée à une variable d'état mesurant la profondeur de cette crédibilité². Plus généralement, les attributs concernent les deux interlocuteurs, ce qui est dit au regard de ce qui se dit en général (et en particulier *ce qui importe* à l'auditeur³), comment ce qui est dit est dit, etc. À cette complexité instantanée, s'ajoute une variabilité dans le temps : l'évaluation de la plausibilité du dit et celle de la crédibilité de celui qui dit sont liées et évoluent de conserve à chaque nouvel échange – à chaque

¹ David M. SOBEL, Julie SEDIVY, David W. BUCHANAN and Rachel HENNESSY (2012): "Speaker reliability in preschoolers' inferences about the meanings of novel words", *Journal of child language*, dorénavant [SRPI]. Ces résultats ont été confirmés et approfondis récemment : Elena LUCHKINA, David M. SOBEL, and James L. MORGAN (2018): "Eighteen-month-olds selectively generalize words from accurate speakers to novel contexts", *Developmental science*, dorénavant [18MO]. Ces travaux sont encore affinés dans Elena LUCHKINA, James L. MORGAN, and David M. SOBEL (2018): "Questions answer questions about mechanisms of selective word learning", *mimeo*, dorénavant [QAQL].

² On pourrait construire différents scripts d'apprentissage de la crédibilité et vérifier si les résultats sont uniquement fonctions d'un indice qualitatif mesurant la crédibilité et non de la diversité des scripts.

³ Pour reprendre l'idée de Miranda Fricker, qu'il conviendrait de formaliser. Deux formes différentes de message peuvent attirer l'attention et « importer ». La première famille de messages *important* se différencie par le fond du message et nécessite une identification chez l'auditeur de ses lieux topiques (la structure thématique supposée commune à partir de laquelle une nouvelle histoire peut ré-agencer les croyances) et de l'ensemble de ses histoires non-saturées en attente d'informations nouvelles. La seconde famille concerne la forme, avec l'ensemble des éléments de surprise et de configurations paradoxales susceptibles de mobiliser l'attention. À noter que dans les deux cas, un mixte de nouveau et d'existant est nécessaire pour assurer l'acceptabilité du message et son apport de nouveauté (la *followability* en quelque sorte).

nouvelle confrontation au monde en général. Enfin, l'intention de celui qui dit peut transparaître ; elle est de toute façon postulée et ajustée chaque fois par l'auditeur, dans des configurations qui peuvent être très anonymes tout en étant très écoutées (l'expert, le rôle d'autorité plus généralement) et d'autres très chargées affectivement (entre proches par exemple) qui n'entraînent pourtant pas mécaniquement du crédit à tel énoncé en particulier.

Le témoignage est une brique paradigmatique de l'échange. Mais il est questionné essentiellement dans sa réception. La stratégie discursive mérite pourtant également analyse. Dans les travaux économiques, l'on trouve cette question à propos du discours que tiennent les Banques centrales et de leur action sur les taux d'intérêt directeurs. Pour mémoire, l'intervention des Banques centrales sur les taux directeur est une façon simple de signifier de façon quantitative leur décision : la politique monétaire est opérée par les Banques centrales au travers du niveau qu'elles donnent aux taux d'intérêt directeurs, qui, en cas d'évolution, vont conduire à un ajustement des taux de crédit (que font les banques commerciales aux particuliers et aux entreprises) qui à leur tour vont avoir un impact sur la dynamique de l'économie (en augmentant ou réduisant la demande de crédit et donc l'investissement et la consommation)¹. Au vu des évolutions de cette dynamique de l'économie, les Banques centrales décideront de leur prochain ajustement des taux directeurs. Lorsque ce mécanisme était assez régulièrement observé et enseigné dans les universités², tous les acteurs pouvaient essayer de prévoir *the next move*. Chaque Banque centrale elle-même se modélisait au travers d'une *fonction de réaction* aux évolutions de l'économie, les observateurs intégrant cette fonction de réaction dans leurs propres représentations pour mieux prévoir les dynamiques futures. La structure des anticipations qui en résulte n'est pas forcément simple. Certains chercheurs s'étaient alors inquiétés de savoir quelle devait être la stratégie de la Banque centrale en matière de transparence, en développant un modèle optimisant la réaction de celle-ci dans le cadre d'un arbitrage entre ambiguïté et crédibilité³. Plus généralement, la publication d'indicateurs économiques peut être considérée de façon stratégique⁴.

En fait, le questionnement éthique de la stratégie de *celui qui dit* et de la responsabilité qu'il prend ainsi mérite également approfondissement. Nous avons étudié dans les chapitres précédents l'humour, l'ironie, la métaphore, et plus généralement l'ensemble des mécanismes de communication complexes susceptibles de déstabiliser l'auditeur, mais, dès lors, d'ouvrir des accès à une compréhension d'un niveau supérieur. Dans les travaux de psychologie / philosophie expérimentale que nous avons croisés, ce questionnement est peu détaillé et nous avons hâte que des études sur ces thèmes soient initiées. Néanmoins, les résultats obtenus sur l'apprentissage des enfants ne cessent de s'accumuler. Il est étudié à la fois dans le cadre parent-enfant et dans le cadre

¹ Le raisonnement standard est le suivant : trop d'activité (surchauffe) conduit à de l'inflation qui est réputée mauvaise pour l'économie. Pour ralentir cette activité, les Banques centrales montent les taux d'intérêt ce qui va se transmettre à l'économie en décourageant l'investissement des entreprises ou des ménages et « refroidir » l'économie. A l'inverse, pour relancer une économie atone, une baisse des taux par la Banque centrale peut faciliter l'endettement et l'investissement.

² Depuis la crise de 2008, les politiques dites non-conventionnelles et la prise en compte, par les Banques centrales, d'éléments systémiques et structurels dans les économies ont radicalement modifié la modélisation de ce processus, même si de nombreux observateurs continuent de parler de *fonctions de réaction* des Banques centrales.

³ Par exemple : Alex CUKIERMAN and Allan H. MELTZER (1986): "A Theory of Ambiguity, Credibility, and Inflation under Discretion and Asymmetric Information". *Econometrica*, dorénavant [TAC]. Toute une littérature existe sur ce thème crucial pour les opérateurs sur les marchés financiers.

⁴ Jean-Paul NICOLAÏ (1992) : « Stratégie de publication d'un institut statistique public : publication avancée et erreur de mesure », *CDC WP*, dorénavant [SPIS].

autonome – avec ou sans d'autres enfants. Se pose alors directement la question d'une intention partagée. Avant de faire un tour rapide et problématisé de ces travaux, nous souhaitons ouvrir une parenthèse sur une posture possible de l'auditeur, celle de dire *non* ! L'ouvrage récent de Delecroix offre en effet un beau questionnement aussi éthique qu'ontologique à une telle posture qui pourrait sembler s'opposer au *oui* ! de Ricœur¹, mais qui rejoint surtout notre *pensée du miroitement*².

Delecroix ne veut pas d'un « non stérile », d'un *non* de plateau-télé ou de salon, ni d'un systématisme qui fermerait définitivement le *oui*, ni encore d'un interminable bégaiement bien-pensant qui dit « avec la sagesse des nations » *non* à l'injustice ou au malheur, ni enfin qui ferait mine de dire *non* pour mieux dire *oui*. Si Delecroix pense qu'un *oui* précède forcément toujours le *non* (en cela il rejoint Camus et Ricœur), il refuse (comme eux d'ailleurs) la piste offerte par la dialectique hégélienne parce que le négatif n'y est que temporaire, ne sert finalement que le *oui*. Il cherche un *non* qui offre l'intelligence du monde, non la réfute, un *non* qui ne soit ni logique, ni dialectique. Il cherche une « négativité plus problématique, insistante, intempestive », « discrète », s'il le faut. Un *non merci*, ou une posture ironique, une impertinence, une façon de dire *non* sans s'opposer ni renoncer au *oui*, mais sans jamais renoncer à une attitude critique.

Son *non*, est celui d'une suspension, où nous pouvons « *ne pas* être ce que nous sommes »³. Où la quête d'authenticité est balayée par l'enjeu de ne pas s'enfermer dans un consentement sans réserve à la vie. Son *non* est aussi celui qui s'oppose doucement au pouvoir, malgré sa vulnérabilité, ou plutôt grâce à sa vulnérabilité : *non* ; *non merci*⁴. *Non merci* également à l'exercice du pouvoir. Car ce non a à voir avec le pouvoir : il signifie « libère-moi de ton pouvoir. »⁵

Le *non* de Delecroix n'est pas celui de la révolte, ce n'est pas celui d'un refus face à l'injustice. Ce *non* là a à voir plutôt avec la liberté, et doit selon nous être rapproché des pratiques métaphoriques qui décalent chaque fois la visée de l'autre. D'ailleurs, pour Delecroix, « indéniablement, c'est la liberté qui se fraie un chemin par cette pratique agaçante, liberté de celui qui parle, mais aussi liberté que procure la parole. »⁶ L'ironie par son refus de la prévisibilité est une pratique incessante de l'autonomie, du refus du sédimenté, d'ouverture au nouveau.

Nous souhaitons achever notre étude du témoignage par ce non de Delecroix parce que, au-delà de la proximité de cette posture avec celles que nous avons étudiées en vue de rendre libre, il est

¹ Olivier ABEL et Eunhwa LEE (2010) : *Le oui de Paul Ricœur*, Les petits Platon, dorénavant [OUI].

² Vincent DELECROIX (2018) : *Non ! De l'esprit de révolte*, Autrement, dorénavant [NON]. Le point de départ de Delecroix ressemble pourtant à celui de Ricœur : Pour lui, la philosophie ne commence pas avec l'étonnement mais avec la capacité « de se scandaliser ou de s'exaspérer ». Delecroix nous dit être à la fois « enragé et inconsolable, ce qui représente sans doute les deux manières fondamentales de dire Non » (*ibid.*, p. 30). Pour lui le « Non ! » irrigue nos processus vitaux et sociaux, et il le fait paradoxalement sous la double forme antagonique de l'*individualisation* et de la *socialisation*. » (*ibid.*, p. 12). S'il est facile d'associer le *non*, qui, par exemple, est celui du jeune enfant à ses parents, à l'*individualisation*, il est moins facile, au-delà de l'homme révolté, de trouver une autre forme à ce *non* au plan social.

³ DELECROIX [NON], p. 260.

⁴ « A la main qui s'étend sur la vie, menaçante, cette vulnérabilité qui ne peut par définition l'arrêter oppose un Non muet dont la propre puissance a pour seul effet de mettre la puissance en crise. » (DELECROIX [NON], p. 250).

⁵ DELECROIX [NON], p. 251. Le *non* de Delecroix est un *non* de soustraction, par laquelle on se désengage, on esquive, autant que c'est un *non* de combat. Mais c'est un combat qui « commande de ne pas avoir raison, même lorsque l'on contredit, en sorte que le Non n'est pas au service d'une affirmation victorieuse. » (*ibid.*, p. 103).

⁶ DELECROIX [NON], p. 116.

le meilleur soutien à la thèse de Lackey, et la façon la plus claire de nous démarquer des approches purement propositionnelles du témoignage. Le témoignage est un échange et, chaque fois, une source de nouveau qui vient nous construire ensemble, locuteur comme auditeur. Ainsi convaincus, nous allons néanmoins prendre le temps de présenter les résultats récents en matière d'apprentissage des enfants, sachant que ce chemin doit nous conduire également vers une compréhension écologique de cette ontogénèse, qui toujours est un *apprendre ensemble*.

L'apprentissage des enfants

Les expérimentations conduites auprès de jeunes enfants ne sont pas aisées. Comme nous allons le voir, certaines avancées tiennent beaucoup à l'ingéniosité dont font montre les chercheurs souhaitant mettre en évidence certaines compétences des jeunes enfants.

L'action concertée chez l'enfant

Brownell rappelle le changement radical d'attitude de l'enfant vis-à-vis des actions concertées au cours de la troisième année de vie. Elle l'explique par la capacité, qui se développe alors, à se comprendre comme un soi, avec ses propres comportements et désirs, et dès lors à concevoir les buts et intentions des autres¹. Si avant deux ans les enfants peuvent participer à des activités à plusieurs, il est notable qu'ils n'interviennent jamais pour aider les autres à réaliser les tâches qui leur sont dévolues dans l'activité. Il y aurait de fait un apprentissage durant ces deux premières années de ce qui deviendra par la suite une véritable capacité d'actions concertées, mais sans que dans ce premier temps l'enfant ne se représente les intentions des autres. Il est plutôt alors dans une logique de simple réponse à la stimulation. Progressivement, il va prendre l'initiative, par exemple au travers d'un jouet associé à une action des adultes. Ainsi, dès la fin de la première année, l'échange ne serait plus dyadique mais triadique (un objet, un événement, une autre personne vient élargir la dyade) et, par exemple, l'enfant relancera l'adulte distrait. A cet âge-là débute l'appel de l'enfant à partager une attention à un objet donné. Cet apprentissage progressif de l'action concertée subit une évolution radicale à la fin de la seconde année de vie, explicable uniquement, selon Brownell, par la mise en place de représentations de soi et des autres, et par la capacité à construire des inférences. Nous avons vu dans la *Première partie* que c'est le moment où la compétence narrative se met véritablement en place, avec une capacité de raisonner à la première personne *et* à la troisième personne, en intégrant progressivement ces deux raisonnements au sein d'un seul schéma intentionnel.

D'autres chercheurs sont plus optimistes sur les compétences des jeunes enfants. Carpenter pour sa part défend l'idée que les enfants dès un an disposent de l'équipement sociocognitif nécessaire pour participer à des actions concertées (au sens de Bratman)². Ils pourraient décrypter selon elle les objectifs et intentions des autres et auraient une compréhension basique d'un savoir partagé ; ils auraient également la capacité et la motivation d'aider les autres à atteindre leurs buts. Pour justifier de telles affirmations contraires à celles de Brownell, elle s'appuie sur des études d'enfants de neuf mois. Les enfants réclamant leur jouet se montrent plus patients lorsque le partenaire adulte ne parvient pas à leur donner (après plusieurs échecs et maladroites, par exemple) que lorsqu'il refuse de leur donner. D'autres études sur des enfants de six mois, ou encore sur des enfants de quatorze-dix-huit mois renforcent son argument.

¹ Celia A. BROWNELL (2011): "Early developments in joint action", *Review of philosophy and psychology*, dorénavant [EDJA].

² Malinda CARPENTER (2009): "Just how joint is joint action in infancy?", *Topics in Cognitive Science*, dorénavant [JAII].

L'idée de *common knowledge*, requise par les actions concertées au sens de Bratman, est complexe à la fois parce qu'il s'agit d'imaginer le savoir de quelqu'un d'autre et aussi par la régression infinie qu'elle peut engendrer. Carpenter connaît les recommandations de Sebanz ou de Tollefsen de retenir plutôt le concept d'*attention jointe*, qui réclame d'avoir une conscience partagée et mutuelle, d'être attentif à la même chose. Néanmoins, elle précise que des études ont montré que des enfants d'un an avaient une forme de compréhension du savoir ou de l'ignorance des autres : par exemple le fait que l'adulte connaisse plus ou moins le point de chute d'un objet lorsqu'il le voit retomber et quand il ne le voit pas. De même, l'enfant d'un an (l'expérience la plus probante est avec des enfants de 14 mois) est capable d'avoir recours à un événement passé et vécu en commun avec l'adulte pour inférer quelque chose au présent. Carpenter en conclut que l'idée de *nous* a du sens pour un enfant dès un an, au moins pour ce qui est de partager une information avec un adulte.

La communication pré-linguistique relève pour Carpenter de l'idée d'action concertée au même titre que l'usage du langage. C'est en effet vers douze mois que l'enfant montre du doigt de façon déclarative pour partager l'attention et l'intérêt d'un adulte¹. Carpenter concède que c'est significativement entre un an et trois ans que cette capacité se développe et s'enrichit, avec dès trois ans un sens de l'engagement et de l'obligation.² Cette aptitude à faire référence va avec la compréhension des indications référentielles que peuvent fournir les adultes, et semble une étape importante du développement du langage. Il en va de même de l'attention portée au visage et aux mouvements des lèvres de leurs interlocuteurs.³

La prise en compte du contexte et des lois

L'apprentissage statistique décrit le processus d'extraction d'informations relatives à la structure de l'environnement de l'individu⁴. Il s'agit toujours d'identifier les régularités, les formes récurrentes (*patterns*) dans les signaux que l'environnement fournit à celui qui apprend. L'apprentissage statistique peut être passif mais aussi actif, lorsqu'on a la possibilité de modifier le signal pour mieux découvrir ce qui nous intéresse⁵. Romberg et Saffran présentent une revue de littérature sur le processus d'apprentissage par les enfants de leur langue maternelle vu comme apprentissage statistique. Certaines études ont montré la capacité des enfants à identifier la probabilité de transition entre deux mots adjacents (i.e. après « herbe » la probabilité de transition

¹ Une étude a montré que ce que recherchait l'enfant en montrant du doigt était bien un partage d'intérêt et non un intérêt pour lui-même.

² Par exemple, les enfants à partir de trois ans présentent leurs excuses lorsqu'ils veulent abandonner une action concertée.

³ Tenenbaum, Sobel, Sheinkopf, Malle, et Morgan ont suivi dans le temps un groupe d'enfants. A 12 mois, ils leur ont fait regarder la vidéo d'une femme décrivant un objet et ont noté la façon dont les enfants étudiaient les traits du visage et leur capacité à faire glisser leur regard vers l'objet présenté. Six à 12 mois plus tard (les enfants ont alors entre 18 et 24 mois), ils ont collecté des données langagières. L'attention accordée aux lèvres et au regard à l'âge de 12 mois permettrait selon eux de prédire une meilleure capacité productive de vocabulaire ultérieurement (Elena J. TENENBAUM, David M. SOBEL, Stephen J. SHEINKOPF, Bertram F. MALLE, and James L. MORGAN (2015): "Attention to the mouth and gaze following in infancy predict language development", *Journal of Child Language*, dorénavant [MGL]). D'autres résultats avaient déjà mis en évidence l'importance du mouvement des lèvres dans l'apprentissage de la parole, mais ces travaux se concentraient sur la mère et non sur une personne inconnue. Par ailleurs, certaines hypothèses se concentraient sur le seul aspect lié au mouvement des lèvres alors qu'il apparaît dans cette étude que la mise en situation en parallèle du référent du discours de l'adulte favorise cet apprentissage.

⁴ « Human learners, including infants, are highly sensitive to structure in their environment. Statistical learning refers to the process of extracting this structure. » (Alexa R. ROMBERG, and Jenny R. SAFFRAN (2010): "Statistical learning and language acquisition", *Cognitive Science*, dorénavant [SLLA]).

⁵ Comme nous l'avons rappelé plus haut, le *learning by doing* en est l'archétype.

est plus élevée d'avoir « verte » que « bleue »¹). La recherche actuelle s'intéresse à l'acquisition de l'ensemble des régularités d'une langue, à celle des différents niveaux de langage et à l'intégration d'informations contextuelles. L'apprentissage de la langue maternelle intéresse particulièrement les chercheurs du fait de la rapidité de cette acquisition malgré la complexité de l'objet.

La question au tournant du siècle était préalablement de savoir si ce paradigme de l'apprentissage statistique était pertinent et si les enfants cherchaient véritablement à mesurer des statistiques dans le processus linguistique. La réponse est apparue positive de façon univoque. De plus, il apparaît que les enfants sont de très bons apprentis en matière d'identification de régularités. La question suivante fut alors de savoir ce qu'en faisaient les enfants. Les travaux ont avancé alors à la fois vers la segmentation des mots, à la fois vers le lien avec d'autres mécanismes cognitifs, et à la fois sur la question de l'utilisation réelle de cette identification statistique par les enfants. L'on peut calculer des probabilités transitionnelles entre syllabes, mots, ensemble de mots. Mais les régularités peuvent inclure l'intonation, l'accentuation, les gestes et les mouvements du visage et notamment des yeux, etc. Les enjeux d'aujourd'hui sont de parvenir à intégrer l'ensemble des régularités identifiables par l'enfant pour comprendre comment il peut les transformer dans l'acquisition de sa langue, autrement dit, comment s'articulent ces stratégies d'identifications dans le temps. Lorsqu'on pense à la variabilité des signaux reçus par l'enfant – ne serait-ce que les timbres de voix différents – l'on comprend la puissance de cet apprentissage statistique et ce qu'il a à nous apprendre sur l'ontogénèse dans son ensemble. L'on comprend également l'ampleur du chemin qu'il reste à parcourir pour réussir à modéliser cet apprentissage².

Mais les régularités statistiques n'ont pas dans cette approche le statut de loi causale. Or nous suggérons que cet apprentissage se fait sur une formulation de ces relations en termes de quasi-causalité, ce qui ouvre la question d'une capacité des enfants à reconnaître les mécanismes causaux.

Sobel, avec Buchanan, a montré que les enfants de trois et quatre ans ont la capacité de comprendre un mécanisme causal au-delà de l'apprentissage statistique.³ Pour cela ils ont mis en place un environnement expérimental où il faut choisir entre deux boutons pour obtenir un résultat (par exemple faire tomber un jouet par une trappe ou allumer une lumière), sachant que l'un des deux est visiblement relié par des fils (électriques ou mécaniques) à l'objet visé. On fait en sorte que l'enfant identifie la récurrence de l'efficacité de son choix, puis l'on change soit de manière pertinente les boutons (c'est dorénavant celui de droite qui est relié par un mécanisme à la cible), soit de manière impertinente (on intervertit les couleurs des boutons). Les auteurs aboutissent alors à la conclusion suivante : les enfants de quatre ans distinguent clairement entre changements pertinents et impertinents lorsque le mécanisme se fait par une connexion⁴. En revanche les enfants de trois ans et moins n'y parviennent pas, sauf lorsque le changement est très visible.⁵ Ces résultats

¹ La probabilité de transition est la probabilité conditionnelle de Y dans la séquence X Y sachant X.

² Voir néanmoins des travaux comme ceux de Oren KOLODNY, Arnon LOTEM, and Shimon EDELMAN (2015): "Learning a Generative Probabilistic Grammar of Experience: A Process-Level Model of Language Acquisition", *Cognitive Science*, dorénavant [PLLA].

³ David W. BUCHANAN and David M. SOBEL (2011): "Mechanism-Based Causal Reasoning in Young Children", *Child development*, dorénavant [MBCR].

⁴ Les auteurs ont conscience que dès que les mécanismes gagnent en complexité, d'autres mécanismes concurrents peuvent avoir été identifiés par les enfants (la pensée magique, la couleur de leurs chaussettes) et qu'il a fallu biaiser pour qu'ils se concentrent sur le mécanisme causal utilisé, ne serait-ce qu'involontairement au travers des mots utilisés par les adultes.

⁵ Le changement repéré par les deux ans était le changement de place des piles associées au bouton. A noter que certaines études autour de cette question, dans des configurations expérimentales plus subtiles, ont mis

confirmaient ce que Sobel avec Sommerville avait montré précédemment : que dès l'âge de quatre ans les enfants sont capables de modéliser des mécanismes avec causalité conditionnelle. Ils mettaient en évidence également que la capacité des enfants à identifier ces causalités conditionnelles est fonction de ce que l'adulte en dira durant l'expérience.¹ De même Sobel avait montré, avec Weisberg cette fois, que les jeunes enfants parviennent à distinguer entre ce qui relève de la physique et ce qui relève du biologique. Pour cela, ils ont étudié comment s'exprimait au sein d'histoires cette distinction². Ils ont montré à des enfants de trois et quatre ans des images par paires où l'une représente un événement ordinaire et l'autre un événement qui viole une loi physique ou une loi biologique. Il s'agissait ensuite de choisir l'une des deux afin de construire une histoire à raconter. Les histoires élaborées par les enfants de trois ans n'ont mis en évidence aucune forme spécifique³ tandis que celles des quatre ans étaient plus fréquemment « normales » qu'elles n'étaient « en violation des lois physiques ou biologiques ». De plus, leurs histoires présentaient une cohérence interne⁴. Lorsqu'une violation entraînait en jeu, elle était plus fréquemment physique que biologique. Pour les auteurs, ce résultat tiendrait au fait qu'à quatre ans, le domaine physique et ses impossibilités est mieux connu que le domaine biologique.

Au total, l'âge de raison semblerait débiter a minima à 5 ans et non à 7 comme le veut la tradition. Naturellement, les résultats dépendent du degré d'incertitude dans les différents mécanismes causaux en compétition⁵.

en évidence chez les plus jeunes une capacité à identifier des règles que les plus âgés ne percevaient plus car ne relevant pas de ce qui est attendu physiquement. Luchkina, Sommerville, et Sobel ont ainsi récemment montré que les très jeunes enfants sont capables de discerner les indices pertinents des autres, dès lors que ces enfants sont suffisamment avancés. Pour cela, ils séparent les enfants de deux ans en deux groupes, ceux qui discernent le rôle d'un indice donné par l'adulte et ceux qui ne le discerne pas, puis mettent en évidence la discrimination que les premiers font entre un indice donné intentionnellement et un indice donné non-intentionnellement, tout en croisant avec le fait que ces indices soient pertinents (efficaces) ou non pertinents. Les résultats montrent que ces enfants identifient le caractère intentionnel ou accidentel de l'information qui leur est fournie, mais privilégient l'efficacité à l'intentionnalité (Elena LUCHKINA, Jessica A. SOMMERVILLE, and David M. SOBEL (2018): "More than just making it go: Toddlers effectively integrate causal efficacy and intentionality in selecting an appropriate causal intervention", *Cognitive Development*, dorénavant [MJLG]).

¹ Il s'agit pour les enfants d'identifier une chaîne causale de lumières à partir d'un bouton manipulé par l'adulte. Pour un groupe d'enfant l'adulte explique ce qui se passe, dans l'autre cas il l'explique mais de manière irrationnelle (l'adulte justifie ses choix par un argument esthétique). Un dernier groupe ne bénéficie d'aucune information. Dans les trois cas la séquence d'événement est la même. Il apparaît que la configuration avec une justification rationnelle de ce que fait l'adulte conduit les enfants à de meilleures performances que dans les deux autres cas, qui ne peuvent d'ailleurs être significativement discriminés (David M. SOBEL and Jessica A. SOMMERVILLE (2009): "Rationales in children's causal learning from others' actions", *Cognitive Development*, dorénavant [RICL]).

² David M. SOBEL and Deena Skolnick WEISBERG (2014): "Tell Me a Story: How Children's Developing Domain Knowledge Affects Their Story Construction", *Journal of Cognition and Development*, dorénavant [TMAS].

³ Comme à chaque fois avec les enfants de trois ans le risque de mécompréhension de la consigne laisse une incertitude forte sur les résultats.

⁴ A noter en revanche que le héros (imposé) était soit humain soit un *alien* et que les résultats se sont révélés indépendants du protagoniste ! D'autres études en revanche attestent que l'introduction d'un élément fictionnel favorise le raisonnement des enfants.

⁵ David M. SOBEL, Christopher D. ERB, Tiffany TASSIN and Deena Skolnick WEISBERG (2017): "The development of diagnostic inference about uncertain causes", *Journal of Cognition and Development*, dorénavant [DIUC]

Gopnik, Glymour, Sobel et trois autres chercheurs¹ avaient également modélisé l'apprentissage des relations causales par les enfants sous forme de réseau bayésien.² Les résultats expérimentaux suggéraient que les enfants entre deux et quatre ans développent de telles *cartes causales* et que leur apprentissage relève de la logique de mise à jour bayésienne (recalcul de probabilités conditionnelles suite à une nouvelle information). Plus récemment, Sobel et Kirkham ont confirmé que l'apprentissage chez l'enfant est rationnel au sens quasi bayésien du terme, avec une base de connaissance qui utilise des informations contextuelles et sociales, et non la seule expérience passée dont dispose l'enfant.³

L'abduction (voir la définition qu'en donne Peirce, dans la *Première partie*) consiste à s'interroger sur le bon candidat en tant que relation causale pour expliquer les faits (en ce sens, elle est souvent associée à l'IBE) : il s'agit de faire un diagnostic, éventuellement en imaginant une relation causale inconnue qu'il faudra ensuite tester. Il semble que les enfants entre trois et quatre ans commencent à développer cette capacité que l'on trouve chez l'adulte, au fur et à mesure que l'incertitude devient un concept maîtrisé⁴. Plus précisément, Fernbach, Macris et Sobel montrent qu'à partir de trois ans les enfants sont capables d'envisager plusieurs candidats comme cause explicative, et acceptent même l'idée qu'il puisse y avoir une cause absente à partir de quatre ans (i.e., même si la cause n'est pas présente, elle peut rester la meilleure explication).

Parallèlement, avec Weisberg, Sobel met en évidence la capacité des jeunes enfants à discerner l'improbable de l'impossible dans les fictions⁵. Lorsqu'on demande directement à des enfants de quatre ans de catégoriser certains événements improbables, ils les qualifient spontanément d'impossibles. En revanche, lorsque ces événements sont intégrés dans le cours d'une histoire, ces enfants préfèrent poursuivre l'histoire avec des événements également improbables mais non impossibles, montrant ainsi qu'ils font la différence entre les deux notions⁶. Les auteurs ont conscience qu'il peut simplement exister un biais envers les événements impossibles pour des raisons de nature, esthétique, par exemple. Néanmoins, cela témoigne du fait d'une capacité à les différencier et donc à avoir intégré certains éléments réguliers du réel. Par ailleurs, les auteurs soulignent la capacité des enfants à reconnaître la cohérence interne au sein d'un monde fictionnel.

Enfin, pour revenir au thème de ce chapitre, Sobel fait, avec Legare et Callanan, un état de l'art de l'importance de la dimension collective de l'apprentissage des jeunes enfants⁷. Ils essaient

¹ Alison GOPNIK, Clark GLYMOUR, David M. SOBEL, Laura E. SCHULZ, Tamar KUSHNIR, and David DANKS, (2004): "A theory of causal learning in children: causal maps and Bayes nets", *Psychological review*, dorénavant [TCLC].

² Un réseau bayésien est une modélisation graphique des relations causales avec mise à jour des probabilités à chaque nœud du réseau lors de l'acquisition d'une nouvelle information (avec une forme d'indépendance des probabilités entre nœuds successifs, dite hypothèse de Markov). Nous avons déjà croisé ces modélisations lorsque nous avons repris les travaux de Gopnik, Glymour, Lagnado et Sloman dans la *Première partie*.

³ David M. SOBEL, and Natasha Z. KIRKHAM (2012): "The influence of social information on children's statistical and causal inferences", in JB BENSON, F. XU and T. KUSHNIR (Eds.), *Rational constructivism in cognitive development vol. 43*, Elsevier, dorénavant [IoSI].

⁴ Philip M. FERNBACH, Deanna M. MACRIS, and David M. SOBEL (2012): "Which one made it go? The emergence of diagnostic reasoning in preschoolers", *Cognitive Development*, dorénavant [WMIG].

⁵ Deena S. WEISBERG and David M. SOBEL (2012): "Young children discriminate improbable from impossible events in fiction", *Cognitive Development*, dorénavant [YCDI].

⁶ Les enfants furent par ailleurs indifférents à poursuivre l'histoire avec des événements improbables ou ordinaires.

⁷ Cristine H. LEGARE, David M. SOBEL, and Maureen CALLANAN (2017): "Causal learning is collaborative: Examining explanation and exploration in social contexts", *Psychonomic bulletin & review*, dorénavant [CLIC].

d'identifier dans l'apprentissage des lois causales ce qui relève de l'exploration et ce qui relève de l'explication. Pour les auteurs, ces deux opérations se déroulent sur la base de synergies mutuelles : « Explanation serves as a mechanism for generating, constraining, and evaluating hypotheses (...). Exploration serves as a mechanism for testing those hypotheses or for discovering that there is something to explain »¹. L'on retrouve-là les mécanismes d'inférence que nous avons décrits dans la *Première partie*. Les auteurs recensent les différents travaux existants autour de trois configurations : la recherche d'explications des enfants par des questions de type « pourquoi ? », l'élaboration par les parents de sens au travers de mécanismes causaux, et les modes d'interactions durant des jeux au cours desquels les enfants explorent des contraintes. Ils soulignent l'importance culturelles dans ces trois configurations².

Le narratif

Delafield-Butt et Trevarthen considèrent le narratif comme la meilleure manière de faire grandir de façon coopérative notre connaissance, y intégrant intentions, sentiments, ambitions, et la façon dont on les considère.³ Pour eux, l'origine de cette pratique renvoie à l'intelligence que nous avons

¹ LEGARE, SOBEL, et CALLANAN [CLIC].

² Pour compléter ce point, l'on peut signaler par exemple les travaux de Kurkul et Corriveau qui s'intéressent à la différence d'origine sociale (les enfants dans leur expérience appartiennent à deux classes socio-économiques, basse et moyenne) dans le travail de questions/réponses entre parents et enfants (Katelyn E. KURKUL and Kathleen H. CORRIVEAU (2018): "Question, explanation, follow-up: A mechanism for learning from others?", *Child Development*, dorénavant [QEFU]). Ces deux auteurs avaient déjà mis en évidence la préférence qu'ont les enfants pour des explications non-circulaires (Kathleen H. CORRIVEAU and Katelyn E. KURKUL (2014): "'Why does rain fall?': Children prefer to learn from an informant who uses noncircular explanations", *Child development*, dorénavant [WDRF]). Accompagnées par Arunachalam, elles ont mis en évidence d'autres effets de l'origine socioéconomique sur l'apprentissage, notamment le recours à la voix passive (Kathleen H. CORRIVEAU, Katelyn E. KURKUL, and Sudha ARUNACHALAM (2016): "Preschoolers' Preference for Syntactic Complexity Varies by Socioeconomic Status", *Child development*, dorénavant [VAVP]). Dans sa thèse, Kurkul présente différentes expériences mettant en évidence l'apprentissage au travers des questions "why ?" (Katelyn Elizabeth KURKUL (2015): *Question, explanation, follow-up: a global mechanism for learning from others?*, Dissertation, Boston University, dorénavant [GMLO]). Kurkul et Corriveau mettent en évidence que les enfants des deux groupes sociaux posent autant de questions mais que les réponses des parents du groupe social le plus élevé sont plus complètes et moins circulaires. Néanmoins, cela ne semble pas affecter la capacité des enfants à comprendre les faits expliqués. En revanche, lorsque les explications sont insuffisantes, les enfants du milieu social le plus élevé des deux sont plus capables de fournir et de formuler leur propre explication. Ces deux auteurs, avec DiYanni, Nasrini et Nini ont également mis en évidence des comportements d'apprentissage significativement différents entre des enfants américains d'origines chinoises et d'origines caucasiennes, lorsqu'il s'agit d'imiter des comportements qui apparaissent inefficaces. Le rôle du consensus et le respect (les auteurs parlent de *déférence* : « *respectful deference* ») d'un mode social d'apprentissage semble prédominer chez les enfants d'origines chinoises : « We propose that Chinese American children are more likely to use the socially driven mode in novel, consensus-based learning situations than Caucasian American children. » (Cara J. DIYANNI, Kathleen H. CORRIVEAU, Katelyn KURKUL, Jad NASRINI and Deniela NINI (2015): "The role of consensus and culture in children's imitation of inefficient actions", *Journal of Experimental Child Psychology*, dorénavant [C&CL]). Le rôle du consensus (versus un modèle unique comportemental) dans la répétition d'une action inefficace est toutefois également mis en évidence chez les jeunes enfants d'origines caucasiennes.

³ « Human understanding places the character and qualities of objects and events of interest within stories that portray intentions, feelings, and ambitions, and how one cares about them (...) The appetite for sharing a narrative is clearly demonstrated by the powers of infants to both imitate expressive movements and collaborate in their sequencing to 'tell a story,' even within hours of birth (...). The template or program for picking-up information and making sense of the world is formed from the basic, future-oriented nature of

de notre corps et de ses mouvements, qui réclame à la fois de la planification et de la conscience de soi, et que l'on observe selon eux dès le milieu de la gestation du fœtus¹. Les auteurs, au-delà d'une revue de littérature, présentent également l'analyse d'un échange entre une maman et son nouveau-né très prématuré². A partir de la naissance, par imitation et pas nécessité de nommer ce

movement. The individual-as-agent extends forward in time through movement, self-generating a world of actions and contingent perceptual responses. These responses are appraised as a threat or benefit to the vitality of the organism, giving a self-related affective valence to each act and its consequences. Meaning is achieved by moving with assimilation of contingent sensory stimulation, and with emotion, not by a passive stimulus-response mechanism of mind, but by the living creativity of an embodied, psycho-physical organism. » (Jonathan T. DELAFIELD-BUTT and Colwyn TREVARTHEN (2015): "The ontogenesis of narrative: from moving to meaning", *Frontiers in psychology*, dorénavant [FM2M]). Cet article est particulièrement dédié à la dimension originaire de notre propension à la narration au travers de l'étude du fœtus. Les mêmes auteurs ont également étudié cette ontogénèse de la capacité narrative plus généralement (Jonathan DELAFIELD-BUTT and Colwyn TREVARTHEN (2013): "Theories of the development of human communication", in P. J. SCHULZ and P. COBLEY (Eds.), *Theories and models of communication – Handbooks of Communication Science*, Mouton De Gruyter, dorénavant [TDHC]).

¹ « we trace the origins of narrative meaning-making back to the earliest explorations of action by the human fetus, in utero. We note how impulses for making sense of the body in its world develop and learn, both before and after birth in solitary and in social engagements, and how they become elaborated in more complex compositions. (...) The first pre-reflexive, pre-conceptual acts of 'meaning-making' of a human person develop from the spontaneous, self-generated 'writhing' movements of the integrated organism evident in the seventh week of gestation, when the embryo is only 2 cm in length (...). By 8 weeks of gestation, displacements of the limbs and thorax with partial rotations of the head are produced in well-formed 'general movements,' but are not yet discrete, nor focussed on external goals (...). But by 10 weeks gestational age, fetal arm movements become differentiated from general body movement and hand movements are directed to parts of the body, especially to the face and head (...), giving the first indication of a motivation for developing a primary awareness of the Self. Purposeful actions with the whole body or by separate actions of parts, such as the hands, develop in the second trimester (...). These actions depend on both an internal proprioceptive sense of the body in motion and on ex-proprioceptive touch picking up information of changing relations with external objects, such as the wall of the mother's uterus, or the body of a twin (...), or from hearing the mother's voice (...). These early intentional acts motivate an extension of the imaginative use of the body into the future, guided by prospective perceptual awareness which is beginning to inform a memory of consequences (...). Movements are assembled into more purposeful complexes, such as bicycling the legs against the uterine wall coincident with a trunk rotation, causing the fetus to turn over, or a reach and grasp directed to the umbilical cord (...). Recent studies with four-dimensional ultrasound find not only that facial movements made in the last trimester of fetal life may be organized to express displeasure or smiles of enjoyment in affective responses to different stimuli, but that mouth movements show adaptations toward both execution of speech movements and imitative 'mirroring' of sounds of speech. » (DELAFIELD-BUTT and TREVARTHEN [FM2M]).

² Ils mettent en évidence « l'inter-synchronie » des deux comportements complexes ; les paroles de la maman et ses expressions gestuelles ou vocales mais non verbales ; les réponses et tentatives de vocalisation du bébé. « And then he slowly began a story of self-aware movements that harmonized with her repeating calls of speech, turning his head, gesturing expressively with his hands, making subtle movements with his mouth, holding his right hand up and looking at it, recognizing his mother's encouragements with smiles and attempts to vocalize. He became a collaborator, linking his increasing interest and effort at self-expression to his mother's responses, gaining fluency and vigor in synchrony with her rhythms until he excited both of them with big cyclic movements of both arms together and wide open mouth with effort to vocalize. His mother's dramatic pitch glide shared this triumph and brought their shared excitement to a close. And then he withdrew and rested before making some movements for his own pleasure, which show little attention to his mother's observations about what he was doing. Altogether they traced a narrative form of arousal, affect, and intention with its four distinct phases, co-creating its 'story.' (...) B's shared narrative with his mother

qui l'intéresse, l'enfant poursuit l'apprentissage initié durant la gestation, cette fois-ci normée pour bonne part par les pratiques culturelles conventionnelles. Selon ces auteurs, l'enfant retrouve à tous les âges la structure narrative d'une *agency créatrice* : introduction, développement, climax et résolution. Tout mouvement réclame une intention, un mouvement vers l'objet ou la cible du mouvement, l'aboutissement du geste et la phase de validation, le tout avec un contrôle continu proprioceptif, qui est le cœur de la conscience de soi en tant qu'être en vie. L'intégration de l'ensemble dans une même séquence, un même geste, une même action, élève à un niveau de conscience supérieur, intentionnel. L'intégration en série (l'on pourrait également ajouter *en parallèle*, ce que permet justement le narratif) d'actions dans des projets complexes exprimant du sens devient un savoir-faire essentiel au fil des années. Pour ces auteurs, « our intelligence grows in shared story-making », même si son origine est sensori-motrice, ou, ajoutons-nous, *justement* parce que son origine est sensori-motrice¹, que l'intelligence du monde est celle des corps dans leur mouvement, dans leur intention, et que son apprentissage partagé nécessite la communication et l'expression de l'émotion afférente².

Avec Delafield-Butt et Trevarthen nous nous approchons de l'hypothèse d'ontogénèse narrative. Nous verrons dans la dernière partie de ce chapitre qu'on peut encore aller plus près. Auparavant, il nous faut présenter quelques résultats issus de simulations.

Les outils de simulation

Les résultats de philosophie expérimentale sont aujourd'hui renforcés par les outils de simulations, que l'on peut regrouper sous le nom générique de modèles ABM (*Agent-Based Models*) ou de modèles multi-agents (voir *Introduction*). Ces simulateurs sont définis par la modélisation du comportement d'agents régis par des règles fondées sur une représentation de leur ensemble de connaissances et de croyances, des règles d'évolution de cet ensemble, et un signal sous forme de processus. Les modèles d'aujourd'hui sont capables de rendre compte d'une construction logique du monde, à la Carnap ou à la Goodman, et ceux de demain devraient permettre de rendre compte de façon encore plus endogène de l'ontogénèse collective, à la Quine.

appears to have become an object in his memory, holding a process of learned meaning composed with evolving affective value and patterns of self- and other-regulation of arousal, interest, and intentions expressed in the form and qualities of body movement. He repeats this pattern in the short coda after the event, recalling the embodied, shared schema of feeling in action and expression. This object now held in his memory becomes available for future events, setting a template of possible action with its expectations of affect-laden social interest and intention from the others, as well as its preparatory autonomic anticipations (...). This is how his attachment with his mother, and their shared, intimate understanding, grows (...). » (DELAFIELD-BUTT and TREVARTHEN [FM2M]).

¹ L'une des conclusions des auteurs est que les narrations ne sont pas nécessairement linguistiques « All narratives are rooted and expressed in body movement, for communication. Human cultural narratives, beginning in protoconversations and the rituals of games with infants (...), become habitual sources of collaborative activity between people who know each other well. In enduring relationships productive interactions pick up themes from earlier narratives, thus developing a memory or 'habitus' of engagement that builds cultural meanings of ritual and belief, in art and industry in a 'sociosphere' of knowledge (...). The ritualized games enjoyed between an infant and a mother or other loving companion strengthen their affection and give them a sense of meaningful 'belonging.' They create a 'proto-habitus,' an early 'living in belonging' » (DELAFIELD-BUTT and TREVARTHEN [FM2M]).

² « It is by making and telling affected stories that we represent the importance to ourselves of other persons' presence and actions, the properties of objects, how persons and objects relate to each other, and to one's own well-being in awareness of activity. » (DELAFIELD-BUTT and TREVARTHEN [FM2M]).

Nous avons déjà signalé les travaux de Steels qui a montré qu'on pouvait rendre compte par de tels modèles de la construction d'un lexique commun¹. Les agents doivent avoir des capacités de même nature (et notamment un même appareil phonatoire) et il n'est pas nécessaire qu'ils bénéficient de mécanismes d'apprentissage très complexes. Comme le souligne Ferber, cette similitude fait que les noèmes associés par chacun à chaque mot et « liés à une expérience immédiate ont tendance à être semblables », mais « en aucun cas identiques ». L'interaction langagière va à la fois stabiliser ces noèmes en construisant des classes noétiques collectives² et permettre la constitution de concepts communs et de connaissances partagées³.

Ferber décrit la prochaine étape pour ces modèles de simulation, selon lui envisageable à brève échéance. Il s'agit d'aller plus loin dans l'idée « que les représentations cognitives suivent un développement tant individuel que culturel et qu'il est impossible de vouloir faire des systèmes « intelligents » s'ils ne sont pas à la fois *grounded* [c'est-à-dire que les agents sont reliés par leur corps à une expérience physique] et capables d'évoluer à partir de cette expérience vers des espaces cognitifs plus évolués. »⁴

¹ STEELS [EELS], STEELS and BELPAEME [GCTL] et STEELS [SGPS].

² Dans la « vraie vie », il semble que « cette stabilisation commence très tôt. Par exemple, vers 2, 3 ans, l'enfant passe son temps à montrer tout ce qui l'entoure en disant « cékaça? ». Si la chose fait sens pour l'adulte qui l'accompagne, alors cela deviendra un objet ayant un nom et, dans le cas contraire, la chose, n'étant pas nommée, ne « correspondra à rien » et sera éliminée de l'ensemble des choses existantes. De ce fait l'ensemble des choses qui « existent » est déterminé par l'interaction que le sujet entretient avec l'environnement d'une part mais aussi avec d'autres sujets, permettant ainsi la stabilisation des classes noétiques. » (Jacques FERBER (2009) : « Vers un modèle multi-agent de construction d'ontologie », *XVIèmes rencontres de Rochebrune (2009)*, dorénavant [MACO]).

³ « La stabilisation n'est pas un processus objectif : il est impossible de savoir si un noème est stabilisé ou non, car personne n'a accès au vécu ou au ressenti d'autrui. On ne peut en prendre conscience que lors d'un désaccord, lorsque l'effet pragmatique associé aux phrases montre qu'il y a un problème. Mais dans le quotidien, nous faisons comme si tous les concepts usuels étaient stabilisés entre les membres d'un même groupe culturel. Cela signifie que je crois, quand je parle, que mes mots, pour mes interlocuteurs ont un sens semblable au mien, et inversement je crois que lorsque j'écoute quelqu'un il veut bien dire ce que je comprends. » (FERBER [MACO]).

⁴ Ferber propose de développer un modèle MASQ (Multi-Agent Systems based on Quadrants), pour répondre à la question suivante : « Qu'est ce qui fait que l'on puisse dire qu'il y a effectivement une classe BALLON et que cette classe corresponde bien à une catégorie d'objets ? » Pour Ferber, la réponse est le langage. Par exemple, le terme « Ballon » va être relié aux différents noèmes que chacun s'est construit. « Rien ne dit que les noèmes de Jean et Marie sont les mêmes car ils dépendent du rapport pragmatique que chacun entretient avec le monde, de son interaction avec ce qui l'entoure. (...) Pour les objets concrets comme le ballon, la structure noétique s'est constituée initialement très tôt, dès le premier stade sensori-moteur du bébé (Bideaud) et se poursuit pendant les premières années du développement, en intégrant les rapports concrets qu'il peut y avoir entre les choses avec les stades pré-opératoires et opératoires. Cette association entre un mot et un noème s'est constitué dans ce cas très jeune. Entre 1 an et 3 ans, dans l'évolution du stade pré-verbal au verbal, l'enfant passe son temps à relier des noms et des choses, c'est-à-dire en fait à relier des sons (les mots) et des noèmes, issus d'une pratique sensori-motrice et de son interaction avec d'autres émetteurs de sons, les adultes environnants et les autres enfants. (...) Cette abstraction est issue de deux processus conjugués : 1. d'une part un mécanisme d'appariement intérieur tendant à mettre ensemble les choses ayant des formes sensori-motrices semblables (on sait très bien faire cela avec des réseaux de neurones formels pour construire des classes d'éléments issus de critères de similitude) et 2. d'autre part les interactions avec les autres personnes qui répètent un mot (par ex. le mot « tomate ») chaque fois qu'il s'agit, du point de vue de l'adulte, de l'objet correspondant (une tomate) à ce mot. De ce fait, l'enfant tend à mettre ensemble

Pour Ferber, la construction des espaces intersubjectifs doit reposer sur deux boucles principales (une boucle expérientielle sensori-motrice et une boucle communicationnelle (qui ne se limite pas au verbal) permettant la stabilisation rapide des représentations) et sur des boucles secondaires, liées aux activités elles-mêmes collectives et aux règles organisationnelles du groupe. Ferber suggère qu'une dernière boucle, reposant « uniquement sur l'intériorité » stabiliserait « l'idée que nous nous faisons de nous-mêmes et donc le noème « je » de notre identité. » Néanmoins, pour lui, « toutes ces boucles interagissent aussi entre elles. » Ces modèles intégrant les différentes composantes corporelles décrivant les échanges effectifs, culturels, ainsi que les représentations collectives et individuelles (« l'esprit » de chacun, seule composante non publique), et mettant en évidence leur émergence conjointe n'existent pas encore, mais les modèles partiels se multiplient (par exemple Gao et Guo¹ et, plus loin, un autre exemple dans le cadre des travaux de Rączaszek-Leonardi). Les capacités de calcul des ordinateurs permettent d'envisager de tels niveaux de complexité pour les années qui viennent.

Ontogénèse systémique

De l'autopoïèse de Varela à la psychologie écologique de Rączaszek-Leonardi

Comme nous l'avons vu dans l'*Introduction*, Varela voici plus de vingt ans proposait d'élargir l'idée d'ontogénèse à l'ensemble du vivant.² Pour lui, il y a une intentionnalité du vivant et cette « intentionnalité biologique est concomitante à l'apparition du système neuronal de la vie sur terre. (...) Dès qu'il y a mouvement, il y a cerveau et réciproquement, chaque fois qu'il y a cerveau, il y a mouvement. »³ Il y a selon lui inséparabilité de la dimension sensorielle et de la dimension motrice, qui est la « marque même de l'intentionnalité biologique. » Au travers de différents exemples, il met en évidence ce bouclage régulateur entre les sens et le contrôle moteur. « Il y a (...), à l'évidence, un environnement sur lequel l'animal est structurellement couplé : l'environnement n'est pas pré-spécifié comme étant une espèce de source d'informations représentées, cet environnement est plutôt l'occasion des interactions qui vont constituer, selon la résonance

toutes les formes associées au terme « tomate » et donc à construire sa classe noétique personnelle de tomate. » (FERBER [MACO]).

¹ Helena Hong GAO and Can GUO (2015): "Understanding Infants' Language Development in Relation to Levels of Consciousness: An Approach in Building up an Agent-based Model", *Proceedings of the 29th Pacific Asia Conference on Language, Information and Computation*, dorénavant [IABM]. Gao et Guo ont travaillé à identifier les niveaux de conscience où commencent à émerger imitations, interactions et comportements sociaux. Le modèle suppose que le comportement d'apprentissage repose sur des règles qui sont fonction des différents niveaux de conscience. Les auteursinstancient ensuite leur modèle avec des données empiriques. Dans cet article, les auteurs se concentrent sur la période préverbale (0-12 mois). Le modèle obtenu permet de mettre en évidence la dynamique de découverte des règles de comportement (ici le langage) et d'améliorer l'autonomie du nouveau-né. Le rôle de l'interaction est limité du fait des seuils de conscience que les auteurs ont retenu pour cette période de la vie de l'enfant. L'idée pour une extension à venir, est que ce que les enfants acquièrent à un niveau bas de conscience servira de pierres pour construire un niveau de conscience supérieur. Dans des modèles futurs, les auteurs espèrent en effet pouvoir modéliser l'apprentissage du langage et sa dualité individuelle et collective, le résultat de l'apprentissage multi-agents fournissant sans aucun doute de multiples idiolectes se recouvrant en grande partie.

² Francisco J. VARELA (1996): « Approches de l'intentionnalité : de l'individu aux groupes sociaux », *L'organisation apprenante*, dorénavant [DIGS]. Pour une présentation de l'histoire du concept d'autopoïèse, voir Francisco VARELA (1994): « Rétro-perspective : les origines de l'idée d'autopoïèse », in F. J. VARELA, *Le cercle créateur*, Seuil, La couleur des idées, dorénavant [OIAP].

³ VARELA [DIGS].

interne, le découpage et la stabilité d'un certain type d'activités génératrices de significations. Voilà le cœur de l'intentionnalité animale. »¹ Dans cette perspective, le langage n'est plus transmission d'information, et l'on peut dire, en se référant à Winnograd et Flores, que « l'essentiel du langage c'est la coordination d'actions »². Les « universaux pourraient être les noyaux équivalents aux unités d'un réseau servant de fondements à l'intentionnalité collective » et « ce n'est qu'en situation de couplage conversationnel qu'un groupe va pouvoir livrer le sens de son environnement, pouvoir décider de ce qui est pertinent ou non, de ses choix de valeurs, de faire émerger sa vision du monde. »³

Depuis une dizaine d'année, certaines recherches, sans liens initiaux avec la biologie et l'autopoïèse de Varela, offrent un écho important à la thèse de ce dernier. En particulier, Rączaszek-Leonardi rapproche les travaux cognitifs en direction de ce qu'elle nomme la *psychologie écologique*⁴. Il faut pour cela lier les dynamiques de couplage entre l'organisme et son environnement et l'apparente symbolicité des structures informationnelles. Elle s'appuie sur la théorie de l'information dans les systèmes biologiques développée par Pattee. Cela revient à considérer la structure informationnelle comme un ensemble de contraintes sur la dynamique des différents processus, ce qui permet d'identifier ceux requis pour que ces structures deviennent un « message », et dans quelle échelle de temps.

Ce tournant vers la *psychologie écologique* est un réel changement de paradigme⁵, qui ne date pas d'aujourd'hui⁶ mais qui avait besoin d'outils et d'études pour être confronté aux données. Personne aujourd'hui ne limite le cerveau à un traitement indépendant de données considérées comme de simples *input*. Le contexte dans lequel le cerveau traite ces données est désormais reconnu comme essentiel. Le caractère incorporé, à la fois situé et distribué des processus cognitifs est devenu l'hypothèse dominante, avec, il est vrai, encore des débats sur l'importance de la dimension distribuée. Comme nous allons le voir, la psychologie écologique oblige à penser d'emblée ces processus distribués à la fois de façon interindividuelle et à la fois de façon intertemporelle. La pensée systémique permet d'apporter une vision à plusieurs niveaux de dynamiques qui s'entrelacent selon différentes échelles de temps.

Dans cette approche, l'information est considérée comme des *contraintes* sur ces dynamiques. Ces contraintes qui interviennent dans l'instant vont pour partie être incorporées sur une échelle de temps longue et modifier phylogénétiquement le corps et le cerveau. Elles vont se transformer en

¹ VARELA [DIGS].

² VARELA [DIGS].

³ « Pour quelles raisons les appeler « noyaux » ? Parce que les actes du langage, en fait, donnent naissance à ce que l'on pourrait appeler des réseaux de conversations. Le langage humain est comme une constitution primaire des réseaux multiples de conversations : je demande, je déclare, etc. Or, chaque geste de la vie quotidienne sociale, en famille, à l'université, dans une entreprise, est imbibé dans des réseaux de conversations, des boucles d'action créatrices de la vie quotidienne et de son sens. » (VARELA [DIGS]).

⁴ Joanna RĄCZASZEK-LEONARDI (2016): "How does a word become a message? An illustration on a developmental time-scale", *New Ideas in Psychology*, dorénavant [HWBM] et Joanna RĄCZASZEK-LEONARDI (2012): "Language as a system of replicable constraints", in H.H. PATTEE and J. RĄCZASZEK-LEONARDI (Eds.), *Laws, Language and Life: Howard Pattee's classic papers on the physics of symbols*, Springer, dorénavant [LSRC].

⁵ Certains auteurs commencent à faire le lien entre la psychologie écologique de Rączaszek-Leonardi et Varela. Nous avons en particulier trouvé Cowley et Harvey qui s'appuient sur les deux familles de références dans un article de 2016 qui vise à critiquer l'idée trop représentationnelle à leur goût de *Common Ground* (Stephen J. COWLEY and Matthew I. HARVEY (2016): "The illusion of common ground", *New Ideas in Psychology*, dorénavant [TICG]).

⁶ Les premiers articles de Pattee allant en ce sens datent de la fin des années 1960.

des éléments des dynamiques de long terme, tout en restant des données elles-mêmes toujours en évolution. Le langage peut être alors pensé comme un sous-ensemble de ces contraintes, jouant un rôle de coordination entre les individus, source de couplage des dynamiques de court et de long terme : « in short, rather than accounting for individual skills in terms of internal rules, it becomes more important to show how language coordinates co-acting bodies, how it regulates interactions and adapt them to environmental demands. »¹

Pour comprendre l'idée, essentielle à notre propre thèse, il faut voir la prise en compte par le corps et le cerveau de l'information comme des contraintes restreignant les trajectoires possibles des différents systèmes dynamiques en jeu. Rączaszek-Leonardi prend l'exemple d'une main et de ce qu'elle apprend à faire. D'une façon générale, l'hypothèse aujourd'hui en matière de développement cognitif est le fait que le cerveau perd progressivement des possibilités et non qu'il en acquiert de nouvelles². Le point de Rączaszek-Leonardi est que ces contraintes couplent les dynamiques et inscrivent des éléments du court terme dans celles de long terme, ce qui, à la limite, permet d'inscrire des éléments de langage, échangés lors d'un échange entre individus, jusque dans leur matériel génétique. Il ne faut pas voir cette transformation du symbolique vers le génétique comme une simple absorption de l'information. Il faut le comprendre comme un système composé d'un corps au sein de son environnement qui va construire, par ses propres actions, le monde qui l'entoure au fur et à mesure que ses potentialités se définissent. Elle cite Wittgenstein qui disait que les limites de son corps agissant définissaient son monde. Elle souligne également qu'ontologiquement une telle écologie n'est pensable que si le corps est doté d'une intentionnalité, et que la dimension collective de cet apprentissage est essentielle. Il n'y a pas de début à cet apprentissage et les différents niveaux de ces différents systèmes dynamiques ont contribué à définir progressivement, au long des millénaires, les potentialités d'aujourd'hui d'un individu donné.

Le langage est donc compris comme de « simples » contraintes sur des interactions intentionnelles, susceptibles, ensuite, d'être incorporées pour partie et de se transmettre génétiquement³. Ces contraintes *co-crésent* du sens avec les dynamiques des individus et de leurs interactions⁴. La

¹ RACZASZEK-LEONARDI [HWBM].

² C'était déjà la thèse de Changeux dans *L'homme neuronal* : « apprendre, c'est éliminer », formule résumant sa théorie de l'épigénèse par stabilisation sélective (Jean-Pierre CHANGEUX (1983) : *L'homme neuronal*, Fayard, dorénavant [LHN], pp. 321-330).

³ « After all, what is a symbol? How is it different from a physical stimulus? Has anybody ever seen one in the brain? Would anything important be lost if explanations of cognitive phenomena were built solely in terms of dynamical, self-organizing brain states, that adapt responses to the demands of the environment? When and why would the necessity of a symbol in an explanation of cognitive functioning arise? In what kind of cognitive system? Perhaps it would be easier to ask this question not about human cognition, which intuitively seems sophisticated and saturated with symbols, but about any living organism that uses memory to adapt to its environment? Do we really need to talk about symbols even at this level? And if yes, what kind of symbols are they? (...) I realized that my questions about psycholinguistics are actually versions of much more basic ones, concerning the bare fundamentals of how living things retain and use previous experiences. (...) This brings about the shift from understanding symbols as "formal entities substituting for something else" to seeing in them "replicable constraints in a particular dynamical system". » (RACZASZEK-LEONARDI [LSRC]).

⁴ Rączaszek-Leonardi, avec Kelso avait déjà explicité sa vision du langage comme composante d'un système dynamique, en rupture avec la vision statique d'un système symbolique. Il ne s'agissait pas tant de renoncer à la dimension symbolique que de comprendre les symboles comme des événements qui dès lors ont leur face concrète et peuvent être physiquement intégrés comme partie prenante d'une dynamique, la contraindre, et donc laisser des traces au niveau de l'évolution. Une telle approche reprend d'assez près les idées de Pattee, mais d'autres, comme celle de Petitot sont également assez proches (Petitot développe les

redondance et la récurrence d'événements communicationnels renforcent ces contraintes. Ces contraintes jouent le rôle de structures pour les dynamiques que constituent les êtres vivants et leur environnement (Rączaszek-Leonardi a recours au terme de *harnais* – « their constraining role consists in harnessing dynamics »¹ – pour imaginer ce rôle des contraintes sur un système dynamique). D'une certaine façon, ces contraintes viennent s'ajouter aux contraintes des lois de la physique, qui, par ailleurs, sont pour bonne part le fruit de l'évolution des différents êtres vivants et de leur environnement, c'est-à-dire qu'elles sont le fruit de long terme des contraintes apparues lors des échanges ayant historiquement eu lieu. En tant que réalités physiques elles se transmettent génération après génération selon les lois de l'évolution. Avec ce point de vue, ce qui est porteur d'information n'est plus le système symbolique mais les dynamiques (certes contraintes) elles-mêmes. Le système symbolique va jouer un rôle de coordination / couplage des dynamiques des différents individus lors d'une interaction communicationnelle. Les contraintes (les pratiques langagières et communicationnelles plus généralement) qui seront sélectionnées dans le temps par les individus sont celles qui apportent le plus d'efficacité en matière de coordination notamment². Dès lors, le sens d'un mot n'est que ce qu'il *réalise* dans une situation donnée, ce qui nous renvoie aux intuitions de Peirce lorsqu'il redéfinissait le pragmatisme. Le *common ground* doit être compris comme la dynamique jointe des deux individus (forcément) en interaction. Pour Rączaszek-Leonardi, la *conventionnalisation* – ce que nous appelons *institutionnalisation* – n'est que la diffusion et la sélection de formes au travers d'interactions multiples. Les expressions qui font leur preuve fonctionnellement dans les interactions courantes sont stabilisées dans les dynamiques aux constantes de temps plus longues³. Une telle vision du langage le réinscrit comme, chaque fois, un *événement totalement incarné et dépendant de l'histoire physique et culturelle*⁴.

Pour un même événement, différentes échelles de temps vont entrer en jeu pour modifier les systèmes dynamiques qui nous constituent⁵. Considérer chaque phrase échangée comme un

principes des systèmes morphodynamiques issus de *la théorie des catastrophes* de Thom (par exemple, René THOM (1980) : *Modèles mathématiques de la morphogénèse*, Christian Bourgois éditeur, dorénavant [MMM]). Les auteurs citent également Gropen, Pinker, Hollander, et Goldberg. Pour Rączaszek-Leonardi et Kelso une perception stable de sens émerge sous les influences de contraintes de nature symbolique, situationnelles et émotionnelles. Les différentes échelles de temps des dynamiques humaines et de celles de notre environnement vont permettre à la récurrence et à l'efficacité de certaines situations symboliques de s'inscrire dans notre être physique et culturel (Joanna RĄCZASZEK-LEONARDI and JA Scott KELSO (2008): "Reconciling symbolic and dynamic aspects of language: Toward a dynamic psycholinguistics", *New ideas in psychology*, dorénavant [RSDA]). Avec cette approche, « syntactic rules describe emerging patterns » (Joanna RĄCZASZEK-LEONARDI (2009): "Symbols as constraints: the structuring role of dynamics and self-organization in natural language", *Pragmatics & Cognition*, dorénavant [SaC]).

¹ RĄCZASZEK-LEONARDI [LSRC].

² « the harnessing power is gained in the processes of selection and one of the most important selection criteria for a structure is its effectiveness in inter-individual coordination. » (RĄCZASZEK-LEONARDI [LSRC]).

³ « In taking an evolutionary perspective to human languaging we suggest that, in language too, much of what we take for granted, including the experience of wordings, is constrained by supraindividual phenomena that draw on long time-scales. Coeval coordination is shaped by how a cultural history impacts on an individual's experience of coordinations. » (Joanna RĄCZASZEK-LEONARDI and Stephen J. COWLEY (2012): "The evolution of language as controlled collectivity", *Interaction Studies*, dorénavant [ELCC]).

⁴ « Languaging arises as bodily dynamics are enslaved by cultural structures that prompt living beings to exploit an emergent level of collective behaviour » (RĄCZASZEK-LEONARDI and COWLEY [ELCC]).

⁵ « Linguistic forms are sustained by and, in turn, harness rich dynamics. Dynamical events, important for language, span timescales from milliseconds of brain activity to hundreds of milliseconds of individual cognitive processing, seconds and minutes of interaction, months and years of language acquisition, and hundreds of years of cultural language evolution. These events involve levels ranging from an individual brain,

événement permet de modéliser l'intégration progressive dans le long terme de certaines contraintes apparaissant au quotidien, par récurrence et sélection.¹ De tels modèles ne sont pas aisés à formaliser mathématiquement, ni à simuler. Même si certains modèles permettent de commencer à en évaluer les propriétés, ces dynamiques ne pourront jamais être aussi simplifiées que ce dont nous avons l'habitude avec les « lois » de la physique². Le travail de recherche de Rączaszek-Leonardi (avec notamment certains chercheurs du labo de psycholinguistique auquel elle appartient) vise toutefois à illustrer et modéliser au mieux de telles représentations³.

to dyads, to groups, to populations. » (Joanna RĄCZASZEK-LEONARDI (2010): "Multiple time-scales of language dynamics: An example from psycholinguistics", *Ecological Psychology*, dorénavant [MTLD]).

¹ Certains travaux récents ne vont toutefois pas exactement dans ce sens, même s'ils ne sont pas en contradiction avec cette hypothèse. On peut par exemple penser à ceux mettant en évidence que la mémoire courte (acquisition) et la mémoire longue (consolidation) seraient des processus parallèles et non intégrés (Neta ZACH, Naama KANAREK, Dorrit INBAR, Yael GRINVALD, Tomer MILESTEIN, and Eilon VAADIA (2005): "Segregation between acquisition and long-term memory in sensorimotor learning", *European journal of neuroscience*, dorénavant [ALTM]).

² « The theory in such a form, that is, a simulation of dynamics on various time scales, which is harnessed by emerging and selected symbolic structures, is inevitably limited in its predictability. Even if theorists from various subdisciplines studying language could identify all the relevant time scales and systems, and in a common effort could specify the connections among the time scales and systems, the workings of constraints would still be impossible to predict. This is because constraints are imposed on processes that are dynamic, sensitive to initial conditions and small perturbations, and because the constraints are outcomes of an irreversible selection process. Each one of such processes is thus idiosyncratic, and their generalizability into laws and regularities is limited. Obviously, generalizability and regularity description is possible and desirable, but it is important to keep in mind that in such a system they are only approximations of the workings of the underlying dynamics. This means that they are not lawful generalizations—the regularities always can be violated if the dynamics so dictates. Dependency on history, on irreversible selective processes makes these generalizations different in kind from those used in formulating laws of physics. » (Joanna RĄCZASZEK-LEONARDI (2014): "Multiple systems and multiple time scales of language dynamics: coping with complexity", *Cybernetics & Human Knowing*, dorénavant [MTSD]).

³ Par exemple, ils ont conduit une étude visant à observer l'impact du genre donné aux noms des objets sur différentes échelles de temps. Des Italiens et des Polonais devaient associer trois adjectifs à des objets qui ont des genres différents dans ces deux langues. Les objets étaient présentés soit en photos soit par leur nom. Il était ensuite demandé à des personnes d'un autre échantillon, représentatif des deux pays, le genre qu'ils associeraient aux adjectifs retenus, ce qui donnait à chaque adjectif une *charge de genre* (« gender load »). Ils observèrent alors que des objets ayant des genres différents en polonais et en italien étaient associés à des adjectifs aux charges de genre opposés, alors qu'ils étaient en phase lorsque les noms des objets étaient de même genre. Afin d'éviter tout biais culturel, ils ont également vérifié (à partir de corpus de textes de chaque langue) qu'il n'existait pas un biais trop important associant en général certains adjectifs à certains contextes grammaticaux genrés (on utiliserait plus généralement jolie que joli, par exemple). Ils ont relevé un tel biais, mais faible et insuffisant pour expliquer leurs résultats : « Thus it is possible that the masculine grammatical form of a noun activating "masculine" value of the grammatical gender feature facilitates activation of adjectives in the same grammatical gender form. (...) the learning mechanisms operating on the ontogenetic timescale could have also had their say: children, having to learn the grammatical gender of words (especially in the cases when it is not marked) may use semantic strategies — for example, remembering better those features of objects that are congruent with a gender stereotype in a given culture. » Ils ont également montré que sur 1500 noms, les corrélations de genre dépendent des catégories sémantiques auxquelles ces noms appartiennent. « For example, for animals the correlation is 0.45 whereas for artifacts 0.34. Returning to our study: what might have seemed like grammatical gender evoking some semantic effects in a participant was, in this case, elicited by objects themselves, that is, due to the action of the same forces that may have led to the ascription of particular grammatical gender in cultural language evolution. » Autrement dit, les résultats sont plus cohérents si l'on accepte l'hypothèse que le genre

Dans ces travaux expérimentaux, les chercheurs ont recours au concept de potentialité, ou *affordance*, afin de qualifier la visée des individus en interaction. Pour eux, cette propriété est d'emblée relationnelle car elle renvoie à une potentialité *au sein* du système défini par l'interaction, l'acteur percevant et le contexte étant alors en évolution contrainte par cette interaction¹.

Avec Nomikou, Deacon, et Rohlfing, Rączaszek-Leonardi s'est penchée sur la façon que nous avons d'extraire des symboles². Ils repartent de l'hypothèse d'une cognition qui serait incarnée, située, auto-instituée et distribuée. Le langage dans un tel cadre a un rôle de coordination. Avec sa dimension symbolique, il apparaît dans un flux d'événements et progressivement s'impose en contraignant ces événements pour qu'ils deviennent fonctionnels. Ces contraintes informationnelles fonctionnent comme des indices et des images et deviennent symboliques, engendrant un autre type de contraintes. Le développement du langage dans cette approche le voit comme une adaptation progressive entre l'environnement et les interlocuteurs de façon à maximiser les potentialités des individus³.

Il y a un mouvement qui va des événements concrets vers la symbolisation et l'abstraction. L'hypothèse écologique permet de supposer le jeu des éléments linguistiques comme autant de contraintes sur les dynamiques de chaque individu et de l'ensemble. Les éléments symboliques linguistiques sont « recrutés » par les individus pour leur communication, comme n'importe quel événement « réel », du fait de leur rôle déjà identifié dans le passé⁴. Les formes symboliques

grammatical n'est pas quelque chose d'abstrait mais plutôt une contrainte dynamique. Les forces qui ont fait émerger ces formes seraient toujours présentes (RĄCZASZEK-LEONARDI [MTLD]).

¹ Dans des micro-analyses de dialogues entre de très jeunes enfants et leur mère, ils mettent en évidence la façon dont les actions de l'enfant sont incorporées dans ces événements d'échange. Ils montrent comment, au travers de ces événements, les actions des bébés, qui entraînent causalement des conséquences comportementales ou dialogiques, deviennent une composante de ce tout signifiant répété ensuite dans la récurrence de ces échanges. Ce qui, en retour, incite l'enfant à rechercher de telles opportunités de coopération : « Whereas coordinated perception and movement in an environment is ensured by low-level perceptual integration and effector synchronization, the goal-directedness of a movement – within the information processing approach – is provided by a 'motor program,' (i.e., a high-level cognitive representation). (...) The ecological psychology approach suggests the inseparability of action from perception and proposes that organisms perceive the environment in terms of affordances. Affordance is a relational concept that involves specifying both the perceiver/actor and the environment in which s/he acts. » (Joanna RĄCZASZEK-LEONARDI, Iris NOMIKOU, and Katharina J. ROHLFING (2013): "Young children's dialogical actions: The beginnings of purposeful intersubjectivity", *IEEE Transactions on Autonomous Mental Development*, dorénavant [YCDA]). « This also means that spoken language is immersed in physical interactions between a child and a caregiver. » (*ibid.*).

² Joanna RĄCZASZEK-LEONARDI, Iris NOMIKOU, Katharina J. ROHLFING and Terrence W. DEACON (2018): "Language Development from an Ecological Perspective: Ecologically Valid Ways to Abstract Symbols", *Ecological Psychology*, dorénavant [LDEP]).

³ « the way we think about language development (...): not as a child "cracking the linguistic code," that is, mastering an individual linguistic skill by acquiring (or parameterizing inborn) rules, but rather as a gradual tuning process adapting the child to the way language functions in social encounters, shaping everyday interactions from day one » (RĄCZASZEK-LEONARDI, NOMIKOU, ROHLFING and DEACON [LDEP]).

⁴ « All signs used for communication start out as any other physical event and become recruited for communication because of their particular history of exerting control within organism-organism and organism-environment relations. » (RĄCZASZEK-LEONARDI, NOMIKOU, ROHLFING and DEACON [LDEP]). « We have endeavored to show that physical actions (including utterances) that serve iconic and indexical roles in regulating co-action maintain their grounding in these activities, i.e., they become parts of "social physics." Thus, it is not their grounding that is a problem but rather explaining how such grounded physical forms ever

abstraites vont à la fois prendre leur place dans un jeu symbolique déconnecté de l'action, tout en gardant leur lien concret dans la mise en œuvre de la séquence. Les auteurs prétendent ainsi que certaines propriétés du système symbolique apparaissent bien avant qu'il ne soit maîtrisé dans son ensemble, offrant ainsi le *background* nécessaire à la mise en place de l'interaction indispensable au développement progressif de ce système. Les aspects conventionnels sont dans un tel cadre censés émerger dès le niveau de l'action la plus simple. Le contrôle exercé s'affine par l'histoire des actions coordonnées ou concertées. Enfin émerge le système linguistique symbolique déconnecté de l'action concrète. Leurs exemples de microanalyses de développement du langage illustrent cette manière qu'a le langage d'être construit dans les situations d'interactions, au travers des routines dans lesquelles sont instanciées des relations récurrentes d'indexation ou de nature iconiques¹. La façon dont les auteurs voient le langage se structurer comme élément lui-même structurant renvoie à cette façon qu'auraient dans notre hypothèse les propositions, les histoires, de se décontextualiser, de se détemporaliser, ce que nous avons appelé *universalisation* du présent².

Avec Fusaroli et Tylén, Rączaszek-Leonardi étudie le cas emblématique du dialogue pour mettre en évidence l'idée d'émergence par synergie d'une relation à plusieurs³. Les modèles jusqu'ici les plus intéressants étaient ceux qui formalisaient un *alignement* interactif, i.e. une dynamique qui entraînait les comportements linguistiques des deux interlocuteurs vers des situations semblables⁴. Derrière cette idée résidait encore celle de cognition individuelle sous la forme d'un amorçage automatique de structures prédéfinies. Les auteurs proposent une version d'emblée interpersonnelle : le dialogue est vu comme un système à plusieurs qui émerge et s'auto-organise et permet la collaboration. Le processus linguistique n'est plus le fruit de systèmes cognitifs individuels, mais est, lui-aussi, d'emblée situé au plan interpersonnel.

L'idée de *synergie* vient de l'étude des mouvements. Elle a été reprise dans l'analyse de la coordination moteur pour coupler perception et action⁵. Les auteurs en étendent les principes à la

get to be symbols. We proposed that an important step in this process hinges on the systemicity of signs that become symbols: besides being grounded in co-actions, they are also grounded in relations with other signs. »

¹ « we offered only a first look at some basic principles that govern the process that gradually transfers the capacity of functional control to language structures. » (RĄCZASZEK-LEONARDI, NOMIKOU, ROHLFING and DEACON [LDEP]).

² « Language has the undeniable capacity of removing us from the here and now, evoking abstract relationships as well as non-present or even nonexistent entities. » (RĄCZASZEK-LEONARDI, NOMIKOU, ROHLFING and DEACON [LDEP]).

³ Riccardo FUSAROLI, Joanna RĄCZASZEK-LEONARDI and Kristian TYLÉN (2014): "Dialog as interpersonal synergy", *New Ideas in Psychology*, dorénavant [DAIS].

⁴ « the model of interactive alignment: Focusing on the way participants imitate and simulate each other toward greater alignment of their linguistic behavior (and ultimately conceptual models), the theory of linguistic alignment implicitly rests upon a widespread physical model: synchronization. In systems composed of multiple interacting elements, synchronization is defined as a process in which two independent components continuously influence each other toward greater entrainment within a certain lag tolerance (...). This influence works as a reciprocal imposition of attraction and constraints that allows the synchronizing parties to reduce the overall variance of their joint activity, making them more similar, more regular. » (FUSAROLI, RĄCZASZEK-LEONARDI and TYLEN [DAIS]).

⁵ Bernstein avait suggéré que pour rendre possibles les différents mouvements, ne serait-ce que pour serrer une main, il était peu plausible que le système nerveux central les contrôle tous simultanément pour en assurer la cohérence. Il suggérait plutôt que certaines fonctions existaient restreignant d'emblée le nombre de degrés de liberté de chacun de ces mouvements et rendant alors plus réduit le nombre de contrôles à assurer le moment venu. Cette idée de synergie a depuis été reprise pour mieux comprendre les enjeux de

coordination interpersonnelle dans le cas d'un dialogue – cas hautement complexe impliquant un grand nombre de dimensions allant du mouvement des yeux et des gestes en général jusqu'à la structure topique et à la structure syntaxique. Lorsqu'un dialogue s'engage, la complexité est réduite par le recrutement sélectif de multiples comportements et processus, les rendant interdépendants et servant l'activité en cours.

Deux mécanismes distincts seraient nécessaires pour engendrer la synergie dans un dialogue au travers d'un système fonctionnel qui doit jouer autant au niveau physique de l'interaction qu'au niveau sémantique : d'une part, un mécanisme stabilisant, viabilisant, donnant de la cohérence, d'autre part, un mécanisme d'allocation des rôles pour chacun et assurer ainsi la coordination du système. De fait, les études se multiplient aujourd'hui qui mettent en évidence des mécanismes de stabilisation, la plupart s'attachant aux aspects de mimétisme – temporel (la synchronie) ou spatial (imitation)¹. Sur le plan du contenu, quelques mécanismes ont été identifiés, comme l'amorçage du dialogue, ou le fait d'ancrer l'échange sur un *common ground*, qu'on peut traduire aussi bien comme terrain d'entente que comme références communes. Sur le plan véritablement sémantique en revanche, les idées manquent encore.

Rączaszek-Leonardi, avec Dębska et Sochanowicz, proposent un concept qui pourrait englober la complémentarité sémantique. Ils repartent du principe de Fusaroli et alii qui pose qu'une interaction linguistique a deux objectifs : maintenir un caractère systémique d'une dyade en conversation et l'organiser de façon à ce qu'elle produise une synergie fonctionnelle en vue d'une tâche visée par ce système global². L'on comprend que la vision traditionnelle du *common ground* (« the sum of mutually known beliefs, knowledge, and suppositions among the participants in a conversation ») est bien trop peu ambitieuse pour répondre à une telle approche. L'idée traditionnelle est qu'il y a consentement à la réciprocité, à la mutualisation. Il faut que les deux protagonistes aient conscience que cette connaissance qui est la même est également mutuellement partagée. Ce concept est donc, si on le prend dans cette acception, déjà très complexe. Mais si l'on considère l'aspect systémique, l'on ne peut plus considérer chaque projet individuellement, et l'échange devient la façon de rendre opératoire le dialogue pour qu'il serve de contrôle en vue de la tâche à accomplir ensemble. Certes, vu de l'extérieur, certains traits de l'échange peuvent s'expliquer par les deux approches, la traditionnelle et celle, écologique, des auteurs. Cette dernière permet néanmoins de mieux comprendre la façon dont ces traits se constituent au travers des échanges eux-mêmes, dès lors qu'ils sont récurrents et qu'ils deviennent suffisamment standardisés (les échanges de bienvenue, les échanges à propos du temps qu'il fait, etc.). Les auteurs montrent que c'est également le cas lorsque l'échange vise à prendre une

différentes tâches psychomotrices. Certains l'ont ensuite utilisé pour définir des formes d'organisations collectives souples (les auteurs citent Kello et Van Orden en 2009, De Jaegher, Di Paolo et Gallagher, 2010 ainsi que Di Paolo & De Jaegher, 2012) : les individus sont autonomes mais contraints par l'interaction d'une façon prédéfinie (on appelle ça des *soft-assemblies*). L'apport de l'étude de Fusaroli, Rączaszek-Leonardi et Tylén est de faire émerger cette structure – ces contraintes – à partir des contraintes préexistantes au niveau individuel mais aussi du contexte situé du dialogue.

¹ « Are higher-level cognitive processes the only way that purposefulness can be introduced into the human interaction? In this paper, we provide a micro-analysis of early mother-child interactions and argue that the beginnings of joint intentionality can be traced to the practice of embedding the child's actions into culturally shaped episodes. As action becomes co-action, an infant's perception becomes tuned to interaction affordances. » (RACZASZEK-LEONARDI, NOMIKOU and ROHLFING [YCDA]). Dans cet article, les auteurs s'attachent à mettre en évidence les mises en synchronie de la mère et de son enfant,

² Joanna RĄCZASZEK-LEONARDI, Agnieszka DĘBSKA, and Adam SOCHANOWICZ (2014): "Pooling the ground: understanding and coordination in collective sense making", *Frontiers in psychology*, dorénavant [PTG].

décision. Dans ce cas le *common ground* doit céder la place selon eux à ce qu'ils nomment le *privileged ground*, i.e. le savoir idiosyncratique dont dispose l'un des interlocuteurs et qu'il sait être le seul à posséder. Souvent, ce savoir est repéré comme négatif pour l'efficacité de l'échange. Si effectivement l'idée est d'avoir un monde commun, alors le *privileged ground* l'en éloigne. En revanche, lorsqu'on prend une approche systémique, la division des rôles le rend pertinent. La question est alors de savoir le mettre à profit¹. Il faut malgré tout plus que ça encore si l'on veut que puisse s'allouer les ressources de chacun en vue d'optimiser l'effort requis par la réalisation de la tâche. Les auteurs préfèrent alors l'idée de *pooled ground*. Dans ce *pooled ground*, les interlocuteurs reconnaissent que certaines informations privilégiées seront utilisées par l'un des protagonistes sans pour autant être en tant que telles partagées.

Pour revenir aux micro-analyses d'échanges parent-nourrisson, on peut considérer l'événement quotidien suivant : un nourrisson regarde un objet, sa mère suit son regard, s'en saisit et le met à la portée du bébé ou lui donne (si c'est sans risque). La question est : qui a déplacé l'objet ? Une réponse intuitivement évidente est : la mère. Rączaszek-Leonardi répond autrement à la question². Pour elle, c'est le système composé de la mère et de l'enfant qui a déplacé l'objet. Certes la mère a exécuté le mouvement décisif, mais ses actions ont été déclenchées par l'intérêt et le regard de l'enfant et par les contraintes d'un processus ontogénétique qui règle la co-action, qui, à son tour, implique des scénarios culturels le mettant en œuvre. En intervenant dans ce cadre elle transmet à son tour à son enfant les règles de co-action propres à sa culture.

Avec Nomikou, Leonardi, Radkowska, et Rohlfing, Rączaszek-Leonardi a également exploré d'autres configurations d'échanges, notamment le jeu qui consiste à se faire *coucou* avec son enfant³. Les auteurs s'intéressent à la façon dont se stabilise l'interaction dans ce jeu et à la structuration progressive qu'il entraîne de l'*agency* des participants. Selon leurs hypothèses en effet, les enfants se construisent par leur interaction avec le monde, et notamment par les échanges avec les autres. Par opposition à d'autres études qui s'intéressent à un âge plus avancé du jeune enfant, eux se concentrent sur les très jeunes enfants en vue de mettre en évidence ce qui peut faire se construire l'agentivité. Comme nous l'avons déjà indiqué, ils cherchent à montrer que celle-ci se construit au travers de routines mises en place dans des épisodes répétés. Ils ont filmé 19 paires maman-enfant (de 4 à 6 mois). Ils ont répertorié les éléments d'échange autour du jeu de coucou (y compris les sourires, les vocalises, et les essais pour se cacher ou se montrer eux-mêmes ou leur maman). Les résultats montrent que les enfants commencent à y jouer dès 4 mois, avec un déclenchement du jeu par la maman, et leur participation au jeu progresse jusqu'à 6 mois.

L'étude montre que les enfants dès ce très jeune âge régulent leur comportement en fonction du contexte d'interaction. Cela signifie que les enfants commencent très tôt à saisir les différentes structures d'interaction et à comprendre comment ils doivent se comporter au sein de chacune⁴. En suivant dans le temps ces enfants, les auteurs ont pu documenter le rôle actif que les enfants adoptent en vue de se conformer à la routine. Ils ont également caractérisé les propriétés des

¹ « The question, in such a distributed framework, is thus not how the common ground is broadened for understanding but how both common and relevant privileged information can be used in collaboration on a realized project » (RĄCZASZEK-LEONARDI, DĘBSKA and SOCHANOWICZ [PTG]).

² Joanna RĄCZASZEK-LEONARDI (2015): "Time Scales for Agency: Who Moved That?", *Forthcoming in* N. J. ENFIELD and P. KOCKELMAN (Eds.), *Distributed Agency: The Sharing of Intention, Cause, and Accountability*, Oxford University Press, dorénavant [TSFA].

³ Iris NOMIKOU, Giuseppe LEONARDI, Alicja RADKOWSKA, Joanna RĄCZASZEK-LEONARDI and Katharina J. ROHLFING (2017): "Taking up an active role: emerging participation in early mother–infant interaction during peekaboo routines", *Frontiers in psychology*, dorénavant [TUAR].

⁴ Ce type de résultat avait déjà été mis en évidence mais pour des enfants plus âgés.

routines qui facilitaient l'émergence de l'*agency* des enfants. Enfin, ils ont pu étudier l'âge à partir duquel les enfants s'engagent dans la routine *dans son ensemble* et ne sont plus juste *en réponse* à chaque stimulus séparé. Le comportement des mamans a pour sa part été étudié comme une activité jointe susceptible de favoriser l'*agency* de leurs enfants. Les auteurs mettent en évidence certains traits favorables, notamment durant la phase dite de préparation, qui semble prévenir que le jeu à deux va débiter, et la phase dite de reconnaissance, à la fin du jeu, qui est plus émotionnelle et qui serait utilisée pour renforcer l'agentivité de l'enfant.

Rączaszek-Leonardi suggère d'explorer ses hypothèses dans le cadre de modèles de simulation multi-agents (ou AGM), mais de poursuivre de façon complémentaire, face à la complexité formelle des modèles qu'elle défend, les études de cas concrets, avec suivi longitudinal (dans le temps), de comportements d'apprentissage dans le cadre de dyades ou de groupes.¹ Dès aujourd'hui ont été développés des modèles qui parviennent à simuler les effets selon les échelles de temps (émergence des catégories sémantiques, transmission de systèmes symboliques intergénérationnels, etc.). Mais la tâche reste immense.

Par exemple, Rączaszek-Leonardi, avec Zubek, Denkiewicz, Barański, Wroblewski et Plewczynski, étudient les phénomènes de partage de convention, de transmission culturelle et d'évolution du langage à partir d'un modèle multi-agents (ils repartent de celui de Steels et Belpaeme²)³. De tels modèles permettent de simuler des processus se déroulant très lentement. Ils étudient l'impact du flux d'information dans le réseau sur la qualité des catégories langagières (qui évoluent au gré de cette ontogénèse). Ils étudient également la stabilité de la communication partagée face à des changements socio-environnementaux. Les interactions sont modélisées comme des *jeux de langage*, i.e. chacun interagit avec chacun des autres en fonction de leurs rôles dans le réseau⁴, et le résultat de l'interaction est positif ou négatif selon que la communication s'est déroulée avec succès ou non. Chaque agent va donc ajuster sa catégorie de façon à maximiser son propre score, ce qui graduellement va conduire à l'émergence d'une catégorie partagée au niveau de l'ensemble de la population. Comme chez Steels et Belpaeme, les agents apprennent à discriminer et à nommer les objets en fonction de leur couleur. Un ensemble aléatoire de couleurs définit l'environnement et permet de voir se structurer un système de catégories définissant cet environnement.

L'objectif était de voir quelles propriétés topologiques du réseau permettait d'obtenir un ensemble de catégories à la fois *robuste* sous des perturbations mais aussi *flexible*, au sens de pouvoir s'adapter à un environnement structurel changeant. Ils étudient deux types de *centralité* de cette topologie : l'une définie par le nombre d'étapes requis pour diffuser une information à l'ensemble du réseau, l'autre liée à une forme d'autorité (un agent peut transmettre à un grand nombre d'autres agent en direct). Le premier type doit permettre d'évoluer rapidement vers un ensemble de catégories cohérentes, le second impose cette cohérence rapidement à l'ensemble du réseau.

¹ Joanna RĄCZASZEK-LEONARDI (2012): "Types of integration in a theory of language", *Psychology of Language and Communication*, dorénavant [TITL].

² STEELS [EELS], STEELS and BELPAEME [GCTL] et STEELS [SGPS].

³ Julian ZUBEK, Michał DENKIEWICZ, Juliusz BARAŃSKI, Przemysław WROBLEWSKI, Joanna RĄCZASZEK-LEONARDI, and Dariusz PLEWCZYŃSKI (2017): "Social adaptation in multi-agent model of linguistic categorization is affected by network information flow", *PloS one*, dorénavant [SAMA].

⁴ « Network topology determines which agents can interact with each other directly. In the original model a fully connected network was used imposing no restrictions on agents' communication. This is not a realistic assumption: communication in both artificial and social systems has its costs. It is restricted by geographical, technological, and social factors. We model such restrictions by introducing specific network topologies. » (ZUBEK, DENKIEWICZ, BARAŃSKI, WROBLEWSKI, RĄCZASZEK-LEONARDI and PLEWCZYŃSKI [SAMA]).

Les résultats confirment la meilleure performance des réseaux centralisés, en particulier du premier type, lorsqu'elle est en fait une mesure de proximité entre tous. Dans ce cadre, l'unification globale du langage symbolique n'apparaît pas indispensable. Dans le cas d'une centralisation avec autorité, on a une grande efficacité si l'on vise un consensus, mais une telle structure est moins robuste aux changements d'environnement. Les auteurs mettent en évidence l'efficacité d'une stratégie qui consisterait à centraliser avec une autorité de façon à ce que les catégories s'alignent suffisamment dans un premier temps, puis à laisser se dérouler les échanges dans le cadre d'un réseau moins hiérarchisé.

Apprendre ensemble

La *psychologie écologique* de Rączaszek-Leonardi est sans doute l'approche la plus en phase avec nos propres hypothèses, et elle donne une traduction aux intuitions de Varela. Le traitement de l'information comme contrainte sur les processus dynamiques qui nous constituent, individuellement et collectivement, est une façon élégante de donner sens à l'incorporation du culturel dans le temps.

A cette thèse, nous ajoutons l'idée que ces dynamiques sont constituées sous formes d'histoires, ce qui est cohérent avec l'hypothèse que ce sont les *événements* de parole qui sont incorporés comme contrainte. Plus profondément, l'approche de Rączaszek-Leonardi se veut non-réductionniste tout en restant matérialiste. Comme nous avons déjà eu l'occasion de le détailler, nous ne savons pas trop ce que veut dire matérialisme et réalisme aujourd'hui où il est clair que le monde phénoménal est très différent selon qu'on le regarde avec des yeux d'astrophysicien, de physicien de la matière ou de poète. Que le monde sous une forme ou sous une autre existe indépendamment de notre pensée, cela semble utile de le considérer sérieusement, mais qu'il existe sous la forme phénoménale qui est celle à laquelle font référence la plupart des matérialistes et des réalistes nous paraît une hypothèse bien aventureuse, non indispensable et sans doute trop réductionniste. Plus pertinente est l'interrogation métaphysique sur la nature temporelle de ce monde, son articulation avec notre liberté et la possibilité de nouveau. La question de l'ascription au cœur de nos questions sur la liberté n'est pas en effet pour autant éliminée. L'antinomie kantienne n'est pas modifiée dans son principe si l'on substitue des liens systémiques entre agents, avec plusieurs échelles de temps, à un déterminisme purement factuel. La conscience que chacun peut avoir dans ces multiples jeux qui nous occupent et nous dépassent ne peut que renforcer la nécessité de disposer d'un concept d'autonomie. Simplement, elle renvoie à l'âge de pierre toute pensée atomiste du monde. Nous reviendrons en conclusion de notre travail sur ces aspects.

Néanmoins, la *psychologie écologique* reste pour nous une avancée considérable. Au-delà de la question narrative, il nous semblerait utile de l'approfondir encore en se souvenant que, dans le cadre d'un *programme d'optimisation*, il est possible d'intégrer les contraintes au critère d'optimisation¹. Ces contraintes sur les dynamiques qui nous constituent mériteraient alors une réflexion en vue de mieux les articuler à l'idée d'intentionnalité, qui caractérise conceptuellement le critère qui oriente nos dynamiques.

¹ Maximiser un rendement sous contrainte d'un niveau de risque donné est par exemple formellement équivalent à minimiser le risque sous contrainte d'un rendement donné. Le recours au *Lagrangien* d'un programme d'optimisation à l'aide de variables duales des contraintes est une autre façon de considérer ce point.

Le partage des universaux.

A partir des travaux présentés et discutés dans ce chapitre et des analyses de la première partie, il est possible de concevoir sans recours à une intentionnalité véritablement collective l'élaboration d'un lexique commun, et, dans notre cadre, d'axes principaux constitués d'histoires au présent d'universalisation, éventuellement dégénérés en simples mots, sur lesquels il est possible d'échanger. Ces échanges renforcent alors la cristallisation et pour partie – pour partie seulement – la convergence de ces axes principaux.

L'idée d'un *nous* reste l'adhésion de chacun – son consentement – à ce *nous*. Que nous soyons au bout du compte une seule et même volonté, comme le défend par exemple Schopenhauer, que nous sentions au plus profond l'unité de ce monde et sa dimension systémique, jamais ne justifiera l'existence d'un *nous*, toujours pensé politiquement comme délimité temporellement, géographiquement, ou d'une autre façon, en tant que véritable agent collectif. Le consentement à un *nous* qui forcément découpe dans cette unité, dans cet éventuel *grand tout*, un collectif spécifique est de nature politique et non ontologique. Il ne faut pas mélanger les niveaux. La dimension politique ne peut être qu'une simple face de ce tout unitaire. Et toute projection de l'idée systémique en une vision holiste restreinte à une communauté est fallacieuse. Que la fraternité soit pré-institutionnelle la laisse, ici et maintenant, être un sentiment que chacun peut ressentir sans que jamais nous ne sachions s'il est le même pour chacun. Quelques déchirures temporelles, quelques éclats de vie peuvent nous faire entrevoir ce que nous voulons être, ce que nous voulons que le monde soit. Mais aucune transcendance, ni divine, ni nationale, ni communautaire ne peut servir de prétexte à l'existence d'un *nous* qui nous dépasse ontologiquement. Ce *nous* est à construire, chaque fois. Et la politique est cette capacité à partir d'une situation donnée à construire ce *nous*, s'il le faut contre d'autres frères si ce *nous* souhaité nous en sépare.

Notre travail vise à clarifier ce que la raison paraît réclamer comme règle de conduite mais la raison ne peut prétendre elle non plus transcender ce qui nous constitue individuellement, notre histoire en tant qu'identité narrative, les traditions et les utopies que chacun imagine partager dans un *nous*. En ce sens l'approche de Gilbert est séduisante – nos valeurs collectives sont celles sur lesquelles, chacun d'entre nous, nous nous accordons ; notre projet, notre histoire, notre intentionnalité, le sujet pluriel que nous reconnaissons en disant nous, sont ceux auxquels nous consentons. Bien sûr, le fait que nous accordions un tel consentement est le fruit de notre histoire individuelle autant que culturelle, et, d'une certaine façon, cela nous retire une part essentielle de notre liberté dans cette décision. Néanmoins, que la dimension systémique permette de penser un lien ontologique plus profond dans ce *nous* ne doit surtout pas justifier un *nous* politique qui se limiterait forcément dans le temps et dans l'espace. Tout notre travail vise à articuler ce niveau ontologique et le niveau politique, certainement pas à les confondre.

A un niveau intermédiaire, les *nous* sont par ailleurs nombreux qui nous engagent ou qui nous justifient, qui, souvent, nous définissent de façon simple pour mieux être reconnu – au total comme une singularité – mais doté de traits que ces diverses appartenances rendent *tractable*¹ par les autres.

Hagenah étudie la construction d'une identité collaborative au travers des blogs développés sur internet². L'identité est selon lui une négociation continue pour établir un éventail d'attentes

¹ Au sens anglais de *possible à intégrer, identifier, comprendre, manipuler, utiliser*, etc.

² Nathan HAGENAH (2014): *The Collaborative Self: From Collectivity to Individuality and What Blogs Can Teach Us About Identity*, MS thesis. University of Waterloo, dorénavant [WBTU].

normatives. L'identité n'est pas fragmentée (entre le *on ligne* et le *off line*, par exemple) mais différenciée en fonction des normes et attentes propres à chaque contexte social. Même si notre identité est le fruit de pratiques collectives, il reste une *agency* individuelle. Le soi est à la fois construit par une audience, mais il est aussi part de cette audience. Une telle analyse vaut pour l'ensemble des traits qui constituent les différents champs dans lesquels nous nous exposons.

Qu'est-ce qui réclame alors une véritable intentionnalité concertée ? La raison nous pousse à l'échange, mais doit-on trouver une justification à le transformer en aventure collective ? Quelles conséquences, quels motifs, quels moyens à mettre en œuvre ?

D'une part, nous partageons de fait certains événements, certaines histoires. Le travail de rapprochement quasi-vérificationniste qu'il nous faut mettre en œuvre n'est pas le même si nous considérons ou non que cette histoire est nôtre. La sincérité, renforcée par l'échange répété et la construction locale d'intégrations des plans au sens de Bratman, la métacommunication sur notre propre façon de communiquer et de ce que nous comprenons de l'autre, l'engagement, les références communes, la possibilité d'explorer dans la forme (ironie, par exemple) et dans le fond des innovations dès lors que l'habitude et la confiance permettent de ne pas remettre tout en jeu, voilà un grand nombre d'arguments visant à faire de l'échange un moment partagé au sens le plus large possible.

Ce que manquent, selon nous, les différentes théories exposées dans ce chapitre, c'est le complément qu'ont exposé sur le plan éthique les deux chapitres précédents. La posture du juste, qui vise la justesse, la sensibilité et la fidélité, et le souci de rendre l'autre puissant, beau, libre, sont ce qui va caractériser mes échanges et qui, dans le temps être reconnu comme un support essentiel à l'apprentissage de l'autre, et cette maxime est universalisable.

Que de tels échanges fasse naître des règles, des pratiques, des mythes, des histoires qui nous apparaissent à chacun comme communs est assez clair. Que ce commun devienne lui-même un fondement à des actions concertées, au nom d'une idéologie ou d'une utopie, ne pose pas question ni métaphysiquement ni politiquement. Que l'organisation de la société sur de tels fondements vise à se doter de pratiques permettant de se concerter, d'agir collectivement et d'avoir une forme de réflexivité sur elle-même, voilà quelque chose qu'il n'est pas besoin de souhaiter, car il nous semble le fruit naturel d'une assemblée humaine. Quelles règles de décisions, de partage, quels objectifs, quelle modalité réflexive, souhaitons-nous, individuellement, retenir, et comment ce souhait est arrivé et peut être partagé, voilà le politique. Nous avons vu que la révolte est sans doute la forme d'émergence d'un sentiment collectif, la naissance de l'idée d'un *nous* politique. Il vient rejoindre d'autres formes collectives rencontrées depuis notre enfance, appelons les *les proches*. Apprendre ensemble ne se décline pas que dans ces deux dimensions, le politique et les proches, mais là sont les enjeux et les possibilités d'intervention les plus claires sur ce qui peut rendre plus efficace, quels que soient les critères retenus, l'apprentissage de chacun, et ce qui, en raison, doit rester un impératif.

Dewey suggère que soient mélangés l'organisation en vue de l'Enquête et les objectifs politiques eux-mêmes. Rien n'est pourtant moins évident à justifier. La vision pragmatique peut parfois présenter une forme de myopie à force de se concentrer sur les conséquences pratiques. Car sur de nombreux points l'horizon temporel à retenir pour juger des conséquences est lui-même à définir. Certes, et c'est un point essentiel à nos yeux, la *double optimisation* qui vise l'action et l'identification (avec l'exemple du *learning by doing*), revient en particulier à articuler l'apprentissage collectif et les critères politiques. Mais une telle articulation nous semble devoir être plus subtile que celle suggérée par Dewey. Pensons, par exemple, à la question centrale de l'autonomie qui réclame une ouverture au nouveau : celle-ci ne se décline pas simplement de la même façon pour ce qui relève de l'identification et pour ce qui relève de l'action.

Il existe une deuxième grande raison à ce qui motiverait une logique collective, qui ne se décline plus rationnellement mais affectivement. La thèse de Godman, par exemple, est qu'aux côtés de la recherche d'un objectif – ici commun – vient s'ajouter les bénéfices retirés à appartenir au collectif¹. Ce qu'elle entend là, c'est notamment le *plaisir* à faire des activités en groupe. La dimension éventuellement épigénétique d'un tel plaisir le renverrait à une position seconde par rapport à l'efficacité dans la poursuite d'objectifs communs. Néanmoins, ici et maintenant, le plaisir que nous retirons au partage ne doit pas être sous-estimé. Il dépasse peut-être la dimension culturelle et politique et s'ancre sans doute dans l'idée d'ergodicité et de sa traduction en termes de fraternité.

A l'inverse, il convient de bien séparer au plan politique ce qui relève du normatif et ce qui relève d'une approche positive. Nos sociétés sont loin d'être parfaites et, dans le cas extrême d'une société oppressive, il est un *nous* illégitime, comme nous en alerte Moltchanova. Dans une société oppressive, certains membres agissent ensemble pour réaliser l'objectif officiel par peur.² Il n'y a pas alors d'intention commune de réaliser cet objectif commun³. Moltchanova insiste ailleurs sur l'inégalité de fait lorsque certains individus ne peuvent pas partager l'éthos du groupe au sens de Tuomela, ce qui les force à rester dans une logique individuelle.⁴ Ces questions hélas ne concernent pas que les migrants. L'éthos d'une communauté nationale, comme nous l'avons déjà vu, a peu de chance d'être unitaire et la répartition du pouvoir n'en permet pas forcément de faire des dissensions, des différends, un simple jeu démocratique.

Le risque de l'apprentissage

La raison nous enjoindrait donc à apprendre ensemble. N'est-ce pas pourtant un risque ? Toute relation à l'autre est un risque, car elle expose de manière directe *qui* nous sommes. Nous avons vu dès le début de la *Première partie* que l'événement nous bouscule, force nos histoires sédimentées à un mouvement d'absorption au prix souvent de nos certitudes. Il faut bien comprendre que l'apprentissage en tant qu'ontogénèse ne cesse de rechercher à consolider les axes qui structurent mes représentations – mes lois. Ce n'est que lorsqu'ils font preuve d'une certaine rigidité que je peux commencer à considérer que *je* suis, que *j'*existe. S'il s'agit d'apprendre un nouveau mot, il n'y a pas véritablement de souci. Un grand nombre de nouveautés peut être absorbé sans remettre en cause ce qui pour moi a pris la place de transcendantaux, socle de toute projection vers le futur,

¹ « I show that recognizing the importance of social motivations entails that joint actions (in general) should be understood as having the two primary functions of (1) achieving the intended target outcome of an action, and (2) attaining the benefits related to being part of a social bond. » (Marion GODMAN (2013): "Why we do things together: The social motivation for joint action", *Philosophical Psychology*, dorénavant [WDTT]).

² « In a demonstration of public support for an oppressive regime, for example, group members jointly act in following the route and marching in formation, but they do not jointly act to achieve the official goal of showing their support. » (Anna MOLTCHANOVA (2013): "Group Intentions and Oppression", *Philosophy*, dorénavant [GI&O]).

³ Pour Moltchanova, une vision réductionniste ne peut en rendre compte. Les approches non-réductionnistes ne peuvent de leur côté différencier une autorité légitime et illégitime (« because they cannot capture, so long as a manifest institutional structure and rules are in place, whether members' actions are free or coerced »). Elle propose une approche hybride de l'intentionnalité d'un groupe qui intègre la coercition et la peur des conséquences de la non-conformité. (MOLTCHANOVA [GI&O]).

⁴ Moltchanova reprend de Tuomela la définition d'un groupe social par le fait que ses membres respectent et promeuvent des normes, pratiques et traditions (mais aussi objectif commun, valeurs, croyances, standards), ce qu'il appelle « l'éthos » du groupe. Dans ce cadre, lorsque le *We-mode* n'est pas accessible à certains membres, il y a inégalité en matière d'autonomie dans le cadre d'un respect des règles sociétales. Si le touriste peut rester en I-mode pour une durée courte, l'immigrant doit pouvoir entrer en We-mode sans quoi la vie commune n'est pas possible. (Anna MOLTCHANOVA (2015): "Cooperation in the We-Mode and Immigrant Inclusion", *The Journal of Value Inquiry*, dorénavant [CIWM]).

de tout regard vers le passé, de toute compréhension du présent. La rencontre de l'autre, la découverte du radicalement nouveau peut en revanche remettre en cause les axes les plus rigidifiés.

Ces axes, ces universaux, ne cessent d'être modifiés, mais ils s'exposent chaque fois à une évolution qui ne serait plus quasi-statique, qui susciterait une réorganisation plus *catastrophique* de qui je suis. La pensée écologique, parce qu'elle n'imagine jamais un sujet *face* au monde, qui pourrait le découvrir sans être lui-même changé, souligne le risque de l'apprentissage.

Ce risque est particulièrement présent dans la relation interindividuelle. La rencontre et le lien qui se tisse entre deux individus fournissent l'archétype de la pensée écologique. Il faut chaque fois parier sur l'ergodicité, sur le fait que nos éléments les plus structurants sont suffisamment proches pour que ce qui nous constitue au plus profond ne soit pas remis en cause par ce qu'Husserl appelait pudiquement appariement, qui est le transfert analogisant permettant à la monade de croire en l'autre comme monade.¹ Mais le lien qui se crée est le plus souvent bien plus que ça. Une fois l'autre dans mon monde *en tant que* sujet, le jeu spéculaire va se renforcer par tout ce que nos corps se disent, tout ce que nos actes, nos paroles, se signalent plus ou moins délibérément. Nous ne serons plus jamais seul, aussi désappointé et mélancolique, abattu et désespéré, pourrions-nous nous sentir si ce lien n'offre pas ce que nous espérons. Et nous ne serons plus jamais le même. Et l'autre non plus. Et si nous nous sentons assez fort parfois pour prendre ce risque, jamais nous ne saurons si l'autre l'est. Et lorsque l'avenir advient et révèle ce qui peut-être était alors là en germe, sans qu'on n'en soit jamais certain, ce passé d'alors ne reprenant forme qu'au travers de l'histoire qu'on se raconte, le mal fait peut venir ternir ce que l'on pensait juste.

Plus nous allons dans les confins, plus le risque est grand de revenir différent, et plus l'apprentissage voit son potentiel s'accroître. Les confins ne sont pas seulement nos banlieues mais toute pensée susceptible d'être distante des histoires sédimentées. La posture que nous adoptons vis-à-vis de la rencontre avec l'altérité joue un rôle décisif vis-à-vis de la possibilité d'absorber le nouveau. Et, comme nous avons vu en particulier avec le *non !* de Delecroix, il s'agit là non seulement de *ma* possibilité d'absorber le nouveau, mais de *la nôtre*, permettant de concilier l'impératif d'apprendre ensemble et celui de rendre libre les autres. Mais là encore, inévitablement, plus l'on recherche à saisir ce nouveau et plus l'on prend du risque.

Prendre le risque de l'échange, aussi rationnel soit-il, réclame une forme de courage, de folie, de confiance en ce qui adviendra, en ce *qui* qui adviendra, ces *qui* qui adviendront. Prendre la parole est alors ce qui résume le mieux cette prise de risque. S'exposer et prendre le risque d'emmener avec soi dans l'aventure celui qui ne demandait rien. Etre *celui qui dit*, sans même reprendre la question de la *parrhèsia* de Foucault, c'est ouvrir le monde au mouvement désormais éternel.

L'équilibre ou le chemin à suivre en la matière ne se déclinent pas chez chacun de la même façon. La prise en considération par chacun de ce que cet apprentissage des confins représente pour les autres n'est pas aisé et nos représentations des représentations des autres sont elles-mêmes en risque par rapport à ce que nous en apprendrons, peut-être, un jour. Le niveau de risque toléré peut alors varier dans le temps en fonction de la robustesse préjugée du collectif.

La prise en compte réflexive au niveau social de cette utilité de l'apprentissage par l'échange est selon nous ce qui transforme les éléments structurants et éventuellement partagés de chacun d'entre nous en des institutions, comme nous le verrons au chapitre suivant. Le langage devient ainsi langue, et l'apprentissage devient éducation. L'école est une des réponses collectives et

¹ Ricœur dans *A l'école de la phénoménologie*, trouvait pour sa part le terme de Husserl plutôt hardi.

témoigne de la dimension collective d'une intentionnalité concertée dans le fait d'apprendre ensemble. La *Recherche* de Peirce comme l'*Enquête* de Dewey réclament l'institution à des fins d'efficacité. Lorsque l'école ne vise plus l'apprentissage et son efficacité (avec la double dimension de réduction des coûts d'apprentissage et de l'ouverture au nouveau), mais prend une visée, certes toujours collective, mais tournée vers l'efficacité économique par exemple, ou guerrière, elle perd sa pertinence initiale¹. Des critiques comme Illich, sans expliquer ce fourvoiement, le dénonce. D'autres critiques ne cessent, dans tous les pays, de vouloir faire avancer la réflexion sur l'école. Cette institution selon nous ne tolère pas sans réflexion que des objectifs autres que l'apprentissage en tant que tel viennent l'en détourner. Plusieurs questions doivent être posées : 1. Quels sont les horizons à retenir pour l'action et pour l'identification ; comment les définir au plan collectif ? 2. L'apprentissage de chaque individu vise à développer ses capacités, et en premier lieu sa capacité d'autonomie ; quelle part ce critère doit-il prendre au sein des critères politiques de la vie en communauté ?

Ainsi pensée, *apprendre ensemble* est la maxime que la raison indique dans toute république. La *République des confins* ne fait que trouver sa justification dans le nouveau que l'échange avec le lointain procure.

¹ On retrouve une telle analyse chez Bronckart, spécialiste de l'enseignement, qui, après avoir fait un diagnostic assez proche de notre propre cadre d'analyse (« les activités humaines ordinaires sont en permanence régulées par des interactions, qui font émerger ces formes connaissables que constituent les actions premières d'une part, les diverses actions secondes sémiotisées dans des textes d'autre part, et elles font apparaître également que la pratique des signes dans l'activité langagière ou textuelle se déploie en mécanismes complexes au travers desquels s'effectue cette mise en interface des connaissances collectives pré-construites et des connaissances individuelles, qui rend possible la transformation permanente des unes (évolution des mondes de connaissance) et des autres (développement des personnes) ») conclut : « Dans la situation contemporaine, deux options se présentent. L'une selon laquelle le devenir humain ne peut qu'être déterminé par les seuls impératifs de l'économie capitaliste mondialisée, avec la lamentable simplicité de la conception de la formation qu'elle induit. L'autre serait de repenser ce devenir à la lumière d'autres critères et d'autres valeurs, dans l'interaction démocratique de personnes responsables, de manière à ce que se réactive le processus de transformation conjointe du social et du psychologique, qui n'est, conformément à la logique spinozienne, que la forme actuelle que prend la dynamique évolutive permanente de l'univers. » (Jean-Paul BRONCKART (2001) : « S'entendre pour agir et agir pour s'entendre », in J.M. BAUDOUIN et J. FRIEDRICH (Eds.), *Théories de l'action et éducation*, De Boeck, dorénavant [EAAE]).

Chapitre 18 : Conclusion de la seconde partie

« Le « Pourquoi ? » de Dmitri Karamazov continuera de retentir ; l'art et la révolte ne mourront qu'avec le dernier homme. »¹

Chez Augustin, la chose publique est la chose du peuple et le peuple n'est pas un assemblage quelconque, en troupeau, « mais un groupe nombreux d'hommes associés les uns aux autres par leur adhésion à une même loi et par une certaine communauté d'intérêt. »² Bessone souligne que ce *juris consensus* pose le droit comme premier dans la République, « fondateur et régulateur ». Comme elle le précise, « Augustin introduit donc une dimension transcendante » : « Sans justice, il n'y a point de république, sans Dieu, il n'y a point de justice. »³ Le Droit serait-il ce facteur exogène au fondement de la communauté ? Nous avons vu comment l'injustice et la révolte pouvaient servir d'origine à la constitution de la communauté. Ricœur pour sa part réclame une précompréhension du Juste pour que puisse exister une justice, sans pour autant céder à l'idée d'une fondation divine comme Augustin. Cette précompréhension serait individuelle. Comment devient-elle alors un singulier collectif qui régit la communauté ? Comment s'institutionnalise-t-elle ? Kant et Aristote soulignaient le lien entre Justice et appropriation individuelle de la loi, chacun à leur manière⁴, permettant peut-être d'établir le lien entre la justice de chacun et le Droit. Ces deux philosophes font certes de l'homme libre ou de l'homme vertueux un « législateur » mais ils n'articulent pas clairement en retour le Droit et la Justice.

Le Droit comme institution ne peut se limiter à l'énoncé de droits individuels, comme le note Garapon⁵. Il doit être plus que ça. Ricœur parvient à donner une véritable dimension collective à ce

¹ CAMUS [LHRE], p. 374.

² AUGUSTIN dans *De la république*, cité par BESSONE [LJ], p. 57.

³ Bessone cite *La Cité de Dieu* (BESSONE [LJ], p. 58). Pascal, marqué par la lecture de la *Cité de Dieu* autant que par Montaigne refusera à la loi naturelle toute chance d'être justice. Tout ce qu'on peut faire, c'est une maxime de « second ordre », sous contrainte des normes déjà existantes, et non universelle et nécessaire. « Le hasard seul, en tant qu'il s'oppose ici à la raison, sème les lois. Il n'y a donc aucun moyen de fonder la loi en justice : une loi juste est une illusion, et tout pouvoir est avant tout une usurpation. » (BESSONE ([LJ], p. 62). « Ne pouvant fortifier la justice, on a justifié la force, afin que le juste et le fort fussent ensemble, et que la paix fût, qui est le souverain bien. » (Pensée 299-81).

⁴ « Or pour être juste, il ne suffit pas de poser, même après délibération, l'acte objectivement juste que commande l'opinion vraie sous la forme de la loi. Il faut que l'acte délibéré exprime la justice du sujet. C'est pourquoi la sagacité du juste qui délibère ne s'appuie pas sur l'opinion vraie, ni sur la loi, mais sur le sens de la justice qu'il a en lui-même et lui enseigne, au besoin, pourquoi la loi est juste. Seul donc est juste celui qui est capable d'instituer lui-même de bonnes lois. » (BODEÛS [PEàN], p. 35). Pour Kant, la liberté est dans l'appropriation individuelle de la loi.

⁵ « Ricœur rappelle que dans une communauté réduite à une simple alliance, la loi elle-même ne serait qu'une convention : « d'une convention on peut attendre une caution, une garantie, non une incitation à la justice. Bref, une alliance limitée à la défense contre d'injuste agresseurs et aux échanges ne fait pas un Etat. » (...) »

lien entre les individus qu'est le Droit en « revenant à Hegel » sans abandonner ni Kant ni Aristote. L'on a vu que sa petite éthique réclamait à la fois le déontologique de Kant et la sagacité d'Aristote. Avec Hegel, Ricœur montre que la constitution du Droit est celle de l'institution. La justice concerne l'autre en effet, mais pas n'importe comment : elle fait surgir avec elle la communauté politique. Cette communauté politique est parfois très empreinte des théories de la justice de Rawls et de ses critiques, qui la voient comme un *système de distribution*. Ricœur apporte néanmoins une vision radicalement différente de ces théories en pensant la communauté en termes de *distance interindividuelle*¹. La « relation publique de la justice » est ce qui maintiendrait dans le temps une *juste distance* entre chacun. La dynamique de ce lien permet à Ricœur de penser, même si ce ne sont pas ses mots, l'endogénéité de ce qui nous rassemble. Il nous invite alors à considérer la perspective dynamique de l'institution de ce lien (ou les institutions qui instituent ce lien) : le Droit.

Le Droit va alors servir d'archétype à l'idée d'institution. Mais qu'est-ce qu'une institution ? Searle propose une vision plutôt systémique, puisque l'institution émerge de la reconnaissance par chacun de fonctions ou de statuts attribués aux personnes ou aux choses. Elle manque selon nous de s'ancrer plus en profondeur encore dans le vouloir-vivre ensemble. Nous constatons en particulier qu'il manque à Searle de considérer le langage lui-même comme institution. L'approche de Ricœur conserve la dimension constitutive de l'institution (il reprend le même paradigme que Searle, celui du jeu d'échec), mais introduit l'éthique au cœur même de la constitution de la communauté et du langage. Allant plus loin, il voit que cette constitution réclame l'obligation du Droit, qui se manifesterait comme ce qui définit (et réaffirme chaque fois) la *juste distance* du vivre-ensemble. Cette vision justifie alors effectivement de penser le Droit comme l'archétype de l'institution. Ricœur propose la lecture de Dworkin dont la théorie interprétative du Droit rejoint son herméneutique du texte. L'on comprend ainsi que le Droit s'élabore dans la Cité, de façon continue au travers des jugements chaque fois spécifiques. Deviennent inextricablement liés le devenir du Droit et celui de la Cité, donnant une dimension politique au Droit, dimension que revendique Dworkin. L'approfondissement que réalise Ricœur par sa phénoménologie du jugement permet de mieux identifier ce qui est en jeu chaque fois au niveau du Droit dans son ensemble, et au niveau de la Cité dans sa constitution. Nous en concluons que l'idée de Dworkin qui consiste à ajouter des nouveaux chapitres à l'occasion de chaque jugement en cohérence avec le Droit tel qu'il existe auparavant doit être élargie pour penser que les chapitres précédents sont eux-mêmes relus et par là chaque fois modifiés. Ricœur présente également une approche différente de Dworkin de la

La mutualité est plus qu'un vecteur pour se prémunir des risques : elle est un type de lien politique. La mutualité ne doit pas en effet être réduite à une simple technique économique de personnes qui se sont regroupées pour pondérer leurs risques. Il ne faut donc pas réduire la cité politique à un calcul du droit subjectif comme le fait Hobbes. » (Antoine GARAPON (2006) : « Justice et reconnaissance », *Esprit*, dorénavant [J&R], p. 236). Remarquons néanmoins l'ambiguïté du terme alliance dans une phrase de Ricœur à laquelle Garapon ne s'arrête pas. Même sans sa référence religieuse, l'Alliance est peut-être justement ce qui est préinstitutionnel, ce qui redonne au contrat une dimension fraternelle et non l'apparence d'un calcul d'intérêts.

¹ « Mais la structure dialectique du souhait de la vie bonne reste incomplète tant qu'elle s'arrête à l'autre des relations interpersonnelles, à l'autre selon la vertu de l'amitié. Manque encore la progression, le déploiement, le couronnement que constitue la reconnaissance de l'autre comme étranger. Ce pas du prochain au lointain, voire de l'appréhension du prochain comme lointain, est aussi celui de l'amitié à la justice. L'amitié des relations privées se découpe sur le fond de la relation publique de la justice. Avant toute formalisation, toute universalisation, tout traitement procédural, la quête de la justice est celle d'une juste distance entre tous les humains. Juste distance, milieu entre le trop peu de distance propre à maints rêves de fusion émotionnelle et l'excès de distance qu'entretiennent l'arrogance, le mépris, la haine de l'étranger, cet inconnu. » (RICŒUR [LJ2], p. 72).

résolution du conflit au moment du jugement. Il nous faut alors nous interroger sur la violence de l'institution et la séparation des pouvoirs. Il nous faut savoir pourquoi *in fine* nous ne serions pas tous juges.

A l'issue de cette dernière discussion, nous pouvons alors revenir sur notre propre cadre d'analyse, en termes de système dynamique constitué par l'enchevêtrement des histoires de chacun. Nous proposons notre propre définition de l'institution comme *dévoilement* des *lois* qui nous gouvernent. Si l'on accepte de penser une communauté comme une forme de système dynamique complexe, nous montrons qu'on peut comprendre l'idée d'une émergence jointe du Juste et du Droit et de la démocratie instituée¹. Le monde commun tel qu'il apparaît peut néanmoins nous soucier. La dimension statistique, nous l'avons déjà vu avec Arendt, en particulier, inquiète et repousse. Le risque totalitaire est présent. La responsabilisation jusqu'à l'outrance de chacun peut par ailleurs être assimilée à une forme de gouvernementalité que Föessel qualifie de libéral-autoritaire. Reste-t-il alors la possibilité d'une organisation sociale souhaitable ?

L'institution et le Droit

Qu'est-ce qu'une institution ? selon Searle

Searle, après avoir travaillé sur le langage puis sur l'intentionnalité collective, a poussé ses analyses jusqu'à la définition de ce qu'est une institution². Pour lui, une capacité spécifiquement humaine permet d'attribuer des fonctions et de reconnaître des statuts aux individus et aux choses, et caractérise ainsi nos organisations sociales. L'idée est que « X compte pour Y dans le contexte C », de manière « ontologiquement subjective »³, i.e. *dans la tête* de chaque observateur (au sens d'*agent*, précise Searle dans son entretien avec Monnet et Navarro). Pour Searle, cette dimension subjective et cet *internalisme* n'est pas incompatible avec l'*objectivité épistémique* des institutions⁴. Searle ne se soucie pas comme nous de la convergence des représentations. Nous l'avons déjà indiqué, une capacité *biologique primitive* humaine permettrait selon lui cette dimension collective. La capacité de symbolisation, et notamment le langage, permettrait ensuite de passer du social à l'institution. Pour Searle, les *faits institutionnels* sont des faits bruts auxquels nous donnons un statut sémantique et une fonction au sein d'un réseau déontique composé de droits, d'obligations, d'autorisations, etc.⁵

¹ Dans cette approche, le Bien et le Juste ne se séparent pas : « La justice en tant que juste distance entre soi-même et l'autre, rencontré comme lointain, est la figure entièrement développée de la bonté. Sous le signe de la justice le bien devient bien commun. En ce sens on peut dire que la justice développe la bonté qui l'enveloppe. » (RICŒUR [LJ2], p. 73)

² John R. SEARLE (2005): "What is an institution?", *Journal of institutional economics*, dorénavant [WIAI].

³ « L'argent, la propriété privée, les parlements, les vacances d'été et les soirées cocktail existent seulement grâce aux comportements des gens. Il ne s'agit d'argent ou de soirée cocktail que si les gens pensent que c'est le cas ; ces phénomènes dépendent de l'observateur. » (SEARLE in ÉRIC MONNET et Pierre NAVARRO (2009) : « Les institutions sont-elles dans la tête ? Entretien avec John Searle », *Tracés - Revue de Sciences humaines*, dorénavant [EASJ]).

⁴ « Ainsi, déclarer que Venise possède moins d'habitants que Paris est épistémiquement objectif, parce que sa vérité de fait peut être établie indépendamment des valeurs et des habitudes de quiconque. Déclarer que Venise est plus belle que Paris dépend d'une opinion subjective. On peut ne pas être d'accord, cela ne peut s'établir comme « fait objectif ». » (SEARLE in MONNET et NAVARRO [EASJ]).

⁵ « We have the capacity to count things as having a certain status, and in virtue of the collective acceptance of that status, they can perform functions that they could not perform without that collective acceptance.

Une feuille de papier particulière (fait brut X) « compte pour » un billet de banque (fait institutionnel Y) dans le contexte (C) des échanges économiques¹. Les faits institutionnels sont « des ensembles de règles constitutives reconnues collectivement et générant un système déontique fournissant aux agents des raisons d'agir indépendantes de leurs désirs. »² Pour Searle, on ne *suit* pas ces règles constitutives : elles sont intégrées comme des dispositions car totalement intrinsèques au fait institutionnel reconnu et accepté comme tel.

Au total, la définition d'une institution par Searle repose sur l'assignation collective de statuts et de règles déontologiques³. Ceci, comme nous l'avons vu, passe par le langage (« *no language, no deontology* »), ce qui devrait nous interroger sur le langage lui-même en tant qu'institution ! L'ontogénèse que proposait Quine semble une approche plus large que celle de Searle, certes qui ne permettrait plus à ce dernier de s'en tenir à son réalisme ontologique de ce qui ne relève pas des institutions.

Par ailleurs, selon Searle, « l'imposition de fonctions résulte d'un accord collectif, cet accord ne prend pas systématiquement la forme d'un fait inaugural, mais résulte d'une imposition silencieuse au cours d'usages et de pratiques. »⁴ Nous verrons plus loin que, pour nous, l'institutionnalisation réclame une mise au jour de ces pratiques pour que les lois, au sens très général qui est le nôtre dans le cadre de l'ontogénèse narrative, ainsi *dévoilées*, deviennent une institution.

The form of the collective acceptance has to be in the broadest sense linguistic or symbolic, because there is nothing else there to mark the level of status function. » (SEARLE [WIAI]). « We might put these points in the most general form by saying that language performs at least the following four functions in the constitution of institutional facts. First, the fact can only exist insofar as it is represented as existing and the form of those representations is in the broadest sense linguistic. (...) The symbolization has to carry the deontic powers, because there is nothing in the sheer physical facts that carries the deontology by itself. No language, no deontology. Secondly, (...) the forms of the status function in question are almost invariably matters of deontic powers. They are matters of rights, duties, obligations, responsibilities, etc. (...) Third, the deontology has another peculiar feature. Namely, it can continue to exist after its initial creation and indeed even after all the participants involved have stopped thinking about the initial creation. (...) Fourth, a crucial function of language is in the recognition of the institution as such. » (*ibid.*)

¹ Searle a recours également à une autre formulation qui est plus ou moins équivalente à X compte pour Y dans C : *Nous acceptons que (S a le pouvoir de (S fait A))* : « The basic power creation operator in society is *We accept (S has power (S does A))*; and that we could think of the various forms of power as essentially Boolean operations on this basic structure, so, for example, to have an obligation is to have a negative power. What then, exactly, is the relationship between the two formulae X counts as Y in C and We accept (S has power (S does A))? The answer is that, of course, we do not just accept that somebody has power, but we accept that they have power in virtue of their institutional status. » (SEARLE [WIAI]). Cette seconde formulation a le mérite d'expliciter l'accord collectif et d'introduire l'idée de règles de répartition des droits et devoirs.

² « Parce qu'elle est créatrice de comportements, cette règle est dite « constitutive », et non simplement « régulatrice », ou « normative » à l'égard de comportements préexistants. Alors que le code de la route est un ensemble de règles normatives (rouler à droite, s'arrêter au feu rouge, etc.) qui organisent une circulation automobile préexistante, le jeu d'échecs n'existe que par les règles qui en sont constitutives : si l'on ne suit pas la règle de déplacement du fou en diagonale, alors on ne joue pas aux échecs. » (MONNET et NAVARRO [EASJ]).

³ « What is an institution? An institution is any collectively accepted system of rules (procedures, practices) that enable us to create institutional facts. These rules typically have the form of X counts as Y in C, where an object, person, or state of affairs X is assigned a special status, the Y status, such that the new status enables the person or object to perform functions that it could not perform solely in virtue of its physical structure, but requires as a necessary condition the assignment of the status. The creation of an institutional fact is, thus, the collective assignment of a status function. » (SEARLE [WIAI]).

⁴ MONNET et NAVARRO [EASJ].

L'obligation de se tenir à la fois pour sujet et législateur

Ricœur a bien en tête, comme Searle, que le paradigme de l'institution est celui du jeu d'échec : il parle de l'institution au sens d'une « téléologie régulatrice d'une action dont le meilleur exemple est celui des règles constitutives d'un jeu tel que le jeu d'échecs »¹. Le langage est également au cœur de ces règles constitutives, mais il est chez Ricœur bien au-delà de son rôle déontique : il apparaît comme première institution. Ricœur fait remarquer que « la triade langagière : locution, interlocution, langage comme institution est strictement homologue à la triade de l'éthos : estime de soi, sollicitude, institution juste. Cette homologie devient une véritable implication mutuelle dans le cas de certains actes de discours comme la promesse. La promesse conjoint en fait la triade langagière et la triade éthique. »² Il en déduit qu'« il faut donner à la notion d'institution un sens pré-moral, ou mieux pré-éthique, à la dimension même de la praxis humaine. » Cette dernière chez Ricœur met en regard, à chaque action, un agent avec un patient³, entraînant ainsi l'homme dans le cercle espéré vertueux de la constitution en société, ce qui, pour lui, implique l'affirmation de l'institution à l'origine de cette constitution. Cette affirmation de l'institution, le *oui* originaire, Ricœur le trouve chez Hegel.

Au-delà de Kant et d'Aristote, la petite éthique de Ricœur réclame en effet une perspective hégélienne, qui l'ancre dans la réalité et l'ouvre à l'institution. « Tant qu'on n'aura pas réfléchi comment une volonté, qui est le pouvoir de l'arbitraire, se resserre dans une œuvre finie, on restera incapable d'atteindre le principe même de l'institution, car il faut que la liberté perde de son envergure, sa puissance terrible de dire « non » pour dire « oui » à quelque chose de limité. Lorsqu'on a dit oui à quelque chose de limité, une histoire peut commencer. »⁴

Peut-être que cette intuition d'Hegel relue par Ricœur est la matrice de toute présence humaine au monde. Dans cette perspective, l'institué est le support à la possibilité même d'autonomie. Cela permet une relecture radicale de la pensée de Castoriadis, beaucoup plus dialectique : comme nous l'avons vu dans les chapitres précédents, Castoriadis ne conteste pas l'utilité des institutions pour permettre de vivre ensemble, mais il ne leur accorde pas la place critique que leur confère Ricœur dans la création de la communauté. Chez l'un comme chez l'autre toutefois, ce *oui* doit pour le moins chaque fois être renouvelé car l'institution peut vite se figer dans le carcan de l'institué.

Pourtant l'institution, de fait, vit. L'enjeu est sans doute d'en limiter le déterminisme, l'inertie. D'y introduire chaque fois ce qui pourra venir la subvertir et la forcer à s'ouvrir au nouveau. Pour comprendre comment l'institution, même la plus archétypique comme le Droit, peut être une *institution vive*, il faut avec Ricœur partir de l'analyse qu'en fait Dworkin⁵ et voir comment le Droit, sans cesse, s'élabore dans la Cité.

¹ RICŒUR [LEC2], p. 216.

² RICŒUR [LEC2], p. 216.

³ « Ce qui fait que la praxis se prête à des considérations éthiques résulte d'un aspect fondamental de l'interaction humaine, à savoir qu'agir pour un agent, c'est exercer un pouvoir-sur un autre agent ; plus exactement, cette relation (...) met en présence un agent et un patient » (RICŒUR [LEC2], p. 216).

⁴ « Comment l'homme peut-il entrer en institution et y trouver sa liberté ? Hegel est celui qui a pensé cela. (...) Le droit n'est pas l'ennemi de la liberté, mais le chemin de la liberté. Pour moi c'est une idée géniale et indépassable : *le droit n'est pas un système autonome qui se suffit à lui-même mais son sens philosophique est le passage d'une liberté abstraite à une liberté réelle.* » (Paul RICŒUR (1974) : « Hegel aujourd'hui », *Esprit*, dorénavant [HEGA], p. 188).

⁵ Dworkin s'oppose à une vision positiviste du droit qui pose que les lois sont édictées par quelqu'un en position de commandement, qu'elles sont réputées régir des dispositions non équivoques et que s'il n'y a pas de réponse dans le droit en vigueur, le jugement est remis au pouvoir discrétionnaire du juge. Dans la théorie

Avant de le montrer, rappelons les différents rôles que Ricœur donne au jugement – à l’acte de juger – qui vont structurer notre compréhension du Droit. « L’acte de juger, la finalité courte de cet acte est de trancher un conflit – c’est-à-dire de mettre fin à l’incertitude –, sa finalité longue est de contribuer à la paix sociale, c’est-à-dire finalement à la consolidation de la société comme entreprise de coopération, à la faveur d’épreuves d’acceptabilité qui excèdent l’enceinte du tribunal et mettent en jeu l’auditoire universel ».¹ Ces deux temps vont contribuer à l’élaboration progressive du Droit au travers les affaires traitées, par un retour du travail d’interprétation d’une part, par la révélation qui en est ainsi fait à l’instance législatrice et à l’ensemble de la Cité d’autre part.

Ricœur, tel que nous le lisons, va alors aller plus loin, et offrir un effet retour sur la Cité de ce Droit qui s’élabore. Ainsi pour Ricœur nous *nous* constituons, avec en tête que le premier nous, le sujet, est un pluriel, tandis que le second est un singulier collectif. Il reproduit – et entrelace – au niveau de la communauté le mouvement de la constitution du soi. Celle-ci est en effet au cœur de l’articulation avec les autres, les proches comme les lointains – le lointain devenant le *chacun* de l’institution. Cette constitution de soi, on le sait, repose sur l’*ipséité*, le maintien de soi à travers le temps qui trouve son équivalence dans « les promesses, les pactes, les accords, les traités ». Elle réclame le respect d’autrui, nous l’avons vu aux chapitres précédents, que Ricœur pour sa part fonde à partir de l’impératif kantien. Il l’élargit à la sollicitude². Le Droit comme institution va alors chaque fois rétablir tout écart à cette tenue de soi vis-à-vis des autres, tout excès de chacun, et, assurer d’une certaine manière la promesse de chaque fois le faire, clarifiant aux yeux de chacun ce que vivre ensemble veut dire. A ce jeu, Ricœur présente comme une *obligation* – en référence à la liberté kantienne – « de se tenir à la fois pour sujet et législateur dans la cité des fins »³. Cette obligation veut le respect du Droit, comme ensemble de lois et comme institution. Cette obligation néanmoins n’est pas articulée totalement au monde institué, et l’on ne sait pas très bien chez Ricœur où s’exerce cette fonction de législateur : est-ce l’exercice du vote ou de la délégation

de l’interprétation qu’il propose, le sens d’une loi ne peut être apprécié à partir d’une quelconque intentionnalité du législateur, mais est à chercher dans le texte et dans ses connexions intertextuelles. Ensuite, même les lois les plus explicites restent des textes ouverts sur des interprétations. L’on comprend qu’une telle herméneutique ait rencontré l’intérêt de Ricœur, qu’il détaille notamment dans *Le juste 1*.

¹ RICŒUR [LJ1], 10.

² Avec ici un saut logique : on ne sait plus en effet si l’on est encore dans la raison et si la sollicitude se déduit au plan collectif du respect au plan individuel, ou s’il s’agit d’un choix éthique. L’argument essentiel semble être celui de la mutualité de la reconnaissance qui viendrait de l’acquiescement originel au vivre-ensemble. D’une façon générale, la petite éthique de Ricœur apparaît comme une *nécessité* de la constitution du soi, même s’il ne l’aborde pas en ces termes. L’entrelacement de la constitution du soi et du nous, très en phase avec notre propre analyse en termes d’endogénéité de l’ensemble, lui permet d’aboutir, phénoménologiquement d’une certaine façon, au résultat : « Le maintien de soi à travers le temps que présuppose le respect de la parole donnée sur laquelle reposent à leur tour les promesses, les pactes, les accords, les traités. L’ipséité est un autre nom de ce maintien de soi. C’est la formule de l’identité morale par rapport à l’identité physique du même. Certes, le maintien de soi ne représente que la composante subjective de la promesse, et doit se composer avec le respect d’autrui dans l’échange des attentes en quoi consiste concrètement la promesse. C’est cette autre composante de la promesse que signale la seconde formulation de l’impératif kantien, qui demande que la personne, en moi-même et en autrui, soit traitée comme une fin, et non seulement comme un moyen. Mais le respect (...) ne constitue que l’une des configurations du sentiment moral : j’ai proposé d’appeler sollicitude la structure commune à toutes ces dispositions favorables à autrui qui sous-tendent les relations courtes d’intersubjectivité. » (RICŒUR [LJ2], p. 64).

³ « Enfin, l’obligation de se tenir à la fois pour sujet et législateur dans la cité des fins peut être interprété de façon extensive comme la formule générale des rapports de citoyenneté dans un État de droit. » (RICŒUR [LJ2], p. 64).

démocratique ? Est-ce le fait de se poser soi-même en juge, en interprétant les lois ? Il nous faudra pour y répondre mieux définir les limites à l'universalisation du juge dans la Cité, une fois détaillé comment le Droit s'y élabore.

Dworkin et l'élaboration du Droit dans la Cité

Revenons donc à la dynamique du Droit. Le Droit ne consiste pas simplement à appliquer la loi à un cas ; rares en effet sont les cas qui exemplifient purement la règle, et il convient dès lors chaque fois d'*interpréter* la loi. Chaque fois alors un *précédent* s'inscrit dans l'histoire du Droit et peut faire jurisprudence¹. Certains philosophes du Droit ne partagent pas cette vision trop extensive du Droit. Dworkin en revanche a cherché à la théoriser. Comme nous, il voit dans le Droit une façon plus générale de penser la société².

La référence à l'interprétation artistique et textuelle

Ricœur se félicitait de trouver chez Hart, un prédécesseur britannique de Dworkin, un lien entre son herméneutique et la philosophie du Droit, et une logique de l'argumentation qui puisse s'appliquer aux sciences sociales : « Hart montre de façon tout à fait convaincante que le raisonnement juridique ne consiste pas du tout à appliquer des lois générales à un cas particulier, mais à construire chaque fois des décisions à référence uniques. Ces décisions concluent la réfutation soigneuse des excuses et des moyens de défense susceptibles de « récuser » (*defeat*) la réclamation ou l'accusation. En disant que les actions humaines étaient « récusables » (*defeasible*), et que le raisonnement juridique est un processus argumentatif aux prises avec les différentes manières de « récuser » une réclamation ou une accusation, Hart a ouvert la voie à une théorie générale de la validation, dans laquelle le raisonnement juridique constituerait le lien fondamental entre la validation en critique littéraire et la validation dans les sciences sociales. »³

C'est pourtant Dworkin, ardent critique du positivisme de Hart, qui va le plus s'approcher de la théorie du texte ricœurienne dans son analyse de la dynamique du Droit qu'engendrent les *hard cases*, ces cas difficiles où ne peuvent s'appliquer simplement les lois existantes. Dworkin propose en effet de voir le Droit comme une œuvre à plusieurs, où chaque nouveau jugement, réinterprétant les « chapitres » précédents à l'occasion d'un événement inédit, propose un nouveau chapitre qui leur soit cohérent.

Dworkin étudie les différentes théories du Droit, interprétatives ou non interprétatives, pour conclure que ce découpage n'a pas grand sens et que celles qui veulent chaque fois se référer

¹ « C'est par le double rapport que l'acte de juger entretient avec la loi qu'il exprime la force du droit. D'un côté en effet, il paraît simplement appliquer la loi à un cas ; c'est ce que Kant appelait le jugement « déterminant ». Mais il consiste aussi dans une interprétation de la loi, dans la mesure où aucun cas n'est simplement l'exemplification d'une règle ; restant dans le langage kantien, on peut dire que l'acte de juger relève du jugement « réfléchissant », celui-ci consistant à chercher une règle pour un cas nouveau. Sous cette seconde acception, l'arrêt de justice ne se borne pas à mettre un terme au procès ; il ouvre la carrière à tout un cours de jurisprudence dans la mesure où il crée un précédent. » (RICŒUR [LJ1], p. 188).

² « Nous nous intéressons au droit non seulement parce que nous l'utilisons pour nos visées personnelles, égoïstes ou nobles, mais aussi parce que le droit est notre institution sociale la plus structurée et la plus révélatrice. Si nous comprenons mieux la nature de nos discussions sur le droit, nous connaissons mieux notre nature humaine. » (Ronald DWORKIN (1986): *L'empire du droit*, PUF, Recherches politiques, dorénavant [LEDD], p. 12).

³ RICŒUR [DTAA], p. 229.

uniquement au texte de la constitution ont recours soit à l'interprétation des intentions des fondateurs, soit à d'autres considérations politiques et morales qui les guident ; bref, le Droit est interprétation. Son adversaire principal est la théorie positiviste, et spécifiquement celle de Hart. Il la combat sur différents plans, notamment sur la *thèse séparationniste*, qui voudrait que Droit et morale soient indépendants, sur le fait que le juge face à des cas ne relevant pas des règles déjà écrites se retrouve apporter sa propre conviction, et enfin sur la thèse qui voudrait qu'il existât chaque fois une règle de reconnaissance faisant des *pratiques standards*¹ des règles de Droit valides². Nous allons détailler ces trois points.

Dworkin défend l'idée que le juge va prendre en considération l'histoire du Droit, et donc les règles et lois déjà écrites, mais qu'il va faire un véritable travail herméneutique le conduisant chaque fois à une interprétation de ce Droit existant. Ce travail doit alors prendre en considération d'une part, non seulement la lettre mais aussi les *principes* qui ont conduit à écrire ce Droit³, d'autre part la finalité même de ce Droit compris dans sa globalité. Comme le souligne Bouretz dans sa préface à *Prendre les droits au sérieux*, il s'agit d'une véritable « herméneutique des principes »⁴ :

¹ Dworkin, comme ses traducteurs le soulignent, évite d'avoir recours au terme de « normes ».

² Bien sûr, ces analyses sont très marquées par les caractéristiques du droit et de l'organisation institutionnelle et politique des Etats-Unis et de la Grande Bretagne, ainsi que par leur culture libérale, mais des auteurs d'Europe continentale sont également sensibles à l'idée que l'on ne peut dissocier morale et Droit et s'opposent au positivisme. Ainsi, Alexy par exemple, cite en appui à sa critique de la thèse séparationniste des positivistes la Cour constitutionnelle fédérale allemande : « The traditional view that the judge is bound by the statute – a significant component of the principle of the separation of powers and thereby of the Rechtsstaat or rule of law – has been modified at least in its formulation in the Basic Law to read that the judiciary is bound by “statute and law”. The received opinion is that with this formulation, a narrow statutory positivism is being rejected. The wording supports the sense that statute and law do in fact generally coincide, but not necessarily and always. The law is not identical with the totality of written statutes. As against the express directives of state authorities, there can be in some circumstances a greater law that has its source in the constitutional legal system as a totality of meaning and that may function as a corrective vis-à-vis the written statute; to discover this law and to put it into practice in decisions is the task of the judiciary » (Robert ALEXY (2002): *The Argument from Injustice, a Reply to Legal Positivism*, Oxford University Press, 2010, dorénavant [TAFI], pp. 8-9). Ce qui amène Alexy à la thèse suivante : « The thesis runs : first, there is a conceptually necessary connection between law and morality, and, second, there are normative arguments for including moral elements in the concept of law, arguments that in part strengthen and in part go beyond the conceptually necessary connection. In short, there are conceptually necessary as well as normatively necessary connections between law and morality. » (ibid., p. 23). Alexy montre également que tout Droit un tant soit peu développé incorpore des *principes*, qui vont être arbitrés, comme chez Dworkin, pour produire le jugement. Son idée est qu'au-delà d'un certain seuil d'extrême injustice, il n'y a pas de vrais conflits de principes et qu'en deçà, une idée régulatrice kantienne doit nous permettre de viser un critère de juste moralité – *correct morality* – (au travers d'un critère de *justifiabilité*).

³ Dworkin « appelle « principe » un standard qu'il faut appliquer, non pas parce qu'il assurera la survenue ou la protection d'une situation économique, politique ou sociale jugée désirable, mais parce qu'il est une exigence dictée par la justice, l'équité ou quelque autre dimension de la morale. » (Ronald DWORKIN (1977): *Prendre les droits au sérieux*, PUF, Léviathan, dorénavant [PDS], p. 80). Grâce à cette idée qu'il juge fondamentale, il peut représenter au mieux le processus d'interprétation auquel se livre le juge face à un cas difficile. Il esquivait ainsi la question de l'intention des auteurs de la Constitution ou des lois, tout en se dégageant de la *lettre* des textes et en donnant téléologiquement un sens au Droit qui est toujours en cours d'élaboration.

⁴ « C'est à cet endroit précis que se déploie une démarche qui pourrait être désignée comme herméneutique des principes. Une herméneutique en effet, dans la mesure où Dworkin soutient la thèse selon laquelle le juge est toujours engagé dans un procès d'interprétation du droit, qui l'écarte de la figure wébérienne du *Paragraphen Automat*, de la machine à construire des syllogismes partant des faits et de la règle pour

« L'opération qui est alors requise s'apparente dans la forme à celle que décrit le jugement réfléchissant kantien. Ce type de jugement qui ne peut descendre de la règle universelle vers la situation concrète qu'elle doit trancher, mais qui doit au contraire s'élever à partir d'un conflit empirique vers le plan des principes, construire celui qui permet de résoudre le problème posé et doit encore traverser l'épreuve de l'universalisation de la solution proposée. »¹

Dworkin va effectivement faire appel à l'interprétation esthétique et particulièrement au modèle du critique littéraire : avec l'hypothèse esthétique, il rend téléologique le jugement au sens où il va s'agir de trouver l'interprétation qui *valorise* au mieux le Droit existant, la politique du moment, et l'ensemble de la dynamique en cours.² Dworkin se défend ainsi de tout relativisme. Il s'emploie à montrer que s'il n'existe pas de surplomb, il existe toujours une réponse, et qu'elle n'est pas n'importe quoi. Elle est la « meilleure » lecture possible au regard des principes. Nous revenons plus loin sur cette idée de la meilleure solution. Auparavant, suivons Dworkin dans sa métaphore de l'auteur et du critique littéraire qui, dans son herméneutique, se retrouvent dans la figure du juge.

Dworkin imagine une chaîne d'écrivains se succédant chacun dans l'écriture d'un chapitre devant *in fine* constituer un roman. Le fait qu'il soit d'emblée question d'un roman est essentiel pour que la dimension téléologique soit présente. Dans cette fable, chaque écrivain à partir du second est à la fois critique et rédacteur.³ Pour lui, il s'agit là d'une parabole de ce qu'il comprend du Droit⁴.

conduire mécaniquement à une solution. Mais une herméneutique dont la visée est associée à des principes situés au-delà de la règle, dans une sorte de réserve de sens contenue dans l'indétermination de la texture du droit, qui signale son ancrage dans une idée de justice et fait signe vers ses liens à d'autres sphères de l'existence humaine. L'éthique, si l'on admet que le droit contient une représentation de l'obligation motivée par le respect d'autrui et le projet du vivre-ensemble. La politique, pour autant qu'il a aussi partie liée avec la reconstruction institutionnelle du monde vécu des individus, à partir de la promesse initiale du renoncement à la violence dans la gestion des conflits. » (Pierre BOURETZ (1995) : « Préface », in R. DWORKIN, *Prendre les droits au sérieux*, PUF, Léviathan, dorénavant [PPDS], p. 10).

¹ BOURETZ [PPDS], pp. 10-11

² « « hypothèse esthétique » : l'interprétation d'un texte littéraire vise à montrer quelle est la meilleure façon de le lire, de le mettre en scène, de le jouer, pour en montrer toute sa valeur artistique. » (Ronald DWORKIN (1985): *Une question de principe*, PUF, Recherches politiques, dorénavant [UQDP], p. 189).

³ « Mon but est d'utiliser l'interprétation littéraire comme modèle d'interprétation juridique ; il me faut donc montrer en quoi cette différence entre artiste et critique s'atténue dans certaines circonstances, Supposons qu'un groupe d'écrivains s'engage dans un projet et qu'ils tirent au sort l'ordre dans lequel ils vont jouer. Celui qui tire le plus petit numéro écrit le premier chapitre, puis l'adresse à celui qui aura tiré le numéro suivant ; celui-ci écrit le chapitre suivant dans la continuité du premier, et ainsi de suite avec les autres numéros. A présent, chaque écrivain (sauf le premier) est investi d'une double tâche : il doit à la fois interpréter et créer, car, avant d'écrire un seul mot, il doit décider de ce que l'œuvre est *déjà devenue*. (...) Une telle interprétation ne peut en aucun cas être ramenée à une intention, car, à partir du second écrivain, il n'existe plus d'auteur unique à qui un exégète pourrait attribuer une intention considérée comme décisive. » (DWORKIN [UQDP], pp. 199-200).

⁴ « Les affaires juridiques délicates présentent une certaine ressemblance avec cet exercice littéraire. L'analogie est frappante quand des juges doivent trancher des affaires de droit coutumier, c'est-à-dire quand aucun texte de loi n'occupe une place centrale dans le procès et que tout le débat tourne autour des principes juridiques qui sont censés sous-tendre les décisions prises par les juges dans le passé. Dans ce cas, le juge occupe une place analogue à celle d'un écrivain de la chaîne. Il doit se pencher sur les déclarations des juges précédents non pour déterminer quel était leur état d'esprit au moment de ces déclarations, mais pour déterminer ce qui a été *réalisé* collectivement, de même que chaque écrivain doit former sa propre opinion sur ce qui a déjà été accompli. Le juge pourra toujours consulter des rapports portant sur de nombreuses affaires semblables à celles qu'il doit trancher, et qui ont été résolues par des juges souscrivant à diverses

Ricœur loin de contester son approche¹, souligne qu'il y a « anticipation de la cohérence narrative » conjuguée à la « compréhension des chapitres précédents d'une histoire que chaque narrateur trouve déjà commencée ». ² Il met en relief la dimension temporelle de cette « entreprise judiciaire » que constitue l'ensemble de l'histoire (le roman) visée par chaque juge/écrivain dans la fable³.

La théorie des droits et le droit-intégrité

Comme le signale Bouretz, Dworkin va à la fois contester que le juge travaille à partir de ses propres convictions politiques (la thèse de Hart) et montrer que sa compréhension de l'herméneutique relie pleinement Droit et politique⁴. En effet, en considérant que les juges intègrent la *totalité* du projet judiciaire, il réintroduit nécessairement le politique⁵, sans pour autant qu'il s'agisse des convictions personnelles de chaque juge. De plus, les *principes* qui vont intervenir dans leur jugement vont mettre en exergue, selon Dworkin, les *droits individuels* de chaque individu, ce qui le conduit à ce qu'il nomme la *théorie des droits*.

philosophies juridiques et politiques et exerçant à des époques où les procédures et conventions juridiques n'étaient pas non plus les mêmes. Chaque juge doit donc se considérer comme un maillon de la chaîne dont ces innombrables décisions, structures, conventions et pratiques dessinent l'histoire. Sa tâche consiste à perpétuer cette histoire par le biais de ses propres décisions. Il est de son devoir d'interpréter les décisions antérieures car le travail qui lui est confié consiste à faire progresser une entreprise préexistante plutôt que d'inaugurer une voie nouvelle. » (DWORKIN [UQDP], p. 201).

¹ « C'est alors que le modèle narratif prend un relief particulier, dans la mesure où l'interprétation fait de façon visible appel, dans la reconstruction du texte, à des rapports de convenance, de justesse ou d'ajustement, entre l'interprétation proposée d'un passage difficile et l'interprétation de l'ensemble de l'œuvre. On reconnaît dans ce « *fit* » le fameux principe herméneutique de l'interprétation mutuelle de la partie et du tout. » (Ricœur [LJ1], pp. 167-168).

² RICŒUR [LJ1], 169.

³ « Dans quel contexte faut-il se placer pour voir la recherche du « *fit* » interprétatif vérifié par ce que Dworkin appelle les « faits de cohérence narrative » ? Il faut sortir du cas isolé et ponctuel d'un jugement déterminé, et se placer dans la perspective d'une histoire de « l'entreprise judiciaire », donc prendre en compte la dimension temporelle de cette entreprise. C'est à cette occasion que Dworkin a recours à la fable d'une chaîne de narrateurs, ajoutant chacun son chapitre à la rédaction d'une histoire, dont aucun narrateur ne détermine à lui seul le sens global, mais dont chacun doit le présumer, s'il adopte comme règle la recherche de la cohérence maximale. Cette anticipation de la cohérence narrative, conjuguée avec la compréhension des chapitres précédents d'une histoire que chaque narrateur trouve déjà commencée, donne à la recherche du « *fit* » un double gage, celui des précédents, d'une part, celui de la visée présumée de l'ensemble juridique en cours d'élaboration, d'autre part. » (RICŒUR [LJ1], pp. 168-169).

⁴ « Il peut sembler que la construction de Dworkin poursuive ces deux logiques, juridique et politique, jusqu'au bord d'une aporie qui aurait la forme suivante. S'agissant du droit, elle conduit on le sait une lutte contre l'arbitraire décisionniste à quoi sont forcés positivisme et utilitarisme lorsque la règle est lacunaire ou absente et qu'il faut trancher. Dans cette perspective, elle vise donc à restreindre le pouvoir de juger à une capacité d'interprétation du droit en référence à des principes, ce pour éviter la colonisation des décisions de justice par les valeurs morales ou politiques personnelles des juges. Mais c'est pour aussitôt retrouver dans une autre dimension un critère à la fois moral et politique de la décision : lorsque ces principes limitant la subjectivité du juge sont thématiques autour de la préférence affichée pour la liberté et du droit des individus contre l'Etat. » (BOURETZ [PPDS], pp. 14-15).

⁵ « Je voudrais démontrer ici que la pratique juridique est toujours en soi un exercice d'interprétation, et pas seulement dans le cas de certains documents ou de certains textes de loi. Si on conçoit ainsi le droit, on en fait un domaine qui est profondément politique de part en part. » (DWORKIN [UQDP], p. 184).

Pour Dworkin, les citoyens ont des droits et des devoirs moraux les uns envers les autres, et des droits politiques. Ces droits et devoirs doivent être reconnus par le Droit de façon « à ce qu'ils puissent être appliqués à *la requête de simples citoyens* »¹. Les règles consignées dans les textes doivent alors, dans cette vision, prendre en compte ces droits moralement reconnus. La vision très libérale de Dworkin met ainsi en avant les *droits individuels* à partir desquels la communauté se donne des *principes* qui les résument. Principes que le juge, chaque fois, doit revisiter à l'aune du nouveau cas qu'il juge.

Dès lors la différence entre sa position et celle de Hart est claire : « Il s'agit de la distinction (...) entre, d'une part, les considérations de principe qui en appellent aux droits politiques individuels des citoyens et, d'autre part, les considérations de stratégie politique qui supposent que telle décision ira dans le sens d'une certaine conception du bien public ou de l'intérêt général. A mon sens, on obtient une juste appréciation du problème si on considère que, dans les affaires délicates, les juges ont raison de fonder leurs décisions sur des considérations de principe et non pas sur des considérations de stratégie politique. »²

Dworkin défend donc l'idée qu'à chaque cas, même difficile, il y a toujours une bonne réponse, évitant l'arbitraire. Mais surgit alors la question du juge qui se prend à « faire la loi »³. Dworkin rappelle l'argument traditionnel contre cette dimension politique que s'octroieraient les juges : « Les juges ne sont pas soumis à élection », ce qui finalement, selon lui, « est là un principe sage, car les décisions qu'ils prennent en appliquant des textes existants à des cas particuliers sont des décisions qui ne doivent pas être laissées au contrôle populaire. » Certes, il précise que les juges « ne devraient pas statuer de manière indépendante sur les changements ou les extensions du texte de loi, car ces décisions ne doivent en aucun cas être prises en dehors du contrôle populaire »⁴ et s'il défend ardemment que politique et Droit sont inséparables, ils restent bien distincts dans son esprit⁵. Derrière ces subtilités, les arguments de Dworkin sont en fait assez clairs⁶ : 1/ le juge ne

¹ DWORKIN [UQDP], p. 15.

² DWORKIN [UQDP], p. 14. En théorie du Droit, « On trouve d'une part les arguments pragmatiques : ceux-ci s'efforcent de montrer que la société se porterait globalement mieux si telle politique était appliquée. En ce sens, ce sont des arguments utilitaires. D'autre part, on trouve les arguments qui font appel à des principes : ceux-ci peuvent préconiser l'abandon ou la poursuite d'une politique donnée à cause de son impact sur certaines catégories de personnes, même si la société dans son ensemble est lésée par le changement de politique. Ces arguments ne sont pas d'ordre utilitaire, mais d'ordre éthique : ils se fondent sur les droits. En confondant le domaine de la justice et celui de la politique, on néglige cette distinction, et on en vient à affirmer sans nuance que les juges doivent servir, et servent en effet, leurs convictions politiques personnelles quand ils rendent leur verdict. » (*ibid.*, pp. 3-4). « Les juges ne doivent faire intervenir leurs convictions politiques qu'à la condition de penser de bonne foi que ces convictions s'intègrent dans une interprétation globale cohérente de la culture juridico-politique de leur société. » (*ibid.*, p. 3).

³ « D'où le problème tel que Dworkin le voit posé : comment justifier l'idée qu'il y a toujours une réponse valable, sans tomber soit dans l'arbitraire, soit dans la prétention du juge à se poser en législateur ? » (RICŒUR [LJ1], p. 167).

⁴ DWORKIN [UQDP], p. 23.

⁵ « Je conteste l'opinion, fort répandue mais peu fondée, selon laquelle ces convictions politiques ne devraient jouer aucun rôle dans la prise de décision, et selon laquelle droit et politique appartiendraient à deux univers distincts et autonomes. Mais je récusé aussi l'idée opposée : je refuse d'affirmer que justice et politique sont une seule et même chose, et que les juges qui statuent sur des points constitutionnels délicats ne font qu'exprimer leurs opinions politiques au travers de leur vote, comme s'ils étaient des législateurs ou des délégués dans une nouvelle assemblée constitutionnelle. » (DWORKIN [UQDP], p. 3).

⁶ « Si l'intégralité du pouvoir politique était transférée aux juges, le principe démocratique comme le principe d'égalité répartition du poids politique entre les citoyens se trouveraient anéantis. Mais nous n'envisageons

peut pas ne pas incorporer du politique dans son verdict, 2/ le Parlement doit énoncer les principes qui guideront le juge. 3/ Juger en fonction de tels principes n'est pas contraire selon lui à la démocratie. 4/ Dworkin donne par ailleurs aux juges des qualités supérieures à celles des parlementaires lorsqu'il s'agit de pure rigueur intellectuelle (sic)¹, et insiste pour dire que le juge est mieux placé que le député lorsque les droits individuels sont en question². 5/ Une des raisons à cela est que les démocraties libérales ne respectent pas bien les droits individuels³ : certes, « l'accès aux tribunaux peut coûter cher, de sorte que cette tribune est de facto plus intéressante pour les riches que pour les pauvres. Mais puisque, toutes choses étant par ailleurs égales, les riches ont plus d'influence sur l'assemblée législative que les pauvres, le transfert de compétence de l'assemblée au tribunal peut profiter aux plus pauvres, au moins à long terme. En théorie, ce sont les minorités silencieuses qui ont le plus à gagner dans ce transfert, car la logique majoritaire de l'assemblée joue contre eux, et ce sont les droits de ces minorités qui ont le plus de chance d'y être ignorés. Si les tribunaux s'estiment responsables de la protection des droits individuels, alors les minorités verront augmenter leur poids politique dans la mesure où elles auront accès aux tribunaux, et où les décisions judiciaires qui les concernent iront dans le bon sens. »⁴

Au total, si « la théorie des droits, selon laquelle les décisions judiciaires reconnaissent les droits politiques existants, (...) est valable, l'histoire institutionnelle agit non pas comme une contrainte

ici qu'une catégorie spéciale et restreinte de décisions politiques. Il est difficile de savoir dans quelle mesure les citoyens perdent de leur pouvoir, ou même de savoir s'ils en perdent effectivement, quand certaines de ces décisions sont confiées aux tribunaux. Mais il est vraisemblable que certains citoyens y gagnent plus qu'ils n'y perdent, quelle que soit la manière dont les gains et les pertes sont mesurés. (...). Dans l'absolu, rien ne permet d'affirmer qu'un transfert de responsabilité de l'assemblée vers les tribunaux entravera la marche vers cet idéal démocratique qu'est l'égalité politique entre les citoyens. Il pourrait bien nous en rapprocher, au contraire. » (DWORKIN [UQDP], pp. 34-35)

¹ « Or, ce souci de cohérence intellectuelle est bien plus développé chez les juges que chez les législateurs ou chez la majorité des citoyens qui les élisent. » (DWORKIN [UQDP], p. 31). Il reproche également aux citoyens leur partialité dès lors qu'ils sont concernés potentiellement par le jugement, ce que ne doivent pas être les juges. Comme le note Bouretz dans sa préface : « avec pour difficulté cette fois de déposer dans la figure du juge une légitimité qui en viendrait à dépasser les équilibres classiques de la démocratie représentative, d'associer au droit et à celui qui le dit une fonction qui les conduise aux frontières d'un nouveau sacré » (BOURETZ [PPDS], p. 14).

² « Un argument de principe est lié à un titre qu'aurait celui qui revendique le droit qu'il décrit, titre qui aurait pour caractéristique d'écarter toutes les discriminations subtiles d'un argument politique allant à son encontre. Un juge, à l'abri des exigences de la majorité politique contre les intérêts de laquelle ce droit va servir d'atout est, par conséquent, dans une meilleure position pour évaluer l'argument. » (DWORKIN [PDS], p. 159).

³ « Dans une démocratie, si nous nous bornons à une description très générale, le pouvoir est incontestablement aux mains du peuple. Mais il n'est que trop évident qu'aucune démocratie ne garantit une distribution véritablement égalitaire du pouvoir politique. Pour une raison ou pour une autre, de nombreux citoyens se voient entièrement confisquer leurs droits politiques. (...). Ces déficiences dans l'égalitarisme des démocraties sont bien connues, et elles sont peut-être inévitables ; il faut en tenir compte lorsqu'on tente de mesurer le poids politique perdu par les simples citoyens chaque fois qu'une question portant sur un droit est retirée à l'assemblée législative pour être confiée aux tribunaux. Si certains y perdent plus que d'autres, c'est tout simplement qu'ils ont davantage à perdre. Il faut aussi se souvenir que certains individus voient leur poids politique s'accroître du fait de ce transfert de compétence institutionnelle ; en effet, la conception de la loi fondée sur les droits accorde aux individus des pouvoirs que la conception fondée sur les textes ne leur reconnaît pas. En tant que simples citoyens, ils peuvent exiger un nouveau jugement sur leurs droits. Si leurs droits sont reconnus par un tribunal, ceux-ci seront respectés, même si aucune assemblée parlementaire n'a eu le temps ni la volonté de les faire reconnaître. » (DWORKIN [UQDP], pp. 34-35).

⁴ DWORKIN [UQDP], p. 35.

sur le jugement politique des juges mais comme un ingrédient contribuant à ce jugement, parce que l'histoire institutionnelle fait partie de l'arrière-plan que toute appréciation plausible des droits d'un individu doit prendre en compte. Les droits politiques sont des créations à la fois de l'histoire et de la morale : ce qu'un individu a le droit d'avoir, dans la société civile, dépend à la fois de la pratique et de la justice des institutions politiques de celle-ci. Ainsi, la tension supposée entre l'originalité judiciaire et l'histoire institutionnelle disparaît. »¹

En fait, plus explicitement encore, la vision de Dworkin est celle, très libérale, d'une société qui doit se défendre contre l'Etat et contre la règle majoritaire de la démocratie. Pour cela, un système de juges vise à servir de garant des droits individuels contre tout excès législatif. Selon lui, de tels principes sont présents dans la Constitution américaine et doivent dès lors servir de *principes* à ces juges².

Dworkin élabore alors ce qu'il appelle le *droit-intégrité*, comme meilleure interprétation possible selon lui du fonctionnement juridique américain : « Une personne a le droit juridique, d'après notre présentation abstraite, « conceptuelle », de la pratique juridique, s'il a le droit, découlant de décisions politiques antérieures, de gagner un procès. (...). Le droit-intégrité (...) maintient que les hommes ont comme droits juridiques tous les droits qui sont soutenus par les principes qui apportent la meilleure justification à la pratique juridique dans son ensemble. »³

Cette vision politique s'oppose à toute volonté d'aller contre les droits des plus vulnérables, des plus minoritaires, même sous le prétexte d'une amélioration collective, à plus forte raison lorsque l'amélioration ne vise que la majorité⁴. « L'institution des droits est par conséquent cruciale parce qu'elle représente la promesse de la majorité aux minorités que leur dignité et leur égalité seront respectées. Lorsque les divisions entre les groupes sont à leur maximum de violence, ce geste, si le droit doit fonctionner, doit alors être porté à son maximum de sincérité. »⁵

¹ DWORKIN [PDS], p. 160.

² « La théorie constitutionnelle sur laquelle repose notre gouvernement n'est pas une simple théorie majoritaire. La Constitution, et en particulier la Déclaration des Droits, a été conçue pour protéger les citoyens et les groupes particuliers contre certaines décisions qu'une majorité de citoyens pourraient vouloir prendre, cette majorité agirait-elle dans ce qu'elle considère être l'intérêt général ou l'intérêt commun. Certaines de ces contraintes constitutionnelles prennent la forme de règles relativement précises, comme, par exemple, la règle qui requiert la présence d'un jury dans un procès pénal à l'échelon fédéral, ou, peut-être, la règle qui interdit au Congrès américain de restreindre la liberté d'expression. Mais d'autres contraintes prennent la forme de ce qu'on appelle souvent des standards « vagues », par exemple, la clause selon laquelle le gouvernement ne doit refuser à personne la garantie d'une procédure légale régulière ou l'égalité devant la loi. » (DWORKIN [PDS], p. 217). Ou encore : « Notre système constitutionnel repose sur une théorie morale particulière, à savoir que les hommes ont des droits moraux contre l'Etat. On doit comprendre les clauses difficiles de la Déclaration des Droits, comme les clauses de procédure légale régulière et d'égale protection, comme renvoyant à des concepts moraux plutôt que comme imposant des conceptions particulières ; par conséquent, un tribunal qui entreprend la lourde tâche d'appliquer ces clauses pleinement comme du droit doit être un tribunal activiste, au sens où il doit être prêt à poser des questions de morale politique et à y répondre. » (*ibid.*, p. 235).

³ DWORKIN [LEDD], pp. 170-171.

⁴ Dworkin combat de telles approches du Droit et de la politique, comme il en existe : « [par exemple, l'ancien vice-président Agnew] reconnaissait, contrairement à beaucoup de libéraux, que la majorité ne peut pas voyager aussi vite ou aussi loin qu'elle le voudrait si elle reconnaît aux individus le droit de faire ce qui, selon elle, n'est pas la chose qui convient. » (DWORKIN [PDS], p. 304).

⁵ DWORKIN [PDS], p. 304.

Au total, laissons Dworkin synthétiser sa logique du Droit fondé sur les principes et sa théorie des droits : « le troisième modèle de collectivité est celui du principe. Il convient, avec le modèle « livre de règles », que la collectivité politique requiert une compréhension commune, mais il a une vision plus généreuse et plus étendue de cette compréhension. Il insiste : on n'est membre d'une véritable collectivité politique que lorsque l'on accepte de voir sa destinée liée fortement de la manière suivante : on admet que l'on est gouverné par des principes communs, et pas seulement par des règles élaborées dans un compromis politique. La politique a un caractère différent pour de tels gens. C'est un théâtre de débats à propos des principes que devrait adopter la collectivité comme système, à propos de l'opinion qu'elle devrait avoir de la justice, de l'équité et des principes garantissant un juste procès, et non l'histoire différente, celle qui convient aux autres modèles, où chacun essaie de planter le drapeau de ses convictions sur le plus grand territoire de pouvoir ou de règles possible. Les membres d'une société de principe acceptent que leurs droits et leurs devoirs politiques ne soient pas épuisés par les décisions particulières auxquelles sont parvenues les institutions politiques, mais qu'ils dépendent, plus généralement, de l'organisation de principes que présupposent et qu'admettent ces décisions. Ainsi, chaque membre accepte que les autres aient des droits, et que lui ait des devoirs qui découlent de ce schéma, quand même ceux-ci n'auraient jamais été formellement identifiés ou déclarés. Il ne suppose pas non plus que ces autres droits et devoirs dépendent d'une approbation sans réserve de ce schéma ; ces obligations proviennent du fait historique que sa collectivité a adopté ce schéma, qui lui est alors spécifique, et non de la supposition qu'il l'aurait sélectionné si le choix avait entièrement été son fait. En bref, chacun admet l'intégrité politique comme idéal politique distinct et traite l'acceptation générale de cet idéal, même parmi les gens qui par ailleurs sont en désaccord au sujet de la morale politique en tant que constitutive de la collectivité politique. »¹ Et, plus loin : « Le droit-intégrité se refuse à voir dans les énoncés juridiques le compte rendu positif, tourné vers le passé, du conventionnalisme, ou le programme auxiliaire, tourné vers l'avenir, du pragmatisme juridique. Il insiste sur le fait que les affirmations juridiques sont des jugements d'interprétation, qui combinent donc éléments rétrogrades et progressistes ; ces affirmations interprètent l'exercice contemporain du droit qu'elles voient comme le déroulement du roman de la politique. »²

Seule cette compréhension de la société permet selon Dworkin d'envisager la *fraternité*³. Elle repose sur la promesse qui est faite à chacun que son cas ne sera pas traité différemment de celui d'un autre⁴. L'intégrité est une vertu qui doit siéger « aux côtés de la justice, de l'équité et des principes garantissant un juste procès »⁵. En tant que *principes*, ceux-ci pourront se retrouver

¹ DWORKIN [LEDD], pp. 232-233.

² DWORKIN [LEDD], p. 247.

³ « Une collectivité de principe, fidèle à cette promesse, peut revendiquer l'autorité d'une véritable collectivité associative, et ainsi revendiquer la légitimité morale au nom de la fraternité – dire que ses décisions collectives sont des questions d'obligation et non pas uniquement de pouvoir. » (DWORKIN [LEDD], p. 236).

⁴ « L'intégrité n'est-elle autre que la cohérence (rendre le même verdict sur des cas analogues) parée d'un nom plus altier ? Cela dépend de ce que nous entendons par cohérence ou par cas analogues. Si une institution politique n'est cohérente que lorsqu'elle répète ses propres décisions antérieures le plus fidèlement ou le plus précisément possible, alors l'intégrité n'est pas la cohérence ; c'est à la fois plus et moins. L'intégrité exige que les normes publiques de la collectivité aient pour but, et le montrent, dans toute la mesure du possible, d'exprimer un dispositif unique et cohérent de justice et d'équité dans le rapport convenable. L'institution qui accepte cet idéal va parfois, de ce fait, s'écarter de la ligne étroite des décisions antérieures à la recherche de la fidélité à des principes vus comme plus fondamentaux à ce dispositif pris dans son ensemble. » (DWORKIN [LEDD], p. 241).

⁵ DWORKIN [LEDD], p. 239.

arbitrés les uns contre les autres, mais la délibération de l'intégrité ne semble pas selon lui occasionner fréquemment une telle gêne.¹

L'existence d'une bonne réponse

Nous avons rapidement admis que *l'herméneutique des principes* conduisait chaque fois à une solution. Certains auteurs l'ont contesté. Qu'est-ce qui en assurerait l'existence et qu'est-ce qui en garantirait l'unicité ? La question de l'univocité est en effet un réel souci, déjà présent lorsqu'on cherche la solution à partir des règles, plus patent encore lorsque le jugement est rendu à partir de principes.²

Dworkin s'interroge sur une forme dégradée d'univocité, qui serait celle de savoir si deux juges au même moment, aboutiraient au même jugement. Pour ce qui est de cette « unicité » de la solution, l'idée générale est que le partage des principes³, voire le partage des textes⁴, assurerait une proximité de jugement⁵.

¹ « Le principe de délibération de l'intégrité recommande aux juges d'identifier droits et devoirs juridiques, autant que possible, en admettant qu'ils sont tous l'œuvre d'un créateur unique, la collectivité en personne, et qu'ils sont l'expression d'une conception cohérente de la justice et de l'équité. » (DWORKIN [LEDD], p. 246). « Le droit-intégrité demande aux juges, dans la mesure du possible, d'admettre que le droit est structuré par un ensemble cohérent de principes sur la justice, sur l'équité et sur les principes de procédure garantissant un juste procès et il leur demande de les appliquer dans les nouveaux cas qui leur sont soumis, pour que chaque situation individuelle soit juste et équitable au regard des mêmes normes. Ce style de justice respecte l'ambition de l'intégrité de représenter une communauté de principes. » (*ibid.*, p. 266).

² Pourtant ce point ne devrait pas inquiéter Dworkin selon Ricœur ; s'il s'agit, à chaque fois, d'interpréter, il ne peut y avoir de prétention à l'univocité : « L'univocité (...), est une caractéristique des *règles*. Elle ne convient pas aux *principes* qui, en dernier ressort, sont de nature éthico-politique. Le droit établi, en tant que système de règles, n'épuise pas le droit en tant qu'entreprise politique. [Or] ce sont plus volontiers les principes que les règles qui concourent à la solution des affaires difficiles. Or ces principes, à la différence des règles, ne sont pas identifiables par leur *pedigree* (qui les a édictés ? la coutume ? le pouvoir ? une législature insaisissable ? des précédents ?), mais par leur force normative propre. Ensuite (...) leur statut éthico-politique exclut l'univocité. Ils sont à chaque fois à interpréter. » (RICŒUR [LJ1], p. 170).

³ « il ne peut exister de trop grande disparité entre les convictions de diverses personnes sur cette adéquation, mais seule l'histoire peut nous apprendre où commence l'excès de différence. » (DWORKIN [LEDD], p. 74).

⁴ « Il faudra s'attaquer au présupposé qui est le mien : à savoir que dans un système juridique complexe et complet, il est a priori impossible que deux théories diffèrent au point d'exiger des réponses différentes pour un certain cas et offrir néanmoins un degré de convenance acceptable avec les textes juridiques relatifs à ce cas. » (DWORKIN [UQDP], p. 183).

⁵ « Les théories d'interprétation de chacun des juges sont fondées sur ses propres convictions quant à « l'intérêt » de la pratique du droit dans son ensemble – c'est-à-dire le but, l'objectif ou le principe qui la justifie –, et ces convictions seront inévitablement différentes, au moins dans le détail, d'un juge à l'autre. Néanmoins, il y a toute une série de forces qui viennent tempérer ces différences et conspirer à leur convergence. Toute collectivité a ses paradigmes de droit, des thèses qui, en pratique, ne peuvent se prêter au défi sans suggérer la corruption ou l'ignorance. (...) Les influences qui travaillent le plus fortement à la convergence, cependant, sont inhérentes à la nature de l'interprétation. La pratique du précédent, qu'un juge ne peut négliger totalement dans son interprétation, incite à un accord ; les théories des juges sur la nature réelle du jugement intégreront par référence, par le biais du rapport ou de la reformulation du précédent auquel il s'arrêtera, certains aspects d'interprétations alors au goût du jour. En outre, les juges envisagent le droit dans le cadre de la société, et non séparé d'elle ; le climat intellectuel d'ensemble ainsi que le discours commun qui reflète et qui protège ce climat exercent des contraintes pratiques sur l'idiosyncrasie et sur les contraintes conceptuelles qui pèsent sur l'imagination. L'inévitable côté conservateur

Pour ce qui est de l'existence, Dworkin s'attache essentiellement à montrer que l'interprétation n'est pas une invention (ce que lui reprochent certains¹), autrement dit que cette interprétation est consistante, qu'il s'agit bien de l'interprétation qui valorise au mieux l'entreprise judiciaire dans son ensemble². Pour lui, il ne peut s'agir d'une invention d'une part, parce qu'elle doit s'accorder avec les pratiques judiciaires, ce qui la contraint forcément, et parce qu'elle doit en montrer le sens ou la valeur, ce qui donne encore plus à une éventuelle invention les couleurs du réel³.

D'une certaine manière, le peu d'arguments avancés pour démontrer l'existence et l'unicité de cette bonne solution, à laquelle Dworkin semble pourtant beaucoup tenir, n'est pas vraiment un souci pour lui. Il cherche à donner sens à un phénomène qu'il constate et il constate bien que même les cas difficiles sont « résolus ». On peut en effet considérer sa démarche comme phénoménologique, même si le terme n'apparaît qu'en quelques occurrences dans ses ouvrages. Il s'agit d'une phénoménologie du Droit et de l'institution judiciaire (américaine, et également britannique, de façon à critiquer Hart notamment). Comme il le signale à propos de la théorie des droits, « cette théorie ne dit rien de nouveau sur ce que font les juges, elle offre une façon différente de décrire ce que nous savons tous qu'ils font ; et les vertus de cette nouvelle description ne sont pas de caractère empirique mais politiques et philosophiques. »⁴ D'une manière générale, souvent ses arguments ultimes sont le constat de réalité qu'il fait de l'institution et surtout de la pratique des juges.

Difficile néanmoins de considérer l'approche de Dworkin comme pleinement phénoménologique et en ce sens, les raisonnements proposés sont peut-être trompeurs. Ce qu'il propose, c'est la meilleure interprétation de ce qu'il constate. Mais le discours, très idéologique, est marqué également par de nombreuses prises de position qui ne ressemblent que de loin au test d'une inférence qu'il conduirait après avoir fait émerger la meilleure interprétation. Dworkin est un polémiste et si cela lui permet effectivement de combattre plusieurs écoles de pensées en théorie du Droit, l'on ne sait pas toujours à partir de quand l'idéologie, normative, s'invite dans ses écrits.

Avant de prendre plus de recul sur les propositions de Dworkin, il nous faut présenter sa troisième divergence de vue vis-à-vis de Hart : l'existence d'une règle de reconnaissance. A partir de cette discussion se poseront les questions relatives à la force du Droit. A ce stade, selon nous et à partir

de l'enseignement juridique formel et du processus de sélection de juristes pour les tâches Judiciaires et administratives amplifie la pression centripète. » (DWORKIN [LEDD], p. 100).

¹ Même s'il semble que ce soit une inquiétude de Dworkin lui-même : « on peut m'objecter qu'avec mon raisonnement, l'interprétation n'est pas essentiellement différente de l'invention. Distinguer ces deux activités suppose que dans l'interprétation, le texte interprété oppose une certaine résistance et impose certaines contraintes à l'activité exégétique. Or, dans mon article, le texte même semble le produit de l'activité exégétique : il n'y a pas plus de contrainte ici que dans l'exemple de Wittgenstein, où le lecteur met en doute ce qu'il lit dans son journal et achète un autre exemplaire du même journal pour vérifier l'information. » (DWORKIN [UQDP], pp. 211-212).

² « Le devoir du juge est d'interpréter l'histoire du droit telle qu'elle est, et non d'inventer une meilleure histoire. Bien entendu, il n'existe aucun algorithme permettant d'éliminer toute interprétation qui ne serait pas en accord avec cette histoire. » (Dworkin [UQDP], p. 202). « Dans une interprétation digne de ce nom, on ne trouve pas la loi « telle quelle » dans l'histoire, mais on ne la fabrique pas de toutes pièces non plus. » (*ibid.* p. 205).

³ « J'ai dit qu'une interprétation littéraire avait pour but de montrer quelle était la meilleure manière de mettre en valeur la qualité artistique d'une œuvre, et devait par conséquent s'attacher aux traits formels, à la cohérence et à l'intégrité de l'œuvre autant qu'à des considérations de valeur artistique. Une interprétation recevable des pratiques judiciaires doit également satisfaire deux conditions : elle doit à la fois s'accorder à ces pratiques judiciaires et en montrer le sens ou la valeur. » (DWORKIN [UQDP], p. 202).

⁴ DWORKIN [PDS], p. 164

de Ricœur, l'on entre dans la question de l'effet retour du Droit sur l'élaboration de la Cité elle-même.

L'élaboration du Droit *et* de la Cité

La règle de reconnaissance et la force du Droit

Dworkin décrit ce qui fait, chez Hart, qu'une règle de Droit devient *valide* : « a) une règle peut devenir obligatoire pour un groupe de gens parce que ce groupe, à travers ses pratiques, accepte cette règle comme standard de conduite. Il ne suffit pas que le groupe se conforme tout simplement à un certain type de comportement, (...). Une pratique équivaut à l'acceptation d'une règle seulement si ceux qui suivent cette pratique considèrent cette règle comme obligatoire et y voient une raison ou une justification de leur propre conduite et un motif de critiquer la conduite de ceux qui n'y obéissent pas. b) Une règle peut devenir aussi obligatoire d'une façon tout à fait différente, à savoir en étant édictée en accord avec une règle secondaire stipulant que les règles ainsi émises seront obligatoires (...) : les règles qui sont obligatoires parce qu'elles ont été créées selon une modalité spécifiée par une règle secondaire sont dites « valides ». Ainsi il est possible d'exprimer la distinction fondamentale établie par Hart de la manière suivante : une règle peut être obligatoire a) parce qu'elle est acceptée ou b) parce qu'elle est valide. (...) dès lors qu'une communauté particulière s'est dotée d'une règle secondaire fondamentale stipulant comment identifier les règles de droit, l'idée d'un ensemble distinct de règles de droit, et donc de droit, est établie. Hart nomme « règle de reconnaissance » une telle règle secondaire fondamentale. La règle de reconnaissance adoptée par une société donnée peut être relativement simple (« tout ce que décrète le roi a force de loi ») ou peut être très compliquée (la Constitution des Etats-Unis, avec toutes ses difficultés d'interprétation, peut être considérée comme une unique règle de reconnaissance). »¹

La difficulté est que, de fait, certaines règles coutumières ont été par le passé incorporées au Droit sans que jamais aucune règle secondaire ne les valide². Comme nous le verrons plus bas lorsque nous reprendrons notre propre cadre, ces questions nécessiteront clarification. Dworkin critique la théorie de Hart qui fonde le Droit par l'acceptation d'une telle règle de reconnaissance. Il montre

¹ DWORKIN [PDS], p. 77.

² « Beaucoup de nos plus anciennes règles de droit n'ont jamais été explicitement créées par un législateur ou un tribunal. Lors de leur première apparition dans des opinions ou des textes juridiques, elles y ont été présentées comme faisant déjà partie du droit en tant qu'elles représentaient la pratique coutumière de la communauté, ou une sphère spécialisée à l'intérieur de celle-ci telle que le milieu des affaires (...). Austin considérait que ces pratiques coutumières n'étaient pas du droit tant que les tribunaux (en tant qu'agents du souverain) ne les avaient pas reconnues et que les tribunaux se livraient à une fiction lorsqu'ils prétendaient le contraire. Mais cela semblait arbitraire si tout le monde pensait que la coutume pouvait en elle-même être du droit (...). Hart contredit Austin sur ce point. La règle fondamentale, dit-il, pourrait stipuler qu'une coutume compte pour du droit avant même que les tribunaux l'aient reconnue. Mais il ne s'attaque pas à la difficulté que cela pose pour sa théorie générale parce qu'il n'essaie pas d'exposer les critères que la règle fondamentale pourrait utiliser à cet effet. Elle ne peut pas stipuler comme seul critère le fait que la communauté considère cette pratique comme *moralement* obligatoire parce que ceci ne permettrait plus de faire la distinction entre les règles juridiques coutumières et les règles morales coutumières, alors qu'il est bien certain que toutes les obligations morales coutumières anciennes de la communauté ne sont pas sanctionnées par le droit. Si, par contre, le test est que la communauté tient ou non la pratique coutumière pour *juridiquement* obligatoire, la règle fondamentale perd son objet au moins en ce qui concerne cette catégorie de règle de droit. » (DWORKIN [PDS], pp. 103-104).

en particulier son ambiguïté dans des configurations où la peur plus que l'acquiescement entérine le Droit¹.

Derrière ces débats se profile la question de la *force du Droit*. Quelle est la légitimité de cette force ? Austin l'attribuait au pouvoir qui imposait *et* le Droit *et* sa force. Hart proposait l'acquiescement par les individus qui, dans le même geste, se dessaisissent de leur droit à se faire justice et donc donnaient force au Droit. Dworkin pour sa part trouve assez peu étayés les discours universitaires sur cette question, qu'il attribue au fait qu'il y a un « accord d'ensemble suffisant » sur cette force².

Néanmoins, sa vision libérale du Droit oblige Dworkin à creuser la question de la contestation par les individus de cette légitimité qui donne force au Droit : « J'ai dit, au début de ce chapitre, que je désirais montrer ce qu'un gouvernement, qui se targue de reconnaître les droits individuels, doit faire. Il doit se dispenser de prétendre que les citoyens n'ont jamais un droit à enfreindre sa loi et il ne doit pas définir les droits des citoyens de façon telle que ces droits soient ôtés pour des motifs supposés d'intérêt commun. Tout traitement rigoureux par un gouvernement de la désobéissance civile ou toute campagne de sa part contre les protestations verbales peuvent en conséquence être prises pour des marques de son manque de sincérité. »³

Mais ce point de vue n'est pas simple à défendre, et c'est l'un des points de difficulté du libéralisme, qui a besoin d'un cadre au sein duquel les individus peuvent prospérer mais qui ne peuvent s'en remettre totalement aux règles de fonctionnement du collectif de peur de voir mises en danger les libertés individuelles. On retrouve cette tension chez Dworkin qui suggère certes de ne pas se laisser enfermer dans un cadre devenu trop rigide tout en suggérant d'évaluer prudemment toute remise en cause de ce cadre. Il s'en remet pour cela à une règle d'universalisation kantienne⁴. L'on ne sait

¹ « Hart réfutait l'analyse d'Austin qui présente l'autorité juridique comme le fait brut du commandement et de l'obéissance par habitude. Les vrais fondements du droit, dit-il, résident dans l'acceptation par la collectivité dans son ensemble d'une règle maîtresse fondamentale (qu'il appelle « règle de reconnaissance »), qui attribue à des individus ou à des groupes donnés l'autorité d'établir la loi. » (DWORKIN [LEDD], p. 36). Dworkin remarque que de nombreux fonctionnaires de l'Allemagne nazie obéirent à Hitler par peur et non par consentement : « dans ce cas, la différence entre la théorie de Hart et celle d'Austin devient insaisissable » (*ibid.*, p. 37).

² « La tradition universitaire applique une certaine division du travail lorsqu'elle pense au droit. Les philosophes politiques considèrent les problèmes de la force du droit, les juristes universitaires et les spécialistes de jurisprudence étudient les problèmes de ses fondements. Les philosophies du droit sont donc d'ordinaire des théories déséquilibrées du droit : elles portent surtout sur les fondements, et gardent un silence presque complet sur la force du droit. En fait, elles font abstraction du problème de la force, pour étudier le problème des fondements plus soigneusement. Cela n'est possible que parce qu'il y a un accord d'ensemble suffisant sur la force. » (DWORKIN [LEDD], p. 125).

³ DWORKIN [PDS], p. 303. Ce que souligne Bouretz dans sa préface : « On perçoit alors qu'un dernier sens est à donner à l'idée selon laquelle les hommes ont des droits contre l'Etat, qui évoque la rupture du pacte initial, la dissolution de l'obligation d'obéissance, la possibilité d'opposer le sens de la justice à la continuité de la légalité. En inscrivant cette perspective au cœur de sa réflexion, Dworkin retrouve cette clause interne aux théories jusnaturalistes modernes qui reconnaît aux individus un droit de résistance contre le pouvoir devenu despotique. » (BOURETZ [PPDS], p. 18). « Prendre au sérieux l'analyse de Dworkin et la théorie des droits qu'elle propose, c'est alors assumer ce qu'elle contient d'une interrogation radicale sur la démocratie. Celle qui précisément vise à cerner ce qu'est l'hypothèse du mal radical pour la politique moderne : la tyrannie dans les formes de la légalité. » (*ibid.* p. 18).

⁴ « en dernière analyse, la théorie politique ne peut contribuer au bon gouvernement que par une lutte acharnée contre la tentation de se laisser entraîner par sa propre culture : cette lutte doit mener à une réflexion universaliste, qui nous permettra de décider quelles sont parmi nos traditions et nos discriminations traditionnelles celles qui sont valables et celles qui sont douteuses ; celles qui font progresser les idéaux que

pas trop, même si on se solidarise avec ses réactions scandalisées au discours juridique contre l'homosexualité¹ par exemple (mais aussi la pornographie, ...), comment pratiquement celle-ci est mise en œuvre lorsqu'il s'agit de refuser l'idée que le Droit puisse entériner une règle majoritaire visant à se débarrasser des minorités pour des raisons morales, sous prétexte qu'une majorité de citoyens condamnerait, pour ces raisons morales, leur pratique. Si l'on comprend bien la position de Dworkin, toute pratique qui ne remettrait pas en cause les principes fondamentaux qui nous font communauté ne doit pas relever du Droit (et de sa force)². Néanmoins, ces principes, transcendants aux yeux de Dworkin, mais de fait auto-transcendants sauf à retomber dans le *jus-naturalisme* le plus dangereux, sont toujours en évolution et, surtout, ne sont pas aussi bien partagés que la bien-pensance, ou l'optimisme (peut-être parfois la mauvaise-foi) de Dworkin le laisse penser.

L'Etat, quelle que soit la procédure mise en place, garde le pouvoir de l'exécution du Droit. Certains depuis Hobbes pensent que c'est là d'ailleurs sa fonction essentielle *de fait*. Kant y voyait le souci partagé de justice qui anime chacun. Il s'agit de soustraire aux hommes la violence qui ne pourrait que surgir de la vie en société : « En ce sens, l'acte fondamental par lequel on peut dire que la justice est fondée dans une société, c'est l'acte par lequel la société enlève aux individus le droit et le pouvoir de se faire justice à eux-mêmes. »³ Ricœur étudie les fonctions du jugement à cette aune. « Derrière le procès, il y a le conflit, le différend, la querelle, le litige, et à l'arrière-plan du conflit il y a la violence. »⁴ et en particulier « la plus tenace des formes de la violence, à savoir la vengeance, autrement dit la prétention de l'individu à se faire justice à lui-même. »⁵ Le procès et son jugement, nous l'avons vu, vise à mettre chacun à juste distance. « L'acte de juger (...) exprime la force du droit »⁶. Le jugement *in fine* dit le droit et l'impose : « Certes, au-delà de cet arrêt, bien nommé – il est toujours possible de délibérer, en ce sens que tout jugement appelle au-delà de lui-même un « mais » ; toutefois, c'est une caractéristique du jugement au plan judiciaire d'interrompre le jeu et le contre jeu des arguments en y mettant un point final, même si ce dernier est provisoire, aussi longtemps du moins que des voies de recours restent ouvertes ; mais il y aura finalement quelque part ou à quelque moment un dernier arrêt que sanctionnera la force publique. »⁷

nous avons décidé de défendre après mûre réflexion, et celles qui visent à nous protéger des sacrifices personnels exigés par ce mouvement. Nous ne pouvons pas nous permettre d'abandonner la question de la justice sociale à la puissance des conventions et des anecdotes. » (DWORKIN [UQDP], p. 274).

¹ « En 1958, Lord Devlin prononça la deuxième Conférence en l'honneur des Macchabées à la British Academy, Il intitula sa conférence : « La sanction juridique de la morale » et la consacra à ces questions de principe. Il a résumé ses conclusions dans les remarques suivantes faites au sujet de la pratique de l'homosexualité : « Nous devrions nous demander en premier lieu si, lorsque nous examinons cette pratique avec calme et sans passion, nous la considérons comme un vice si abominable que sa seule existence constitue un outrage. Si c'est vraiment ce que ressent la société dans laquelle nous vivons, je ne vois pas comment on peut lui refuser le droit de l'éradiquer » (DWORKIN [PDS], p. 350).

² « La compatibilité de principe (...) demande que les diverses normes qui président à l'utilisation par l'Etat de la coercition contre ses citoyens soient compatibles au sens où elles expriment une vision unique et synthétique de la justice. » (DWORKIN [LEDD], p. 149).

³ RICŒUR [LJ1], p. 190.

⁴ RICŒUR [LJ1], p. 189.

⁵ RICŒUR [LJ1], p. 189.

⁶ RICŒUR [LJ1], p. 187.

⁷ RICŒUR [LJ1], p. 187.

Bessone voit là la différence entre morale et justice, la violence légitime qui accompagne le Droit¹. L'idée de la peine est présente chez Aristote, avec derrière celle de punition, de châtiment². Peut-être ne peut-on penser la force du Droit sans la peine. « Ainsi le système juridique prévoit-il une échelle des sanctions par le moyen de lois (...) : c'est la justice pénale. Or pour Kant, la sanction protège la liberté, dans la mesure où le crime et le délit sont un obstacle à la liberté des autres. »³ Et la peine va être une contrainte également, également un obstacle, mais cette contrainte, « en tant qu'entrave apportée à ce qui fait obstacle à la liberté, s'accorde avec la liberté se déployant selon des lois universelles, autrement dit : est juste. »⁴ Bessone ajoute : « c'est au nom d'une liberté à rétablir (...) que la punition est juste. La justice pénale résume l'essence même de la justice : si ma liberté a été altérée, il est de mon droit, il est juste, d'altérer cette altération. (...) La contrainte que j'exercerai alors sur l'autre ne sera pas de l'ordre de l'injustice, car elle s'accordera avec les lois universelles posées dans le droit. »⁵ La légalité et la justice se confondent : ce qui est de droit, ce qui est juste, fonde la mission juridique de l'Etat.

L'Etat a alors le « monopole de la violence légitime » selon l'expression de Weber dans *Le savant et le politique*. Expression troublante si l'on pense que le Droit est l'expression étatique de la légitimité. S'il ne l'est pas – l'on pense à la désobéissance civile – l'Etat conserve-t-il ce monopole ? Peut-on céder le monopole de la légitimité et non celui de la violence ? La désobéissance civile est le fruit d'un jugement. Jusqu'où est-elle non-violente ? Est-ce le meurtre la véritable limite ? Est-ce qu'elle n'est concevable que si elle accepte la peine réservée à ceux qui désobéissent – prison, perte des droits, exécution ? Ou peut-elle également refuser la peine et prétendre à l'impunité ? Il n'est pas besoin d'avoir une vision aussi systémique que celle que nous proposons pour accepter l'idée que ne pas agir peut avoir autant de conséquences malheureuses qu'agir, que ne pas participer mais laisser faire peut être aussi moralement *coupable*. In fine, chez Dworkin, le juge doit trancher. Il semble qu'un tel raisonnement ne peut tenir que dans un univers sans véritable injustice, où le cours de l'histoire est présupposé comme heureux.

Par ailleurs, l'idée de justice, si elle est de départager deux interprétations concurrentes, dans des situations complexes d'intérêts divergents, n'a pas à être associée à la peine. Il s'agit d'encadrer et de régir. De *dire* ce qui est. Est certes sous-entendue une affirmation d'appartenance et d'allégeance et se pose la question de ce qui arrive lorsque certains individus s'y refusent. Peut-on encore cohabiter lorsque l'on n'a pas accepté l'idée de faire communauté qui implique la soumission au Droit ?

¹ « Ce qui différencie justice et morale, c'est aussi cette faculté qu'à la justice d'autoriser le châtiment corporel, en vue de restaurer le droit et de donner satisfaction aux victimes (...). Et si, dans son acception la plus générale, la justice est une notion morale qui implique le respect du droit, la conformité au droit, elle est aussi une institution judiciaire dont l'une des fonctions principales est de juger et punir celui qui a agi illégalement (ou injustement). » (BESSONE [LJ], p. 29).

² « C'est précisément pourquoi certains croient que les législateurs ont le devoir d'appeler à la vertu et d'inciter à prendre en vue ce qui est beau, sachant qu'ils seront écoutés de ceux qui ont reçu au préalable, par leurs habitudes, une éducation honnête, mais qu'ils sont dans l'obligation d'établir pour les récalcitrants et les natures trop défaillantes, des punitions et des amendes et, s'ils sont incorrigibles, de les expulser totalement du territoire. L'honnête homme en effet, pense-t-on, puisqu'il a en vue ce qui est beau dans la vie, va se rendre à cet argument, tandis que le vilain, puisqu'il aspire au plaisir, est châtié par une peine comme la bête sous le joug. » (ARISTOTE [EàN], p. 542).

³ BESSONE [LJ], p. 29.

⁴ Emmanuel KANT (1797) : *Métaphysique des mœurs II – Doctrine du droit, doctrine de la vertu*, GF Flammarion, dorénavant [MDM2], p. 18.

⁵ BESSONE [LJ], pp. 29 et 30.

Ricœur souligne ces deux faces de l'État, sa vertu et sa force. Sa description de la vertu de l'État se propose hors violence : « la fonction raisonnable de l'État est finalement de concilier deux rationalités : le rationnel techno-économique et le rationnel accumulé par l'histoire des mœurs. L'État est alors la synthèse du rationnel et de l'historique, de l'efficace et du juste. Sa vertu est la prudence, au sens grec et médiéval de la vertu de prudence ; entendons par là que sa vertu est de faire tenir ensemble le critère du calcul efficace et le critère des traditions vivantes qui donnent à la communauté le caractère d'un organisme particulier, visant à l'indépendance et à la durée. »¹ Sa force est-elle forcément punitive, voire forcément exécutive ? Ricœur se range à l'idée de Weber « l'État ne peut être défini si on n'intègre pas à sa fonction le monopole de la violence légitime. »²

Ce qui apparaît dans ces discussions est la question de l'acquiescement au vivre-ensemble qui se manifeste dans une règle de reconnaissance, n'en déplaise à Dworkin. La difficulté néanmoins d'une approche de l'institution fondée ainsi, comme le proposent Hart ou Searle, ou plus généralement les différentes théories que nous avons croisées en matière d'intentionnalité commune, provient de la dimension temporelle du vivre-ensemble. Accepter l'idée que les principes de justice évoluent dans le temps au gré de la constitution de la Cité condamne toute définition de la justice comme répartition ex ante, aussi général ce dernier terme soit-il. Dans une société qui ne sait pas qui elle sera demain, il n'est pas possible de décider aujourd'hui, même de façon contingente ce que vaut telle ou telle part. La figure de l'Insensé que nous avons étudiée avec Spector en est l'illustration. Je peux aujourd'hui m'engager à respecter la part de chacun seulement si l'évolution à venir de la société n'est pas catastrophique au sens d'un changement radical dans ce qui la constitue. Il peut s'agir d'une innovation radicale en médecine à laquelle ma part ne me donnerait pas accès, aussi bien qu'une évolution progressive des conditions économiques qui franchit des bornes modifiant radicalement notre représentation du monde. Le moteur peu démocratique que propose Dworkin pour ajuster le légal dans le temps à notre sens du moment de la justice est une tentative de solution. L'évolution législative en est une plus explicite, avec le risque certes de la tyrannie de la majorité. Dans tous les cas néanmoins, suite à une éventuelle évolution du légal, où est la possibilité d'acquiescement donnée à ceux qui ne la souhaitait pas ?

Les *principes* démocratiques, une fois acceptés, forcent les minoritaires à accepter les décisions majoritaires et lorsque celles-ci touchent injustement aux droits individuels, chacun est libre d'avoir recours aux tribunaux. Mais cela ne vaut que dans le cas où *ce qui nous constitue* demeure. Seul l'optimisme de l'idéologie libérale, ou le cynisme diraient certains, permet d'imaginer que l'évolution de la Cité ne peut que conforter les principes constituants de départ. La possibilité de sortie de la communauté, subie ou volontaire, semble la seule solution rationnelle à cette difficulté temporelle. Le monde d'hier, attaché au territoire, et à la puissance militaire conférée par le nombre, limitait ce recours. Il est aujourd'hui envisageable pour ceux qui disposent de certains moyens financiers, ce qui d'une certaine manière est l'injustice suprême. Par ailleurs, la cohabitation de communautés sur le même territoire pose des difficultés. Ces difficultés sont d'autant plus grandes lorsqu'aucun acte ne rend connaissance commune cette cohabitation, rendant imprévisibles les comportements de mes proches et les conséquences de mes actions quotidiennes. Mais, en les rendant connaissance commune, elle cristallise les séparations et condamne tout espoir de convergence.

Cette seconde difficulté est plus insidieuse. Dans la vision de la plupart des auteurs que nous avons étudiés, le monde est simple. L'on est dedans ou dehors, en accord ou en désaccord. Seul Walzer peut-être, par sa représentation multimodale du monde et ses sphères de justice, cherchait à

¹ RICŒUR [DTAA], p. 441.

² RICŒUR [DTAA], p. 441.

penser une société où l'on peut être localement en désaccord sans l'être globalement. Dans un cadre où les démocraties libérales s'auto-promouvent comme meilleure solution et sans recours, où règne le fantasme libéral qu'il suffit de déménager pour changer de communauté (la mobilité permettrait selon certains économistes de retrouver du travail lorsqu'on n'en a pas), il serait possible de sortir de la communauté dans laquelle on naît, il ne s'agirait que de choisir. La réalité est bien plus complexe : des appartenances multiples nous séparent les uns des autres au sein même des communautés nationales. Nos pratiques, vestimentaires ou autres, sont des façons parfois de signifier aux autres notre appartenance à certains groupes, parfois à des communautés explicites. Mais nous sommes loin de pouvoir dire simplement oui ou non à la communauté qui est censée nous constituer autant que nous la constituons. Dans un tel cadre, il est à la fois défendable de soutenir l'approche de Dworkin qui tente de concilier notre attachement aux principes et les droits individuels à être qui nous sommes, et de défendre à l'inverse l'idée que la contrainte d'appartenance doit être explicitée chez chacun. Car la violence légitime ne l'est qu'au sein de la communauté. Si quelqu'un en sort ou revendique ne pas en être, il convient peut-être de l'exclure mais pas de le punir, sauf si l'on considère que ce dernier a fraudé en laissant croire à son appartenance pour mieux tromper la collectivité. Et, dans ce dernier cas, doit-on considérer qu'il s'agit là du *mal radical* ? Celui qui réclame hors toute considération de Droit son éradication ? Ici se retrouve l'idée de seuil que nous n'avions su traiter qu'au prix d'une juste démesure.

Avant de reprendre ces questions, il nous faut préalablement poursuivre notre analyse de l'institution. En particulier, nous avons jusqu'ici avec Dworkin insisté sur l'endogénéité du Droit qui s'élabore dans la Cité. Il nous faut à présent constater que la Cité, via la règle de reconnaissance ou par tout autre mécanisme, se constitue en parallèle, en lien avec le Droit. Dworkin à quelques moments, constate cet effet système¹, mais ne le thématise pas, posant les *principes* dans un cadre proche du *jus-naturalisme*, à la fois fondements et garants, par leur force normative propre, de la Cité. Ce point nous paraît devoir être discuté.

L'effet retour du Droit sur la Cité

Il nous faut pousser un peu plus loin les analyses de Dworkin, assez en lien d'ailleurs avec l'idée que se fait Ricœur du passé, toujours passible de réécriture : il ne s'agit pas selon nous de considérer que s'ajoutent des nouveaux chapitres à chaque jugement, mais que l'ensemble de l'histoire est chaque fois revisitée. Chaque nouveau *cas* qui ne s'inscrit pas parfaitement dans les configurations prévues par le Droit existant – les *hard cases* – nécessite une interprétation – une lecture spécifique – de ce dernier. En retour, le Droit existant, parce qu'il aura été lu d'une certaine façon, aura lui-même évolué (au-delà de la jurisprudence, donc).

Ainsi, la contribution du jugement à la paix publique est à la fois locale (le *point final* du jugement complétant l'histoire des protagonistes en conflit les mettant chacun à sa place², à juste distance³),

¹ « Les cas très délicats le forceront à développer ensemble sa conception du droit et sa morale politique dans un système de réciprocité. » (DWORKIN [LEDD], p. 281).

² Cette seconde finalité de l'acte de juger, c'est « faire reconnaître par chacun la part que l'autre prend à la même société que lui, en vertu de quoi le gagnant et le perdant du procès seraient réputés avoir chacun leur juste part à ce schème de coopération qu'est la société. » (RICŒUR [LJ1], p. 192). « J'estime donc que l'acte de juger a pour horizon un équilibre fragile entre les deux composantes du partage : ce qui départage ma part de la vôtre et ce qui, d'autre part, fait que chacun de nous prend part à la société. » (*ibid.*, p. 192).

³ « Si l'on retient l'idée de juste distance dans l'espace juridique, la procédure tout entière peut être définie comme la régulation et la modulation de la proximité et de la distance dans l'espace public. » (RICŒUR [LEC2], p. 193). « Ne discernons-nous pas dans l'indignation une attente précise, celle d'une parole qui instaurerait entre les antagonistes une juste distance qui mettrait fin à leur corps-à-corps ? En cette attente confuse d'une

et plus large, via la transformation du Droit dans son ensemble. Mieux, cette mécanique autorise à penser réflexivement la Cité des justes : c'est en effet avec cette visée finale que le jugement doit trancher, dans le souci d'ajouter un chapitre apportant cohérence à l'ensemble (et non seulement cohérent *avec* l'ensemble). Autrement dit, tout jugement réfléchissant entraînant la création d'un précédent a un effet en retour sur l'élaboration du droit plus profond que le simple ajout d'une jurisprudence, puisqu'il ré-éclaire l'ensemble des règles déjà écrites, apportant un surcroît de cohérence *ex post* et matérialisant les projections de cette cohérence au travers des *principes* qui en sont la lecture. Si la lecture que nous faisons du Droit s'actualise dans des *principes*, un monde *devant* le texte de loi (au sens de la théorie du texte de Ricœur) qui est celui qui se propose à la communauté, la mise en congruence de ces principes et des cas que constituent les histoires de chacun, est l'exercice de validation / fondation du réel de ces règles, du réel de ce monde. Le Droit comme institutionnalisation du Juste rencontre et absorbe les différentes situations qu'il convient de résoudre, se projette à la fois dans des règles et des procès qui visent à accueillir le *réel* et à confronter l'histoire commune que les premières règles ont posée, éventuellement de manière spéculative, avec les histoires individuelles. Il y a implicitement chaque fois l'enjeu d'une convergence, d'une forme d'apprentissage, non pas d'un *réel* qui préexisterait et que l'on découvrirait, mais de quelque chose qui se construit en même temps que le processus se déploie : une élaboration endogène de *ce qui nous constitue*.

Dans le temps de la Cité, le Droit s'élabore donc selon nous de façon conjointe avec la compréhension que nous avons du *réel*. Comme, de son côté, le Droit organise notre rencontre avec le *réel*, nous avons bien une élaboration endogène de l'ensemble. « L'intervention du jugement ou de l'agir « juste » est alors quasi poétique : elle reconstruit une pertinence juridique, refait du sens et, par là, se fraye une nouvelle voie, une nouvelle représentation de la réalité. C'est, pour Ricœur, le rôle des tribunaux d'être ces « instances publiques qui ont autorité pour construire la nouvelle cohérence requise par les cas insolites »¹. »²

Le Droit s'élabore dans le temps et la Cité et, corrélativement, le temps et la Cité s'élaborent dans le Droit. Cette triple dynamique que l'on trouve dans la structuration de l'identité narrative : le juste, le temps, le soi, se retrouve ainsi au niveau collectif, enchevêtrée avec les histoires individuelles de tous. De manière duale, la construction déontologique va se structurer à partir de mon propre mode d'acquisition de mon identité, tandis que cette éthique qui va fonder mon choix identitaire s'articulera en cohérence avec ce droit qui s'élabore. Au niveau politique, la même mécanique est à l'œuvre dans la construction du social et dans la mise en place d'une justice en référence. L'entrelacement (l'enchevêtrement) des histoires individuelles fonde l'histoire collective qui en retour fonde chacune des histoires individuelles. Dans le même mouvement, le Droit s'élabore.

Dans cette perspective endogène, les principes de Dworkin ne sont pas *à côté* des règles, ils en sont à la fois les axes principaux, qui, dans la longue durée peuvent donner l'impression qu'ils structurent ces règles, mais qui de fait n'en sont que l'expression épurée.

L'aspect *pré-donné* du Juste chez Ricœur ou des *principes* chez Dworkin est donc ici tempéré par cette dynamique issue de la sagacité du jugement en situation – un garde-fou à la liberté

victoire de la parole sur la violence consiste l'intention morale de l'indignation. » (RICŒUR [LJ1], p. 12). Le juge « est l'opérateur de la juste distance que le procès institue entre les parties. » (*ibid.*, p. 15). « Juger consiste à trancher et donc à séparer les parties, à instituer, comme il a été souligné par ailleurs, une juste distance entre elles. » (*ibid.*, p. 177).

¹ RICŒUR [SMCA], p. 323.

² ABEL [LPLR], pp. 97 et 98.

vertigineuse du Juste. Le prix à payer est l'endogénéité de cette dynamique et l'absence de référence absolue. Dire que le *réel* s'élabore de manière duale avec le Droit revient à dire que la société se construit avec le Juste, mais cette société inclut l'ensemble des représentations du *réel* sur lesquelles nous échangeons et enchevêtrons nos histoires. L'élaboration du Droit peut se comprendre comme une méta-narration mettant en cohérence plusieurs narrations et les règles elles-mêmes. Par sa publicité, elle vise à donner à l'élaboration du *réel* une histoire commune s'appuyant et donnant appui en retour à son élaboration.

Cette dynamique est endogène et « ouverte ». Cette ouverture, cette possibilité même de réinterprétation des règles qu'on pensait déjà écrites, c'est ce qui offre à la dynamique de l'institutionnalisation du Juste une chance de se poursuivre. Sans remettre totalement en question le principe qui veut qu'en se précisant le Droit condamne à l'exclusion les interprétations marginales, elle replace l'humain au centre du processus d'élaboration. Elle répond à l'inquiétude légitime d'une vérité du Juste qu'on imposerait à tous *définitivement*. Une telle ouverture, certes ambivalente car ajoutant du risque là où le droit vise à garantir, évite d'imposer comme vérité un *réel* là où certains ne le perçoivent pas.

Universaliser le juge et penser la démocratie

Donc, le Droit s'élabore au fur et à mesure des histoires qu'il écrit. Mais qui tient la plume ? Qui en a le droit ? Chez Dworkin comme chez Ricœur, le juge est *celui qui dit*. Comment cette singularité est-elle acceptable dans une démocratie ? Ne peut-on pas universaliser le rôle du juge ? Que manque-t-il au jugement de chacun, dès lors qu'il est rendu public, pour être incorporé dans la dynamique du Droit ?

Aristote proposait une définition du *bon juge* : « Or chaque homme fait preuve d'un parfait discernement dans le domaine de ses connaissances, et là, il est bon juge. En chaque domaine particulier, c'est donc le privilège de celui qui a été éduqué dans ce domaine, et le bon juge tout simplement, c'est celui qui est éduqué sous tout rapport. »¹ Au regard des positions de Dworkin ou de Ricœur, le juge n'est pas institué dans cette lecture d'Aristote, et il semble que chacun y puisse prétendre, certes avec une logique aristocratique soulignée.

Ricœur ne développe pas ce thème. Pour lui, pourtant, « en dernière analyse, c'est le même pouvoir de juger qui fait le juge et le citoyen. »² Pour mieux comprendre où se séparent les deux fonctions, pour reprendre le terme de Searle, il nous faut approfondir l'analyse que propose Ricœur de l'acte de juger.

L'ambiguïté provient peut-être du fait que l'*ascription*, qui permet de se reconnaître comme sujet et de reconnaître les autres comme sujets, est liée chez Ricœur à l'idée de Droit, sans que l'on puisse discerner ce qui relève de la métaphore juridique et ce qui relève d'une ontologie de l'action. L'homme capable, qui peut prétendre à devenir citoyen, doit d'abord être capable d'estime de soi et de respect de soi. C'est par là que peut ensuite, mais de façon inextricablement liée, se construire l'estime et le respect de l'autre, la sollicitude. Le respect de l'institution du langage, qui viendrait du *oui* originel que l'homme ferait à l'institution de la communauté dans son ensemble, et à la reconnaissance mutuelle qu'elle implique, permet ce passage du respect de soi à la sollicitude³.

¹ ARISTOTE [EàN], p. 51.

² RICŒUR [LJ2], p. 192.

³ Au travers de la promesse, par exemple : « Qu'est-ce-qui, en effet, m'oblige à tenir ma promesse ? Trois choses : d'une part, tenir sa promesse, c'est se maintenir soi-même dans l'identité de celui qui a dit et de celui qui demain fera. Ce maintien de soi annonce l'estime de soi. D'autre part, c'est toujours à quelqu'un

Nous avons dans les chapitres précédents montré combien il était illusoire de penser à soi sans penser aux autres. Ricœur ajoute l'articulation entre soi et les autres en termes de capacité à juger ce qui est bon et ce qui est obligatoire¹. Cet homme capable ne devient sujet du Droit que si les conditions d'actualisation de ses capacités sont trouvées dans la médiation continue de *formes interpersonnelles d'altérité* et de *formes institutionnelles d'association*. Ainsi elles deviendront des pouvoirs réels à quoi correspondront des droits réels. L'estime de soi et le respect, la reconnaissance de soi comme sujet du Droit passent ainsi par la médiation des autres, ce qui, implicitement, entraîne leur reconnaissance comme autres sujets du Droit, et de fait leur estime et leur respect. Au total, derrière le *oui* hégélien se trouve la nécessité des autres pour que le langage et donc le soi prennent sens, ce qui rend la dimension institutionnelle inextricablement liée à l'idée même du soi.

L'ambition de l'impartialité et de la conviction, nécessaire à la fonction du juge, est requise également chez tout citoyen. Même si je ne peux savoir *qui* je serai demain, je promets. Même si je ne peux accéder à la « vue de nulle part »², je juge³. Je dois me reconnaître ces capacités pour me constituer. Et cette constitution de soi ouvre ainsi à la constitution de la Cité⁴, validant alors le rapprochement par *l'ascription* entre le soi et le sujet de Droit,⁵ sans mieux pour autant expliquer en quoi diffère la fonction du juge de celle du simple citoyen.

que l'on promet (...) C'est parce que quelqu'un compte sur moi, attend de moi que je tienne ma promesse que je me sens moi-même lié. Enfin, l'obligation de tenir sa promesse équivaut à l'obligation de préserver l'institution du langage, dans la mesure où celle-ci, par sa structure fiduciaire, repose sur la confiance de chacun dans la parole de chacun. » (RICŒUR [LEC2], p. 213).

¹ « En tant que quoi, peut-on en effet demander, pouvons-nous nous estimer ou nous respecter ? En tant d'abord que capables de nous désigner comme locuteurs de nos énonciations, les agents de nos actions, les héros et les narrateurs des histoires que nous racontons sur nous-mêmes. A ces capacités s'ajoutent celles qui consistent à évaluer nos actions en termes de « bon » et « d'obligatoire ». Nous nous estimons nous-mêmes comme capables d'estimer nos propres actions, nous nous respectons en ce que nous sommes capables de juger impartialement nos propres actions. Estime de soi et respect de soi s'adressent ainsi réflexivement à un sujet capable. » (RICŒUR [LJ1], p. 33). « Ces prédicats (se rattachant soit à l'idée de *bien*, soit à celle d'*obligation*) s'appliquent d'abord à des actions que nous jugeons et que nous estimons comme bonnes ou mauvaises, permises ou défendues ; ils s'appliquent, en outre, réflexivement aux agents eux-mêmes auxquels nous imputons ces actions. C'est ici que la notion de sujet capable atteint sa plus haute signification. Nous sommes nous-mêmes dignes d'estime ou de respect en tant que capables d'estimer bonnes ou mauvaises, de déclarer permises ou défendues les actions des autres ou de nous-mêmes. » (*ibid.*, p. 32).

² « Je crois que je suis capable d'impartialité au prix du conflit entre les deux points de vue dont je suis également capable. » (En référence à Nagel, RICŒUR [LJ2], p. 81).

³ Où l'on retrouve la version de la justice en justesse : « Chaque fois, la vérité consiste dans la convenance du jugement de situation. On parlerait à bon droit de justesse ajointée à la justice. » (RICŒUR [LJ2], p. 83).

⁴ Dans cette dynamique jointe du Juste et de l'identité Ricœur fait référence à Taylor : « La corrélation que [ce dernier] établit dans la première partie de *Sources of the Self* se fait immédiatement entre l'auto-affirmation du soi et son orientation parmi les figures du bien. *The Self and the Good* se constituent simultanément et mutuellement. Il n'y a donc pas de vérité supplémentaire ou distincte à chercher pour l'injonction du bien et du juste. » (RICŒUR [LJ2], p. 76). Mais Ricœur ne présuppose pas cette simultanéité et cette mutualité. Elles apparaissent plutôt comme une nécessité de la constitution du soi, dès lors qu'est présupposé le Juste. Hypothèse que nous nous attachons à lever.

⁵ L'endogénéité de cette double constitution peut être renforcée par l'effet en retour aristotélicien de la vertu par la pratique vertueuse. Avec Aristote en effet, c'est la vie quotidienne dans la Cité qui nous constitue, au travers de l'habitude pour sa part morale, de l'enseignement pour sa part intellectuelle : « la vertu a donc deux formes : elle est intellectuelle d'un côté, et de l'autre morale. Si elle est intellectuelle, c'est en grosse

Prendre position

Ricœur propose une phénoménologie de l'acte de juger plus fine encore que celle de Dworkin. Abel nous décrit comment Ricœur recherche les conditions d'émergence d'une cohérence, éventuellement inédite face à la contradiction apportée dans le face-à-face du désaccord. « Cela suppose un moment de distance, de neutralisation des engagements en présence. (...) Il faut prendre une distance avec ce monde, pour faire apparaître un autre monde possible, et préparer la capacité à donner à la situation une configuration nouvelle. Alors une capacité de jugement et d'action inédite peut se frayer un chemin, qui ne se bornera pas à reproduire la situation donnée. »¹ Ricœur sait la contingence du jugement, qui met en exergue les difficultés de tout processus d'interprétation². Dans le cas du juge, il s'agit explicitement d'interpréter des règles et de pouvoir justifier son interprétation, et de le faire dans un cadre temporel bien défini, avec des procédures visant à respecter au mieux les intérêts des deux parties. Mais cela ne suffit pas vraiment encore à différencier le juge du citoyen.

La prise de position³ revient à s'inscrire *dans* l'histoire des protagonistes et, ce faisant, à ré-agencer ces histoires en positionnant l'ensemble des acteurs par une *distance* à la fois narrative et éthique. Le *vrai* s'il a un sens, n'est pas alors mécaniquement ce qui est tenu pour vrai par le juge. Et la contestation reste possible. Le plus *plausible* aux yeux du juge s'impose et il *doit* correspondre au plus *juste*. Compte tenu de la fonction, la voix du juge est entendue comme disant le *vrai* sans que la prétention à convaincre soit requise du fait de la *force du Droit* qui fera respecter cette parole. De fait, cette voix favorise néanmoins l'assimilation en une histoire *validée* comme la plus plausible de l'ensemble des histoires proposées *aux yeux de la communauté*. Elle devient ainsi non seulement *connaissance commune*, mais également *la* réalité qu'il faut accepter. Là semble bien se faire la différence : la reconnaissance de l'institution du juge qui fait que son *dit* force la réalité – parce que, même non élu, le juge représente la communauté – et s'impose comme élément incontournable dans la réalité de chacun.

En contrepartie, la prise de position se fait au prix d'une prise de risque redoublée par rapport à l'échange interpersonnel simple. Celle-ci est double en effet : échouer à identifier l'histoire la plus plausible aux yeux de tous (puisque le juge juge à son aune) ; échouer à résoudre le sentiment d'injustice, et par là à le renforcer et à entraîner en dehors de la dynamique d'élaboration du réel certains membres de la communauté. La prise de risque est le dual irréductible de la prise de

partie à l'enseignement qu'elle doit de naître et de croître. C'est précisément pourquoi elle a besoin d'expérience et de temps. Mais si elle est morale, elle est le fruit de l'habitude. (...) C'est (donc aussi) en exécutant des actes justes que nous devenons justes, des actes tempérants que l'on devient tempérant et des actes courageux qu'on devient courageux. (...) C'est en exécutant ce que supposent les contrats qui regardent les personnes que nous devenons, les uns, justes, les autres, injustes. » (ARISTOTE [EàN], pp. 99 et 101).

¹ ABEL [LPLR], pp. 99 et 100.

² « L'application d'une règle est en fait une opération très complexe où l'interprétation des faits et l'interprétation de la norme se conditionnent mutuellement, avant d'aboutir à la qualification par laquelle il est dit que tel comportement présumé délictueux tombe sous telle norme qui est dite avoir été violée. Pour commencer par l'interprétation des faits, on ne saurait trop insister sur la multitude des manières dont un enchaînement factuel peut être considéré et, disons-le, raconté. (...) On n'a jamais fini de démêler avec certitude les fils de l'histoire personnelle du prévenu, et telle façon d'en dire l'enchaînement est déjà orientée par la présomption selon laquelle tel enchaînement place le cas considéré sous telle règle. » (RICŒUR [LJ1], pp. 178-179).

³ Analysant les différentes composantes du « juger », Ricœur présente finalement comme sens « non seulement opiner, estimer, tenir pour vrai, mais en dernier ressort prendre position. » (RICŒUR [LJ1], p. 186).

position mais elle a des conséquences plus larges dans le cas du juge. La recherche nomologique d'une amélioration de la capacité prédictive, qui vise de manière incessante à réduire le risque, s'accompagne comme nous l'avons déjà vu d'une nécessité d'ouverture des possibles ; ici il faut que cette ouverture soit susceptible d'accueillir au plus large l'ensemble des histoires proposées par les différentes parties. Croire à la possibilité d'une bonne solution, comme le promet Dworkin, semble alors optimiste, mais l'on doit reconnaître qu'il convient de faire *comme si*, de garder cette idée comme idéal régulateur. Ce n'est toutefois que la manifestation de notre humanité que l'on souligne ici dans une configuration de responsabilité vis-à-vis de tiers. En effet, toute personne responsable a ce souci en tête lorsqu'il intervient dans le conflit entre deux autres. Et certains peuvent être écoutés au même titre que l'on écoute le jugement d'un juge...

Le discours qui contient le désaccord

De plus, la performativité du *dit* du juge n'est pas si automatique que l'on pourrait penser. « Face au tribunal, la plurivocité commune aux textes et aux actions est portée au jour sous la forme d'un conflit des interprétations, et l'interprétation finale apparaît comme un verdict duquel il est possible de faire appel. »¹ Ou *non*, a-t-on envie de préciser tant cette possibilité de l'appel, outre le fait qu'elle laisse plus de chance à la « vérité d'éclater », semble surtout un processus d'adoucissement du process-même du verdict, dont une contrepartie est la fragilité de *qui* juge. L'interprétation finale est une histoire justifiant le verdict de façon à ce qu'il ne soit pas simplement le rendu d'un arbitraire. Cette histoire explique les faits, les motifs, etc. Pourtant elle n'est pas toujours verbalisée publiquement, notamment lorsque le verdict est le fruit d'un vote de jurés après qu'ils ont délibéré. Peut-être s'agit-il de laisser chaque partie, suite aux deux histoires concurrentes proposées associées au verdict, réécrire avec le moins de contraintes possibles sa propre version, pour y intégrer au mieux le verdict et la thèse adverse. L'on peut retrouver ici les discussions d'Atlan et de Dupuy sur le rôle de la méconnaissance dans la résolution de tout conflit (voir *Chapitre 7*).

L'asymétrie du jugement est également peu soulignée par les auteurs tenants du verdict comme reconfiguration narrative. Nous avons croisé avec Ricœur l'idée de *récusation* de Hart : il s'agirait chaque fois de récuser une réclamation ou une accusation. La robustesse aux récusations de l'histoire proposée par l'accusation présente une asymétrie que Ricœur ne relève pas dans sa satisfaction à y retrouver un conflit d'interprétations. Certes, l'idée de ce process de validation que sont les différentes récusations mises en scène durant le jugement permet de disposer d'un double critère de cohérence de l'histoire retenue : à la fois cohérence interne (validée par sa résistance aux récusations) et à la fois cohérence avec les principes (*l'esprit*) et les lois (*la lettre*)². La recherche de l'histoire *la plus plausible* trouverait là l'ébauche d'un critère. Avec, au bout de l'analyse, la seule justesse comme justice, car, même si Ricœur insiste pour souligner que l'éthique est d'emblée configurée dans l'histoire, la sensibilité n'entre théoriquement pas comme critère juridique.

Ricœur en effet constate la fragilité autant que la finesse du discours juridique³, bien loin de la version habermassienne de l'argumentation et de la communication. On est là dans la logique du

¹ RICŒUR [DTAA], p. 229.

² Dworkin propose un critère de cohérence, cohérence du nouveau chapitre *avec* les chapitres déjà écrits, que nous avons transformé par cohérence *entre* les chapitres puisque les anciens peuvent être relus « autrement » à la lumière du nouveau.

³ « Du point de vue logique, en effet, le discours de la justice illustre à merveille la place que tient l'argumentation, à mi-chemin – à juste distance, oserions nous dire – entre la preuve qui contraint intellectuellement, comme en mathématiques, et l'usage sophistiqué du langage. Certes, dans un procès, il est demandé de fournir des preuves, des preuves matérielles et des témoignages irrécusables ; mais le procès pris dans son entier n'est pas de l'ordre de la preuve, c'est-à-dire de la nécessité logique. Et pourtant, faute

probable, où il faut certes chercher à démontrer, à prouver, mais où la rhétorique a droit de cité, pour convaincre et non séduire, pour mieux décrire la complexité d'une histoire, et pour l'inscrire malgré tout chaque fois dans une éthique : « Fragilité donc d'un discours qui, faute de prouver, vise néanmoins à convaincre, sans se réduire à plaire. Ce statut épistémologique, si vous me permettez cette expression un peu technique, est celui de la *logique du probable*, par quoi Aristote définissait la « dialectique » et à quoi il rattachait la « rhétorique, ou l'art d'user d'arguments probables dans l'usage public de la parole. Un trait remarquable de cette structure argumentative de la justice mérite réflexion : l'assaut d'argument est dans un sens infini, dans la mesure où, dans l'ordre du probable, il y a toujours place pour un « mais » (...) En un autre sens, il est fini. Dans la mesure où le conflit d'arguments s'achève dans une décision, à savoir le *jugement* exercé dans une situation particulière. Mais, pour ne pas être arbitraire, celui-ci doit tirer sa justification de la délibération qu'il conclut et de la qualité argumentative de cette délibération. Or cette qualité dépend du lien qui unit *logique* et *éthique* dans l'argument. Cette éthique n'est autre que celle du *meilleur* argument, celui que l'autre peut entendre. Quelle formule résumerait mieux cette éthique de l'argumentation que l'antique adage : *Audi alteram partem* ? »¹

Dans cette approche, le désaccord trouve place dans une structure narrative qui offre une cohérence à l'ensemble et qui ainsi le contient, avec un lien inextricable entre le réel et l'éthique. Rien n'assure néanmoins que notre accord soit une histoire commune – éventuellement celle d'un désaccord. Certes, chaque jugement sagace dans l'esprit de Ricoeur vise à ordonner et à ne laisser personne en dehors de cette élaboration. Mais il ne s'agit pas d'un consensus, ni d'une convergence des différentes identités individuelles. Le Droit qui s'instaure peut être celui d'un tyran dont le réel ne correspond en rien à celui des citoyens². Ici, de nouveau, seules la force du Droit et la qualité de celui qui juge d'être reconnu comme bon juge, départagent le juge du simple citoyen.

de prouver en ce sens rigoureux, l'argumentation juridique n'est pas condamnée au sophisme, c'est-à-dire à cette sorte de discours qui emporte la faveur par sa puissance de plaire et de séduire, en connivence avec les passions partisans et mauvaises. Nous touchons là au point de *fragilité* que le discours judiciaire a en commun avec d'autres types de discours : le discours politique bien entendu, mais aussi celui de l'historien, de l'éditorialiste, historien du présent. » (RICOEUR [LEC1], pp. 194-195).

¹ RICOEUR [LEC1], pp. 194-195.

² A côté de la question cruciale de *qui* est juge, apparaît bien sûr la difficulté du désaccord – qui n'est pas le *différend* de Lyotard. Nous avons déjà abordé la question du désaccord dans les chapitres précédents, et de la nécessaire expression de la révolte. Plusieurs remarques doivent toutefois être faites, plusieurs pistes explorées. Souvenons-nous en premier lieu du rôle critique du conflit qui relève du processus de validation des histoires de chacun. S'il est délicat d'espérer une remise en cause de chacun instantanément (même avec l'intervention d'un juge qui tranche), le processus d'intégration par le partage d'éléments du *réel*, et donc de règles et de lois, peut progressivement absorber la discordance. En second lieu, les cités, pour reprendre le terme de Boltanski et Thévenot, ne sont jamais disjointes. Il y a de nombreux habitants de l'une qui habitent les autres (c'est d'ailleurs ainsi que se pose la question du transfert des grandeurs entre cités et de la justification). Elles ne sont pas non plus disjointes au sens où certaines grandeurs de second plan sont communes. Certes, même des « fondamentaux » comme le temps et l'espace peuvent différer d'une cité à l'autre. Toutefois, la coexistence de grandeurs aussi orthogonales que ces dernières avec celles qui orientent la spécificité de chaque cité signifie qu'une grandeur commune à plusieurs cités pourrait s'adjoindre aux grandeurs propres à chacune. Si cette analyse est valide, la méta-cité ne doit pas viser à reproduire à un échelon méta ce qu'elle engloberait, mais à l'inverse se poser de façon disjointe comme une cité commune aux citoyens des deux cités initiales, de la façon la plus orthogonale possible avec l'existant. Des règles du jeu seraient alors définies pour une telle citoyenneté. Dans le temps, l'émergence d'un Droit et d'une institution de justice pourrait se produire, avec *in fine* un juge en surplomb qui trancherait sur les discordances entre chaque cité et la cité nouvelle. Cette nouvelle cité devrait en effet être construite sur un bien commun, redonnant toute sa chance à la liaison entre méta-cité et bien commun. Troisièmement, une intelligence

Quels sont les manques que nous avons identifiés qui interdisent d'universaliser la fonction du juge pour que tous les citoyens puissent l'assumer ? La performativité du *dit* du juge n'est pas nécessairement plus effective que celle d'un citoyen vis-à-vis de ses proches¹. En revanche, ce *dit* s'écrit dans l'histoire collective, au-delà des proches. Certes, là encore, certaines histoires vernaculaires pourraient néanmoins elles-aussi prétendre à s'écrire dans l'histoire collective au-delà des proches, mais lorsque c'est le cas, c'est qu'une forme d'institution s'est mise en place qui joue un rôle proche de celui du Droit. Au total, la question du pouvoir, de la puissance plutôt, car il n'est pas nécessaire chaque fois de recourir à la force, semble finalement ce qui fait la différence entre le jugement du citoyen et celui du juge.

Cette puissance interdit la contestation au-delà d'un désaccord individuel, elle interdit également le règlement par la violence individuelle, elle interdit enfin le lynchage. Ce que le Droit propose en échange de la confiscation de la violence, ce n'est pas tant le fait que la communauté se fasse justice elle-même, que la foule. Cette puissance impose d'inscrire dans le temps le règlement du conflit et la mémoire qu'on en gardera².

Le code d'honneur

Le code d'honneur, tel que nous l'avons introduit, présente à l'inverse du Droit et des normes la caractéristique d'être choisi par celui qui décide de le respecter. Il est son propre juge. Il ne se rend pas public, mais le temps le fera être reconnu comme une personne d'honneur, et il le sait. S'il ne se laisse pas enfermer par les honneurs qu'on lui fera, alors peut-être sera-t-il l'exemple le plus élémentaire d'institution vive. Nous avons dans les chapitres précédents indiqué le lien que faisait l'honneur entre éthique et esthétique. L'ambition de l'honneur est celui d'universaliser le juge sans jamais prétendre à l'imposer aux autres sans risquer sa propre vie. L'honneur dans notre cadre ne peut alors aller qu'avec les raisons du juste. L'honneur, derrière sa grandiloquence ne serait que l'intériorisation des règles de raison que nous avons précédemment travaillées : avoir le sens de l'injustice et sa juste démesure, rendre beau, libre, puissant et apprendre ensemble.

tactique du processus d'institutionnalisation peut favoriser une dynamique de convergence. L'élaboration commune réclame une volonté d'union – une approche utilitariste dirait un intérêt à l'union au-delà de la nécessaire communauté que réclame chez Ricœur la constitution du soi. Là, les institutions peuvent d'emblée viser à favoriser la convergence. Mongin, au travers de son analyse de Ricœur, soulignait d'ailleurs ce rôle.

¹ Par ailleurs, l'institution du Droit dans la parole du juge s'éloigne forcément de son accréditation initiale, au sens où le fonctionnaire nommé par le fonctionnaire nommé par un gouvernement choisi par des élus est mécaniquement plus discutable par le citoyen que l'élu lui-même.

² Si le Droit ne se pense qu'à l'aune de sa force, l'on pourrait également considérer que les normes ne sont pas elles non plus sans ressources. Il faudrait sans doute approfondir les différences entre ces deux formes d'institutions, l'une inscrite dans une institution étatique, l'autre relevant de la société civile, certes dans sa configuration la plus structurée voire hiérarchisée, avec un pouvoir performatif donné par exemple aux anciens. Nous y faisons ci-dessus allusion à propos des histoires vernaculaires. De même, lorsque la tradition impose une pratique, s'en écarter est coûteux, parfois puni d'exclusion de la communauté, parfois puni de mort. Qu'apporte alors le Droit ? Peut-on faire plus confiance dans l'intégrité du Droit, telle que la réclame Dworkin, qu'en celle des normes ? Il est permis d'en douter. En revanche, le Droit permet d'explicitier au lointain les règles de fonctionnement de la communauté. Il permet de gouverner l'anonyme, celui qui n'est pas inséré dans un réseau de proches qui l'encadre par la norme et lui interdit de s'en soustraire sauf à renoncer à cette proximité. Le Droit permet de contraindre celui qui n'est pas sensible à l'idée de ne plus appartenir à la communauté ni d'être jugé par elle. Et les formes vernaculaires susceptibles de faire office de Droit doivent, même si elles ne sont pas écrites, être finalement considérées comme de même nature que le Droit.

La distinction kantienne entre l'action morale et l'action *conforme* à la morale est ici à reprendre. Le Droit n'appelle que la conformité, l'honneur appelle, sous le signe de la raison, à un comportement que l'on qualifiera de moral.

L'on pourrait alors penser – légitimement autant que raisonnablement – que le Droit ne devrait être que l'institutionnalisation de ces règles d'honneur. Il ne semble pas que ce soit le cas dans de nombreuses sociétés. Il ne peut que venir alors à l'esprit que ces sociétés ne sont pas celles que l'on souhaite, et qu'il n'est pas étonnant que tant de gens y crient à l'injustice. Néanmoins, et c'est un point qui doit rester à l'esprit, la raison ne peut être érigée en transcendance exogène, et l'endogénéité de ce qui nous conduit à choisir l'honneur plutôt que l'exercice d'un pouvoir quelconque ne peut que tempérer nos jugements sur ce qui nous constitue.

Il nous semble clair qu'une société puisse se construire à partir de femmes et d'hommes d'honneur ; est-elle viable sans la mise en place d'un Droit et d'une police pour le faire respecter ? Le Droit ne devrait-il pas alors, dans cette configuration favorable que certains accuseraient d'angélisme, être effectivement en phase, au moins sur le long terme, avec la morale ? La prise de pouvoir par la force des armes, de l'intelligence ou de l'argent est-elle inévitable ? Les jeux répétés et les simulations de modèles multi-agents pourraient donner une réponse généalogique à cette question. Notre enjeu est comment, à partir d'aujourd'hui, aller dans une telle direction.

Quelle que soit en revanche la société telle qu'elle s'est constituée, il semble souhaitable qu'elle conserve sa possibilité d'évolution, et que ses institutions restent vives. Pour en comprendre les enjeux, il faut dépasser le caractère paradigmatique du Droit comme institution et donner à ce dernier terme le sens le plus large, proche de celui que Castoriadis par exemple suggère. Ricœur d'une certaine façon partage ce point lorsqu'il souligne que « c'est par des mœurs communes et non par des règles contraignantes que l'idée d'institution se caractérise fondamentalement. »¹ Dans cette logique, l'institution n'est pas la version punitive du Droit. Elle est ce qui permet à chacun, de façon simplifiée, d'intégrer l'ensemble de l'information permettant de vivre-ensemble au sein de la communauté. Elle est, pour reprendre la métaphore des systèmes dynamique, la structure propre qui émerge à l'équilibre, même transitoirement, et qui sert d'autotranscendance aux individus qui constituent le système.

Se constituer

Des institutions vives, ce qui nous constitue

Dans notre cadre, l'institution est un ensemble de *lois* structurant notre *réel* commun, ou ce que nous en apercevons, ce qu'il nous faut postuler pour vivre avec les autres. S'y trouve, implicite, une intention partagée, celle du vivre-ensemble, celle qui un jour a dit : ceci est une institution – enfin, certainement pas dans cette expression-là. L'émergence des institutions présente donc à la fois l'aspect endogène des *lois* (issues de notre histoire et toujours susceptibles d'être réécrites par le futur), mais s'y ajoute une « intelligence » tactique de la communauté au travers de son mode de révélation. Il peut s'agir de rendre *connaissance commune* les histoires de chacun, ou plus simplement les singuliers collectifs putatifs qui servent de points d'appui à la vie dans la cité.

Pour nous, la mise en œuvre de la vie commune n'est pas dissociable de l'émergence en continu de règles et de lois. Ces règles et ces lois sont, d'une façon générale, constitutives de notre entendement et, plus largement, de notre éthique, de notre esthétique, de notre raison. Ces règles

¹ RICŒUR [SMCA], p. 227.

et ces lois peuvent également s'inscrire formellement dans la Cité. En les rendant *connaissance commune* (nul n'est censé ignorer la loi), elles vont prendre la dimension d'*institutions*.

L'institution serait donc un ensemble de *lois* (en notre sens élargi) susceptibles de structurer notre réel commun en étant rendues *connaissances communes*. Ces lois visibilisent le mode de structuration du réel et la forme de ce dernier sur lesquels la communauté s'est localement mise d'accord. Avec une telle définition, il apparaît possible d'englober de simples règles ou pratiques (le signe de croix des chrétiens entrant dans une église) aussi bien que l'Eglise elle-même en tant qu'histoire et regroupement de pratiques explicitées. On note que cohabitent alors des institutions sous forme de credo, qui peuvent être les principes, les textes mêmes susceptibles de servir de règle de reconnaissance (la constitution), la déclinaison régulière de ces principes qui sont alors les signes d'allégeance aux textes, et l'histoire racontée sur cette constitution. Un autre niveau institutionnel doit être également envisagé : les institutions qui organisent les rapports entre institutions – la règle de reconnaissance elle-même par exemple qui dirait que tel texte est *la* constitution.

Le dévoilement, au sens de rendre connaissance commune une loi, une histoire universalisée, est le mécanisme de l'institutionnalisation. Ce mécanisme prend des formes très diverses et va de la formule scientifique à la publication du *Journal officiel*, jusqu'à, selon nous, la reprise dans les médias de grande audience des éléments de vie de stars, de leurs expressions, de leurs choix de vie. La *méconnaissance* et son rôle dans l'ouverture élargie à la réappropriation par chacun de ces lois semble un point d'importance dans cette dimension tactique du dévoilement.

L'*intelligence tactique* de la communauté peut trouver un sens au moins en trois endroits : il y a d'une part, la gouvernementalité et sa pratique *réfléchie* dans les différents lieux de pouvoir d'une société (du gouvernement politique à l'action marketing d'entreprises privées) ; il y a ensuite l'émergence *spontanée* d'une expression civile, qui, parce qu'elle sera celle qui va s'imposer vis-à-vis d'autres, témoignera ex post d'un meilleur recours aux circonstances pour sa diffusion ; il y a enfin la mise en place dans des constantes de temps beaucoup plus grandes des formes sociétales permettant la transmission et la solidification de l'institution. Ces trois lieux où l'on peut lire une forme d'intelligence présentent des formes d'intentionnalités bien différentes les unes des autres, et la seconde, qui semble pourtant la plus reconstruite a posteriori est sans doute celle où s'exerce le plus la liberté des individus.

Si l'institution ne vit pas au rythme de la communauté, elle en devient un frein, jusqu'à ce qu'on la néglige, et qu'on cesse de lui reconnaître son rôle. Lorsque l'institution se *défend*, c'est que l'ensemble de la communauté n'a pas évolué au même rythme et qu'un conflit se fait jour entre les tenants d'une autre institution et ceux, conservateurs, qui se refusent à l'abandonner. Se retrouvent alors au niveau collectif les considérations propres à la discorde entre deux individus. Avec le risque supplémentaire que l'évolution d'une partie de la communauté, justement parce qu'elle n'aurait plus les mêmes lois qui la constituent, ne pourrait plus parler de façon à être entendue par les conservateurs, et que la discorde se révèle un véritable différend.

Peut-on mettre en place des processus de renouvellement suffisamment ouverts et endogènes et institutionnaliser ces processus ? Le principe même du renouvellement régulier des élus est une telle règle. Mais souvenons-nous : « assujettir à des formes légales la résistance à l'oppression est le dernier raffinement de la tyrannie ». Dans cette belle idée se trouve la clairvoyance d'une société qui prétendrait prévoir l'imprévisible, et régler de façon hétéronome l'autonomie. L'intelligence du processus doit rester une lecture en situation qui fasse que chaque nouveau jugement réécrit l'histoire-même et l'ensemble des règles, qui fasse que l'institution reste humaine ; et le Juste une respiration de l'histoire et non son épitaphe. C'est un ordre vivant qu'il faut penser. Les chercheurs qui aujourd'hui retravaillent la pensée expérimentale de la politique que proposait Dewey sont sur ce chemin (peut-être, avons-nous noté, avec trop d'optimisme).

Ringmar a récemment a proposé une *politique du potentiel* qui s'approche plus de nos conclusions¹. Son article est le début d'un agenda pour une telle politique. Son constat, sans être fondé de la même façon que nous le proposons, est assez proche du nôtre : il est nécessaire de favoriser une ontologie *auto-actualisante* et, si ce qui caractérise une société moderne est qu'est institutionnalisé le changement, il convient d'éviter l'inertie propre à ces institutions. Pour aller plus loin, un véritable projet politique – une politique du potentiel – est à mettre en œuvre². Ringmar, comme nous, pense qu'il convient de repenser le nouveau (« *the problem of the new* ») pour permettre une telle avancée, mais il semble juger suffisante la possibilité de reconfiguration sans aller au bout de la question métaphysique. Il voit trois dimensions de requises au changement : la puissance de l'imagination, la puissance de l'action, et un dispositif de résolution ou de modération des conflits, inévitables et salutaires.³

Ringmar abandonne l'idée d'un monde meilleur dans le futur pour maximiser ici et maintenant la puissance créatrice de la société (ce qu'il nomme *vis formandi*, à la suite de Castoriadis, par exemple).⁴ Il trace quelques grandes lignes de ce que pourrait être cette politique du potentiel : favoriser l'imagination (les nouveaux médias, la recherche académique, les institutions culturelles et artistiques), favoriser l'action (en réduisant les inégalités en termes d'*empowerment*) et accepter le dissensus en réinstallant un espace public où les idées pourraient se heurter véritablement.⁵

La métaphore statistique

Nous imaginons le monde comme un enchevêtrement d'histoires qui se donnent par redondance des lois qui servent alors d'axes principaux à cette dynamique, forces de rappel lorsqu'on les regarde localement, simple artefact statistique lorsqu'on regarde l'ensemble de loin. Chacun constitue *son* monde chaque fois comme un tel système structuré autour de ses axes propres. La

¹ Erik RINGMAR (2017): "A Newer, More Radical, Modernity: Prolegomena to a Politics of the Potential", *Thesis Eleven*, dorénavant [POTP].

² « potentialities are not actualized by themselves. In order for change to become a permanent feature of society, we need to rely on institutions. Modern societies, from this point of view, are societies in which change is institutionalized. Yet since many institutions impede rather than encourage change, not just any institutions will do. (...) There is a political program here, we will argue in conclusion, not just a research agenda. A self-actualizing ontology — a "politics of the potential" — provides new opportunities both for social thought and political action and thereby a way to continue the radical project of modernity » (RINGMAR [POTP]).

³ « first, a power of imagination which discovers the potential and proposes new forms; second, a power of action which actualizes the potential; third, a conflict resolving device which allows for diversity and a modicum of social peace. » (RINGMAR [POTP]).

⁴ « Rather than spending our time fighting for a better future, we should let the future, whatever it brings, take care of itself. Instead we should make sure that the kinds of institutions are in place which can make changes, whatever they are, more probable. Forgetting about Cosmos we should stand up for Chaos. In order for this to happen we need to maximize the reach and power of the *vis formandi* and defend the kind of fertile, permissive, institutional environment in which it thrives. » (RINGMAR [POTP]).

⁵ « This means that our societies must become more imaginative, more supportive of action and more accepting of diversity and contradictions. (...) It means, for example, that we must defend and improve institutions which help us imagine — news media and the Internet, universities and academies, artistic and cultural institutions. (...) It would also make it far easier to act. Widening differences in income and standards of living mean that opportunities for action are distributed increasingly unevenly and that large segments of the population are marginalized and disempowered. (...) We need to reestablish a public space in which ideas can clash and where we are forced to listen to minority opinions and to alternatives to our own firmly held views. » (RINGMAR [POTP]).

coïncidence de ces axes entre deux individus proches est plausible. Et le fait qu'un tiers nous informe qu'elles sont connaissance commune renforce la plausibilité de leur proximité. Et nous faisons *comme si*. Comme si nous partagions effectivement ces axes qui définissent alors un réel partagé. Et sur ces axes nous élaborons encore, revisitant les histoires passées, en construisant d'autres. D'autres axes naissent, certains disparaissent, d'autres encore se transforment.

Lorsque certaines histoires semblent trop lointaines, lorsqu'elles franchissent nos lisières, s'installant aux confins, leur distance et leur isolement rendent leur poids statistique négligeable, leur contribution aux axes insignifiante et l'idée même d'un partage du réel se désagrège. Les lois initiales, celles instituées, vont encore peser dans leur propre dynamique, mais il leur faudra bien pour survivre qu'elles se rapprochent ou qu'à l'inverse elles se construisent leurs propres universaux, introduisant alors un mouvement centripète, qui finira dans le différend, l'incompréhension.

Lorsque le Droit, ou toute mécanique instituée ayant pour rôle de produire de l'institué comme le Droit, tranchera un désaccord de manière inacceptable, la rupture se produira, le différend apparaîtra. Il ne sera plus possible de faire comme si.

Si l'on accorde de la valeur à l'apprentissage partagé, un réflexe républicain nous habite qui veille à conserver au mieux la participation de tous. Le jugement alors ne vise pas la peine mais la réhabilitation. Le jugement normatif qui s'instaure mécaniquement ne convie pas à juger mal les confins, mais à les juger déviants, vulnérables, et responsables d'une vulnérabilité du système qui ne sait pas se penser de façon multimodale¹.

L'une des stratégies visant l'ouverture au nouveau réside sans doute à accepter une forme de *multimodalité*. D'une certaine façon, l'évolution progressive d'une loi peut être vue comme un déplacement progressif de son mode tandis qu'une évolution radicale passe par l'émergence d'un second mode puis par la prépondérance croissante de ce dernier sur l'ancien mode. Une stratégie multimodale a plus de chances de succès (en termes de renouvellement) car elle ne lutte pas de trop près avec la force de rappel que constitue l'axe de l'ancien mode ; elle se fait en revanche au prix d'un différend plus ou moins socialement douloureux.

Les tenants aujourd'hui de l'expérimentation sociale peuvent être considérés dans notre métaphore comme les partisans de la *multimodalité*. Institutionnaliser une telle stratégie d'ouverture sociale au nouveau consisterait à tolérer l'émergence de communautés dissidentes, voire à les encourager en les protégeant des forces de rappel (et des forces de police !).

Comme nous l'avons rappelé avec la Constitution de 1793, toute institutionnalisation trop grande pervertirait néanmoins l'idée même de *multimodalité*. Un certain prix à payer en termes de discordance, de *discrépance* semble inévitable. L'enjeu reste, comme le soulignait Lyotard, de veiller à éviter le mouvement dialectique qui refermerait la société suite à une tentative d'ouverture trop déstabilisante. Car il faut pouvoir continuer à jouer le « jeu du Juste ».

Pour finir sur cette métaphore statistique de ce qui nous constitue, il nous semble important de penser chaque *loi* comme associée a minima à un *degré de plausibilité*. La métaphore narrative permet en effet d'introduire autour de cette plausibilité, le *conditionnement* de cette vérité que signale la loi. Le conditionnement est la prise en compte de conditions, qui projettent la distribution

¹ Le mode d'une distribution statistique est la valeur ou modalité observée à laquelle est associé l'effectif le plus élevé. Dans le cas d'une distribution normale, le mode est également la moyenne. Il existe d'autres distributions statistiques unimodales. Une distribution multimodale présente plusieurs valeurs pour lesquelles l'effectif est *localement* le plus élevé.

de probabilité sur des plans où les conditions sont réalisées. L'un des conditionnements clefs en matière de Droit est la condition : « si je me fais prendre ». L'on peut proclamer (et donc instituer) l'égalité homme – femme et mettre en place une loi qui pénalise quiconque défavoriserait l'un au détriment de l'autre. Cette dernière, toujours, sous-entendra « si je me fais prendre », ou « si la preuve peut en être apportée ». Si l'on comprend bien qu'est fondamental un tel conditionnement pour que la peine soit dissuasive, on comprend surtout que l'égalité homme – femme n'a pas encore le même statut que la loi de la gravitation (qui n'a plus de nos jours un enjeu pénal et qui est accepté comme *vérité*, sauf peut-être par les physiciens qui en connaissent les hypothèses simplificatrices). Est-ce que le Droit aide à construire les futures évidences ? Sans doute, puisque les comportements dans notre métaphore statistique sont à l'origine de ce qui nous constitue.

La gouvernamentalité

Si ce chapitre conclusif de la *Seconde partie* reste très thématique et poursuit nos approfondissements, il nous faut néanmoins revenir sur la gouvernamentalité, espérer se réconcilier en partie avec Foucault, quitte à mieux s'écarter de son pessimisme et de celui de Föessel in fine. Nous pensons en effet possible de gouverner d'une façon qui n'oblige pas au néolibéralisme – simplement parce qu'elle peut reconnaître d'emblée le peu de pertinence d'un libéralisme *sec*, atomiste.

L'un des exemples que nous avançons au *Chapitre 14* est celui du *pilotage par les risques* dans le cadre des décisions publiques en avenir incertain. Notre approche s'inspire des travaux de Dupuy¹, ainsi que de ceux de Lecoq et Hourcade² et d'une façon plus indirecte de ceux de Guesnerie³. La question est celle du calcul économique sur le long terme. Guesnerie, Lecoq et Hourcade défendent le recours au calcul économique et donc l'usage d'un taux d'actualisation. Guesnerie montre qu'il est possible de différencier les taux d'actualisation et d'en considérer un éventuellement nul lorsqu'il s'agit d'environnement. Lecoq et Hourcade proposent des raisonnements *séquentialistes*⁴ qui réduisent l'importance relative du taux d'actualisation. Dupuy inverse le raisonnement et propose de se mettre dans la situation certaine de la catastrophe pour prendre les bonnes décisions. Comme nous l'avons déjà indiqué, nous plaçons pour notre part pour une approche de type *variations imaginatives* visant à découvrir la première vulnérabilité, puis à prendre la décision qui évite de prendre ce chemin catastrophique, puis à recommencer. Ainsi, probabilités et taux d'actualisation ne sont plus pertinents dans la pratique du choix en avenir incertain.

¹ Jean-Pierre DUPUY (2002) : *Pour un catastrophisme éclairé*, Seuil, Point-essais, dorénavant [PUCE]. Pour comprendre le « catastrophisme éclairé », il faut sortir de la vision linéaire du temps historique. Dans le « temps du projet » proposé par Dupuy, la temporalité s'inverse. Il est nécessaire de supposer la catastrophe comme certaine pour prendre les décisions qui vont contredire ce futur. Le temps du projet est dès lors réversible : là où il faut considérer comme inéluctable le pire, la décision prise permettra de l'éviter. La probabilisation n'est donc surtout pas la réponse à la difficulté des risques majeurs mais lointains. Et si la probabilisation n'est pas la réponse, l'actualisation perd son sens dans cette temporalité inversée. « Il va nous falloir apprendre à penser que, la catastrophe apparue, il était impossible qu'elle ne se produise pas, mais qu'avant qu'elle ne se produise, elle pouvait ne pas se produire. C'est dans cet intervalle que se glisse notre liberté ».

² Franck LECOQ et Jean-Charles HOURCADE (2004) : « Le taux d'actualisation contre le principe de précaution ? Leçons à partir du cas des politiques climatiques », *L'Actualité économique*, dorénavant [TAPP].

³ Roger GUESNERIE (2004) : « Calcul économique et développement durable », *Revue économique*, dorénavant [CEDD].

⁴ Les séquentialistes préconisent des optimisations séquentielles, maximisant la valeur d'option pour laisser libre la décision dans un futur non probabilisable.

L'idée ici n'est pas de développer plus le point que de le mettre en regard des analyses de Foucault rappelant la pratique de l'épreuve du pire : « Premièrement, la *praemeditatio malorum*, c'est une épreuve du pire. Une épreuve du pire, en quel sens ? D'abord en ceci qu'il faut considérer que peuvent nous arriver non pas simplement les maux les plus fréquents, et ceux qui arrivent d'ordinaire aux individus, mais que va nous arriver tout ce qui peut arriver. La *praemeditatio malorum* consiste donc à s'exercer par la pensée, à considérer comme devant se produire tous les maux possibles, quels qu'ils soient. C'est un parcours exhaustif des maux, ou, dans la mesure où le parcours exhaustif des maux possibles ne peut pas être effectivement pratiqué, ça consiste à prendre en considération, et à considérer comme devant se produire, les pires de tous les maux. Deuxièmement, la *praemeditatio malorum* est aussi une épreuve du pire, dans la mesure où non seulement donc il faut considérer que ce sont les maux les pires qui vont se produire, mais encore qu'ils vont arriver de toute façon, qu'ils ne sont pas simplement possibles, avec une certaine marge d'incertitude. On ne doit donc pas jouer avec la probabilité. On doit s'exercer au malheur dans une sorte de certitude que l'on se donne à soi-même par l'exercice de cette *praemeditatio* : de toute façon, ça t'arrivera. (...) » « Enfin, troisième façon pour la *praemeditatio malorum* d'être une épreuve du pire, c'est que non seulement il faut donc penser que ce sont les malheurs les plus graves qui arriveront, non seulement penser qu'ils arriveront de toute façon, en dehors de tout calcul de probabilité, mais qu'ils vont arriver immédiatement, incessamment, sans délai. »¹

Comme dans le raisonnement que nous proposons, et, dans une certaine manière, celui de Dupuy, cette pensée du pire est un raisonnement qui n'est pas celui, stérile selon nous, de Jonas, mais à l'inverse totalement productif, car il s'agit d'imaginer et de faire, et donc de prendre le risque chaque fois, et non de ne pas faire sous prétexte d'un principe de précaution. Là encore, la pensée calculante nous paraît incontournable, non pour se faire peur, mais pour absorber l'avenir.² Et cette approche nous paraît d'autant plus pertinente qu'il est possible de mettre en œuvre un tel processus ensemble. Mieux : selon nous, le sous-produit de cette pratique collective dépasse peut-être sur le plan démocratique l'intérêt que présente son efficacité décisionnelle. Expliquons-nous.

Le schème décisionnel doit être pensé comme une double optimisation : 1) celle du choix des futurs, et 2) celle du choix de l'action, au sein d'un processus dynamique³. Le choix des futurs revient à déterminer les scénarios de stress pour prendre dès aujourd'hui les décisions réduisant la vulnérabilité. Les scénarios limites permettent en effet d'évaluer en réponse les vulnérabilités et les actions à conduire. Dans cette approche, les « futurs » sont endogénéisés. Les scénarios sont recherchés pour identifier les nouvelles vulnérabilités, i.e. y compris les meilleures réponses en parade. Dans une telle approche, il n'y a plus de probabilisation ni vraiment d'actualisation car ce sont les irréversibilités qui gouvernent les décisions, et non la maximisation quantitative. La pratique de la *concertation* semble alors facilitée. L'élaboration des scénarios n'est plus le lieu de

¹ Foucault [HDS], pp. 450-452.

² « il s'agit beaucoup plutôt, dans cette *praemeditatio malorum*, d'obturer l'avenir. Il s'agit d'en annuler systématiquement par la pensée les dimensions propres. Car ce n'est pas d'un avenir, avec ses différentes possibilités ouvertes, qu'il est question. (...) Et cette présentification de l'avenir qui l'annule, elle est en même temps – et c'est ça, je crois, l'autre aspect de la *praemeditatio malorum* – une réduction de réalité. Si on présentifie tout l'avenir ainsi, ce n'est pas pour le rendre plus réel. C'est au contraire pour le rendre le moins réel possible, ou du moins pour annuler la réalité de ce qui, dans l'avenir, pourrait être envisagé ou considéré comme un mal. » (Foucault [HDS], p. 452).

³ Nous avons déjà donné l'intuition du pourquoi d'une double optimisation à partir de l'idée de *learning by doing* où le choix de la trajectoire modifie la connaissance de l'incertitude. Dans le cas présent, la logique est plus extrême, puisqu'on s'intéresse aux scénarios de rupture pour travailler en amont sur la vulnérabilité du système.

dispute entre trop optimistes ou trop pessimistes. Il s'agit en effet de s'accorder sur ce qui n'est pas tolérable. Une telle démarche est plus aisée car elle s'appuie sur les fondements communs de nos valeurs – peut-être Dworkin dirait-il : de nos *principes*. En se concentrant sur les limites à ne pas franchir, on définit ainsi des scénarios qui ne sont là que pour identifier les décisions d'aujourd'hui qui se révéleraient irréversibles¹.

En procédant de cette façon, le risque est la variable duale de la contrainte de l'intolérable, comme les fonds propres économiques le sont vis-à-vis de la contrainte de faillite pour une entreprise, mais en esquivant la question de la probabilisation du futur. Sa matérialisation nécessite de conserver en vue d'une date future des réserves de ressources pour faire face à un aléa exogène qui ferait buter sur la contrainte.

Le souvenir d'un autre hiver

« La statistique n'est pas aimée, parce qu'elle place l'individu devant les contradictions de l'individualisme. D'un côté, l'individu entend suivre ses désirs, non obéir à des prescriptions sociales. Mais quand des millions de tels individus cohabitent, il n'est d'autre ressource pour connaître la situation globale qui en résulte que d'additionner leurs comportements : c'est ce que fait la statistique. D'un autre côté, si autonome qu'il se veuille, l'individu a besoin d'être reconnu par les autres. Non comme un parmi d'autres, mais dans sa singularité. Quand les anciennes communautés ne sont plus là pour satisfaire ce besoin, celui-ci se reporte sur la société qui se révèle en général incapable d'y répondre, parce que le principe d'égalité qui vaut entre individus libres l'empêche de faire des distinctions. De ce traitement indifférencié des personnes, la statistique est l'emblème. »²

Pour abonder dans ce désamour de la statistique, l'on peut citer Arendt : « Les lois de la statistique ne sont valables que pour les grands nombres ou les longues périodes ; les actes, les événements ne peuvent apparaître statistiquement que comme des déviations ou des fluctuations. Ce qui justifie la statistique, c'est que les événements et les grandes actions sont rares dans la vie quotidienne et dans l'Histoire. Et, cependant, le sens des rapports quotidiens se révèle en de rares actions et non dans la vie quotidienne, de même que la signification d'une époque de l'Histoire ne se manifeste que dans les quelques événements qui l'éclairent. L'application de la loi des grands nombres et des longues durées à la politique ou à l'Histoire signifie tout simplement que l'on a volontairement oublié l'objet même de l'Histoire et de la Politique et il est absolument vain d'y chercher une signification, un sens, après en avoir éliminé tout ce qui n'est pas comportement quotidien ou tendances automatiques. (...) La regrettable vérité, en ce qui concerne le behaviorisme et la validité de ses « lois », c'est que plus il y a de gens, plus ils ont tendance à « bien se conduire », et à ne point tolérer le non-conformisme. Dans la statistique, le fait est mis en évidence par le nivellement des fluctuations. Dans la réalité, les actions ont de moins en moins de chance de refouler la marée du comportement de masse, les événements perdent de plus en plus de leur signification, c'est-à-dire leur pouvoir d'éclairer l'Histoire. L'uniformité statistique n'est en aucune façon un idéal scientifique inoffensif ; c'est l'idéal politique désormais avoué d'une société qui,

¹ En fait, le calcul écologique à la Guesnerie donne également un fondement à cette approche où on ne « compare plus » les valeurs actualisées, mais les conséquences futures : le taux d'actualisation macrosocial n'est plus alors utile à ce stade (il le redevient bien sûr au niveau des choix de projets individuels).

² REY [QMFN], p. 297.

engloutie dans la routine de la vie quotidienne, accepte la conception scientifique inhérente réellement à son existence. »¹

Cette vision *statistique* du monde que nous proposons peut donc inquiéter. Sa dimension statistique renvoie chaque histoire individuelle à un grain non significatif d'un ensemble gouverné pour le plus grand nombre (dans l'intérêt éventuel d'un plus petit nombre) et évoque une logique totalitaire où la norme devenue transcendance condamne à l'insignifiance toute déviance. Ce dernier aspect est évoqué à propos de la société de vigilance que critique Fœssel dans un de ses ouvrages².

La dimension statistique

La perspective statistique que nous suggérons n'est pas qu'une métaphore, nous le savons bien. L'idée ne n'être plus qu'un numéro effraie depuis la naissance même du concept d'individu, comme nous l'avons déjà signalé au travers des citations de Rey et d'Arendt. Dès aujourd'hui nos comportements sont enregistrés et donnent naissance à des comportements-types à partir desquels les stratégies marketing visent à satisfaire des objectifs d'entreprise, et le plus souvent derrière, des objectifs individuels privés. L'idée d'une gouvernementalité statistique est l'aboutissement naturel de la logique de la gouvernementalité d'une population telle que la décrit Foucault.

La littérature d'anticipation est prise de vitesse, lorsque la reconnaissance faciale se met en place aujourd'hui dans les villes chinoises, et sans doute demain, partout, ou lorsque des expériences sont conduites avec la police de la Nouvelle-Orléans pour attribuer des probabilités de passage à l'acte criminel en fonction des informations recueillies sur les individus au travers de l'ensemble des sources disponibles dont les réseaux sociaux.

L'articulation envisageable entre un traitement individué des citoyens « qui comptent » et un traitement statistique du reste de la population est également ébauché, lorsque l'on vise à réduire le taux de chômage ou le nombre de sans abri, ou encore celui de délinquants. Leurs noms n'importent plus ni leurs histoires, ni même leurs numéros. Une gouvernementalité optimisée pourrait très bien conduire à une telle ségrégation, qui se mettrait en place sans même qu'on s'en aperçoive. Même la bien-pensance pourrait se satisfaire de créer des zones d'exclusions offrant en théorie plus de liberté que l'emprisonnement aux *déviant*s mais excluant de fait toute contamination des représentations des citoyens.

Sans un respect infini de l'histoire individuelle de chacun, le monde qui se construit sur un discours libéral a peu de chance de tenir la promesse du respect des droits individuels. Et, quoi qu'en dise Dworkin, le libéralisme pensé en dehors de toute écologie politique ne peut que conduire à ne pas se soucier des histoires situées aux confins, à ne pas reconnaître ces dieux passibles que nous a fait rencontrer Lyotard.

Si nous voulons donner un sens à l'idée de République, ce ne peut pas se faire sans une prise de conscience de la machine à instituer qu'elle implique, et si l'on espère comme Dworkin parvenir à compenser la machine à exclusion qu'est le système démocratique, c'est en acceptant de renoncer au libéralisme atomiste qui reste le fondement des droits individuels qu'il veut défendre par les principes du juge. La métaphore statistique doit nous permettre de faire voir à tous l'enjeu des *discrepances*, d'en mesurer les risques et d'accepter que le Droit ne dise pas tout de la norme et

¹ ARENDT [LCHM], pp. 81-82.

² FÆSSEL [EdV].

que celle-ci soit, par essence, à subvertir. L'éthique ne peut se satisfaire de droits individuels, elle doit chaque fois se penser fraternellement au sens ergodique le plus large.

Le libéral sécuritaire

Føessel apporte un autre éclairage critique à ce monde qui se construit. Il montre que notre société en appelle toujours plus à une vigilance sécuritaire au nom des principes les plus démocratiques. Pour lui, reprenant Foucault, le néolibéralisme serait l'explication de cette dynamique perverse, parce qu'il réclame que chacun soit toujours plus responsable : « Comment expliquer que l'abandon des principes démocratiques puisse se réaliser au nom de la démocratie ? pour comprendre que des pratiques antiinstitutionnelles se logent au cœur des institutions, il faut sans doute renoncer à identifier l'Etat à la forme achevée du politique. C'est en cela que l'analyse de la gouvernementalité néolibérale menée par Michel Foucault est la plus précieuse : elle permet de rendre compte de l'apparition récente de l'Etat « libéral autoritaire ». On a coutume de présenter le néolibéralisme comme la valorisation exclusive des impératifs économiques, ce qui rend incompréhensible la montée en puissance d'exigences sécuritaires. Le « doux commerce » prôné par les libéraux classiques n'est-il pas le meilleur garant de la paix et des libertés ? Mais, précisément, le néolibéralisme n'est pas le libéralisme classique, et la nuance n'est nulle part aussi claire que relativement au problème de la sécurité. Autant que la liberté des flux et des mouvements, la concurrence généralisée suppose la *visibilité* des agents et implique l'« extension de leur responsabilité individuelle. De même que l'Etat peut accroître sa puissance en se dépossédant de son autorité, de même le marché peut étendre la liberté des individus tout en organisant leur surveillance. Dès lors, la sécurité n'apparaît plus comme un préalable politique, mais comme un dispositif immanent aux échanges marchands, et nécessaire à leur rentabilité. »¹

Cette responsabilité, comme le souligne Føessel, touche toutes les dimensions de notre quotidien ; chaque fois, notre vigilance est requise². Cette observation pertinente le conduit à voir le capitalisme comme un régime d'accumulation de garanties toujours plus recherchées face à la multiplication des risques et des biens³. Il montre ainsi que la question est politique bien avant

¹ FØESSEL [EdV], pp. 24-25.

² « L'état de vigilance est à la fois entretenu et désiré. Il procède d'appels constants qui, des stations de métro aux rayons des supermarchés, ont envahi le champ social. La délégation aux individus d'une part de la lutte contre le terrorisme (par l'attention soutenue aux « colis abandonnés ») n'est pas génériquement distincte des invites à acquérir une connaissance exhaustive des apports et des dangers liés aux aliments. Dans les deux cas, la vigilance accompagne le quotidien, à la manière d'une norme portant sur les informations qu'un sujet est en devoir de récolter sur son environnement. Il s'agit d'un régime d'expertise que l'on retrouve dans les administrations en charge de la sécurité publique aussi bien que dans le cerveau du consommateur habitué à calculer chacun de ses investissements en termes de profits pour sa santé. L'espace public est saturé de signaux qui, à la manière des « murs », rappellent les citoyens au sentiment de leur précarité. De même, l'espace privé est progressivement colonisé par l'exigence de se comporter « raisonnablement », en mettant son corps à l'abri des atteintes de la vie. » (FØESSEL [EdV], p. 20).

³ « Une société régie par le besoin de sécurité est donc astreinte à une nécessité implacable : celle de produire toujours plus d'assurances relativement à ce que l'on possède. A bien des égards, le capitalisme est un régime de l'accumulation de garanties devant les risques qui ne cessent de ressurgir dans un marché concurrentiel. Hobbes fut le premier à percevoir la circularité de cette dialectique entre le désir de sécurité et la compétition permanente pour les richesses qu'il engendre. L'inquiétude caractéristique de la nature humaine impulse une demande hyperbolique de garanties qui se satisfait naturellement dans l'accumulation du capital. Augmenter ses richesses est donc le meilleur moyen de convaincre les autres de sa puissance et de les dissuader de toute velléité d'agression. Selon Hobbes, cette dynamique propre à l'exacerbation de la peur sécuritaire est néanmoins anarchique : son destin se trouve dans la guerre de tous contre tous. C'est pourquoi le règlement

d'être économique. « A ce niveau, la gouvernementalité est le régime caractéristique des pouvoirs contemporains, elle est donc historiquement liée à la modernité politique tardive. Foucault l'associe à la fois à l'utilitarisme et au libéralisme économique, c'est-à-dire à l'ensemble des théories qui prennent pour objet la population plutôt que le peuple, et pour concept central le « normal » plutôt que la loi. L'analyse des « dispositifs de sécurité » tels que la variolisation ou la vaccination des XVIIIe et XIXe siècles montre que le problème social de l'insécurité change du tout au tout dès lors qu'on l'envisage sous la catégorie du « risque ». Il ne s'agit plus de définir un domaine du licite et de l'illicite, ni même de faire paraître une norme disciplinaire à laquelle tous seraient soumis, mais d'évaluer le seuil de ce qui est tolérable en termes de maladie pour une société donnée. Plutôt que d'éradiquer un phénomène, il faut limiter ses effets à ce qui est acceptable économiquement, c'est-à-dire à ce qui ne remet pas en cause la productivité d'ensemble de la société. »¹ Nous retrouvons ici notre inquiétude sur l'articulation entre une gestion individuée du bien-être d'une élite tandis que la masse est traitée statistiquement. De même, nous retrouvons la façon dont la société ne gère plus la délinquance comme un problème moral mais comme un problème d'anormalité. Le système pénal n'est plus alors compris que comme un lieu d'information de ce qu'il en coûte de dévier du normal².

Foessel se montre critique au-delà du néolibéralisme lorsqu'il souligne la perspective heureuse de la désétatisation³ : « Dans le scénario, la désétatisation heureuse ne se fait pas uniquement « par le bas » (l'individu conscient de sa souveraineté) ou « par le haut », l'exigence d'une gouvernance mondiale), mais par le milieu, c'est-à-dire par la promotion de la société au rang d'acteur non étatique de la politique. C'est désormais à la société elle-même que reviendrait la tâche d'élaborer ses propres représentations, sans les soumettre à une autorité étatique omnisciente. Le temps semblait donc venu de l'autonomie du « sociétal », qui passe à la fois par une victoire de la procédure et par une reconnaissance de la pluralité des valeurs. Aucun autre paradigme que celui de la société civile n'exprime mieux cette exigence que soit enfin reconnue la pertinence de revendications qui n'émanent pas de l'institution publique, mais n'en ont pas moins de légitimité à s'imposer politiquement. »⁴ Cette autonomie du sociétal est ce qui selon Foessel mène à l'Etat libéral sécuritaire, en réponse finalement à la demande la plus libérale et démocratique qui soit. Il voit dans l'émergence de la sécurité comme principe démocratique une forme d'*annexionnisme*,

de la question anthropologique ne se situe pas sur un plan économique : il appelle une solution politique – l'édification d'un pouvoir souverain capable de réconcilier le désir de sécurité avec lui-même. » (FoesSEL [EdV], pp. 30-31).

¹ FoesSEL [EdV], pp. 38-39.

² « Le danger qu'un délinquant représente pour la société se distingue fondamentalement du mal, à la manière dont une erreur de calcul se distingue d'une faute intentionnelle. Puisque la liberté n'est plus envisagée comme l'origine de la transgression, il n'est plus nécessaire de définir la peine comme une rétribution de l'acte commis. Elle doit plutôt être une mesure qui réinstalle le sujet dans une forme de rationalité économique. Plus précisément encore, la peine est une information mise à la disposition des individus sur les risques qu'ils encourent dans leurs projets. Exactement comme le marché pour le système des prix (qui sert de matrice intellectuelle au néolibéralisme), l'Etat doit fournir le maximum d'éléments susceptibles d'éclairer les sujets sur les conséquences de leurs actes. Le code pénal, et les peines qu'il prévoit pour chaque infraction, est composé d'un ensemble de signaux destinés à rationaliser l'action des individus. » (FoesSEL [EdV], p. 49).

³ Il s'agit là selon nous des arguments libéraux les plus classiques voire les plus progressistes, ou peut-être est-ce nous qui ne faisons pas bien la différence. De fait, comme nous l'avons souligné à propos de « l'activation des politiques publiques » dans les chapitres précédents, ce sont les arguments du crédo libéral poussé à son terme dès lors qu'il n'est pas incorporé dans une pensée écologique.

⁴ FoesSEL [EdV], pp. 57-58.

car ce concept paraît une demande minimale nécessitée par tous les autres principes (égalité, liberté, propriété) et en même temps la demande maximale de citoyens se constituant.

Foessel critique cette demande primordiale de sécurité que des auteurs comme Sen qualifient de *réaliste*.¹ Nous ne pouvons que partager son argument : « Ce point de vue réaliste méconnaît une dimension pourtant centrale de l'insécurité : elle est un fait social au moins autant que naturel. »² Foessel souligne qu'en mettant trop la sécurité en avant, l'on égalise tous les risques, l'on perd la hiérarchisation propre à toute société humaine. « Or il est permis de penser que l'action politique suppose la hiérarchisation des menaces plutôt que leur égalisation autour d'un noyau vital qu'il s'agirait de protéger. Cette égalisation ne remet-elle pas finalement en cause le réalisme dont se réclame le modèle sécuritaire ? »³

Par ailleurs, Foessel indique qu'il est illusoire voire contreproductif de renoncer au risque qui est inhérent à l'exercice de toute capacité⁴, ce que voici quelques chapitres nous annonçons comme une Cité mortifère, gagnée par la *juste mesure* en tout. Il propose pour éviter ces deux glissements de faire de la sécurité non pas un droit, qui serait selon certains, le premier de tous, mais un bien, qui serait le résultat de l'organisation de la Cité, de son institution⁵.

Nous ne partageons pourtant pas toute l'analyse de Foessel. Son diagnostic repose sur la critique de l'hyper-rationalité qu'implique le modèle libéral (néolibéral selon lui), responsabilisant à outrance l'individu pour ses raisonnements : « La vigilance dont il est question dans ce livre désigne très précisément cet usage de la raison où le calcul en termes de risques et de bénéfices se substitue aux aléas du jugement. »⁶ Il est bien question selon nous de reconnaître à chacun l'intelligence qui

¹ « Amartya Sen montre que la sécurité a ceci de particulier qu'elle désigne un idéal *réaliste* par opposition aux droits de l'homme traditionnels (liberté, égalité, propriété). » (FÆSSEL [EdV], p. 49).

² FÆSSEL [EdV], p. 100. « Pour définir l'insécurité, il ne suffit pas de discerner des menaces objectives, il faut aussi s'interroger sur ceux à qui on délègue « le pouvoir symbolique de dire ce qui nous fait peur ». » (FÆSSEL [EdV], p. 101).

³ FÆSSEL [EdV], p. 102

⁴ « Il y a donc dans la logique du droit quelque chose qui échappe à l'impératif de sécurité, et cette chose pourrait bien être de l'ordre du risque inhérent à l'exercice d'une capacité. Dans le contexte des débats américains consécutifs à l'adoption du *Patriot act*, Ronald Dworkin rappelait que « les droits seraient sans valeur, et l'idée même de droit incompréhensible, si le respect des droits n'impliquait pas un certain risque ». Il ne faut pas seulement renoncer à l'idéal d'une sécurité totale en raison de son caractère utopique, mais parce qu'il implique une restriction potentiellement illimitée des droits. Si la finalité du politique s'épuisait dans la garantie des sécurités, alors une politique sécuritaire réussie serait aussi la mort de la politique et l'abandon des droits au profit d'une quiétude incompatible avec la démocratie. » (FÆSSEL [EdV], p. 103).

⁵ « Plutôt que le premier des droits, la sécurité serait le premier des biens. La différence peut sembler ténue, elle est pourtant considérable puisque la sécurité perd le caractère absolu que l'm conférait son inscription, sous la forme d'un désir, dans la nature humaine. Du statut d'origine naturelle et de finalité politique, la sécurité passe à celui de réalisation sociale. Elle devient finalement le produit d'une acquisition politique puisqu'un « bien », est précisément ce qui n'est pas donné par nature, mais ne devient effectif que par une reconnaissance publique. La sécurité n'est plus envisagée comme un état initial qu'il faudrait protéger, mais comme le résultat d'une institution. » (FÆSSEL [EdV], p. 105).

⁶ FÆSSEL [EdV], p. 165. Ou : « Autant que de ses actes ou de ses intentions, le sujet néolibéral est tenu pour responsable des raisonnements qu'il produit. En effet, si un individu n'est pas maître des résultats de ses actions (du fait de son interconnexion avec les autres et le monde social), il l'est en revanche toujours des calculs qui y mènent. Selon Ludwig von Mises, l'un des principaux théoriciens du néolibéralisme, le comportement apparemment irrationnel d'un « criminel » ou d'un « névrosé » demeure une action imputable – puisque tous deux visent certaines fins orientées par leur intérêt, même mal compris. » (*ibid.*, p. 48). Ou encore : « Le sujet vigilant n'a affaire qu'à des objets filtrés : nombres, figures et mouvements plutôt

lui permet de mettre en place un « espace taxinomique de visibilité » à condition de ne pas le limiter à la répartition de chacun en fonction de sa dangerosité propre, mais qui rend beaucoup plus largement envisageable le vivre-ensemble. Ce pari de la raison, que nous avons fait tout au long de notre travail réclame de donner à chacun une telle capacité, et d'œuvrer pour la développer toujours plus en vue d'une specularité intelligente et généreuse.

que couleurs ou textures. Ce n'est pas l'épaisseur des êtres ou la contingence des événements qui le sollicitent, mais la constitution d'un « espace taxinomique de visibilité » qui rend possible le partage des individus selon leur dangerosité. » (*ibid.*, p. 175).

Conclusion générale

« Par delà le nihilisme, nous tous, parmi les ruines, préparons une renaissance. Mais peu le savent. »¹

« Chacun dit à l'autre qu'il n'est pas Dieu ; ici s'achève le romantisme. À cette heure où chacun d'entre nous doit tendre l'arc pour refaire ses preuves, conquérir, dans et contre l'histoire, ce qu'il possède déjà, la maigre moisson de ses champs, le bref amour de cette terre, à l'heure où naît enfin un homme, il faut laisser l'époque et ses fureurs adolescentes. L'arc se tord, le bois crie. Au sommet de la plus haute tension va jaillir l'élan d'une droite flèche, du trait le plus dur et le plus libre. »²

Une écologie politique, républicaine et libertaire

La possibilité d'une pensée écologique

Nous espérons avoir montré la possibilité d'une pensée écologique et ses implications méthodologiques, ontologiques, politiques et morales. La métaphore statistique et la métaphore narrative se sont révélées productives. L'ontogénèse narrative, si on accepte d'y adjoindre la possibilité du *radicalement nouveau*, fait disparaître l'antinomie d'une liberté pensable dans un monde déterminé causalement. Dès lors la liberté n'a plus à se méfier de l'égalité ni de la fraternité, bien au contraire.

Sur le plan ontologique, le concept d'*histoire* permet de disposer à tous les niveaux du même matériau, ce que ne permettent pas les événements. Mieux, les opérateurs qui travaillent de l'ensemble des histoires sur l'ensemble des histoires, en les individuant, les agrégeant, les universalisant, les possibilisant, font également partie de l'histoire que je me raconte et qui me constitue.

Il ne s'agit pas de prétendre disposer d'un système fermé, bien au contraire, mais d'en rendre possible la pensée. Il est alors possible de penser le système tout en en étant un acteur, et de reconnaître aux autres ces mêmes statuts. Une seule hypothèse nous paraît requise pour aboutir à une pensée écologique, celle que nous avons appelé l'hypothèse d'ergodicité. C'est elle qui fait qu'on peut croire à la possibilité même de se comprendre, mais qui dès lors est celle qu'on fait implicitement pour réussir à vivre au quotidien. Elle peut s'appliquer tant qu'on n'est pas en face d'une altérité radicale. Ce qui laisse la porte ouverte très largement. L'ergodicité est l'idée que nous sommes issus d'une même *matrice*, quelle qu'elle soit, ce qui donne dans la métaphore statistique :

¹ CAMUS [LHRE], p. 376.

² CAMUS [LHRE], p. 378. Il s'agit du paragraphe de conclusion. L'arc fait référence à la citation de Char que Camus fait au début de cet ultime chapitre : « L'obsession de la moisson et l'indifférence à l'histoire, écrit admirablement René Char, sont les deux extrémités de mon arc. » (*ibid.*, p. 373).

nos trajectoires ont les mêmes paramètres qu'il convient d'estimer (et observer les autres me renseigne sur ma propre trajectoire...) ; ce qui donne au plan éthique : nous sommes tous frères.

Il nous semble rationnel de faire une telle hypothèse car c'est elle qui permet d'apprendre le plus vite et le mieux, même si le risque de déception existe...¹

Nous défendons pour cela l'idée que la pensée calculante n'est pas à opposer à une pensée méditante. La vraie différence est la recherche d'une spécularité infinie qui pourrait s'annuler au détour d'un regard, d'un moment partagé. Deux modalités d'être pour le temps sont d'ailleurs apparues : la première, contenue par le récit et la seconde, que nous avons caractérisée comme le temps mort.

Notre approche, par sa forme comme par ses résultats, espère avoir montré une commensurabilité de la pensée de nombreux chercheurs qui, chacun sur son chemin, visent à mieux comprendre notre monde et à construire une Cité plus belle.

La République des confins

L'idée de distance revient régulièrement dans notre travail, du fait notamment de la métaphore statistique, mais du fait aussi de la façon dont la catégorie du proche se sera imposée progressivement, pour bonne part du fait des travaux de Ricoeur et d'Abel. Il apparaît que toute pensée républicaine qui se refuserait à concéder l'importance d'une telle catégorie entre le citoyen et l'Etat manquerait selon nous quelque chose d'essentiel.

Mais le proche est également une catégorie qui s'accorde mal avec les confins. C'est là où la philosophie politique et morale doit comprendre la dialectique implicite à la métaphore statistique de l'analyse des données. Il n'y a de proches que parce qu'il y a des confins. Franchir les lisières est la véritable contrepartie de la proximité, et non le chacun au sens d'une normalité à laquelle Ricoeur ne pensait pas forcément. Dans ce jeu du proche et des confins, l'écologie politique se révèle libertaire, car elle réclame l'autonomie pour tous. Donner voix au plus grand nombre. Non forcément par souci d'efficacité épistémique comme le propose Landemore, mais parce que donner voix à quelqu'un est un premier pas pour son émancipation qui le transformera forcément. Mais ce n'est qu'un des pas d'un chemin toujours trop long.

L'un des résultats importants de notre travail est d'avoir constaté qu'une écologie politique est libertaire mais qu'elle fait la part belle aux institutions. Celles-ci sont néanmoins comprises comme endogènes et la liberté entendue comme dévoilement du nouveau et cohérence avec ce qui nous constitue doit rendre vives ces institutions. Là encore la métaphore statistique en universalisant le récurrent démultiplie les histoires possibles à partir de lui. On le comprend bien si l'on se souvient que le lexique est le fruit de l'individuation et de la récurrence dans notre perspective et qu'il ouvre au langage, fantastique levier.

La recherche de l'autonomie ne doit pas être selon nous le seul critère d'une gouvernementalité assumée. Elle reste en revanche à favoriser car rationnellement souhaitable par chacun pour chacun. Notre définition de l'autonomie comme *la capacité d'initier un cours d'histoire ambitieux et d'en sentir la cohérence avec une vérité sous-jacente*, où le terme ambitieux renvoie à la possibilité du nouveau, voire du radicalement nouveau, assume également sa dimension morale :

¹ Néanmoins, le chemin sera toujours tentant de confondre le nouveau dans sa radicalité et l'altérité radicale. Pourquoi ne saurions-nous pas accueillir le nouveau lorsqu'il prend la forme de cette dernière ? Nous avons vu au *Chapitre 14* que la question alors serait autre que celle de la possibilité de faire société.

il s'agit de rendre beau, libre, puissant. Il s'agit également d'apprendre ensemble et d'aider chacun à voir juste, ce qui se lit comme justesse, sensibilité et fidélité.

La puissance – l'*empowerment* – doit être offerte à chacun. Ce qui veut dire qu'il est rationnel d'aider chacun à déployer ses capacités au sens d'ouvrir au plus large ses *plausibles*. Certes, l'idée de rendre puissants les autres ferait frémir n'importe quel lecteur convaincu de Hobbes. Nous refusons néanmoins de qualifier notre vision d'angélisme. La constitution en communauté avons-nous vu va structurer nos rapports sans que l'Etat n'apparaisse d'abord comme notre dépositaire de la violence.

Avec l'idée d'ergodicité, la fraternité est vue comme la certitude *de fait* d'un partage et d'une compréhension mutuelle permettant justement d'éviter le langage et la spécularité. La communauté d'origine est communauté de destin et cette évidence, au détour d'un geste, d'un mot, d'un effort ou d'une joie partagés, peut nous envahir soudain, ravivant ce que nous fûmes, et ouvrir une béance dans le temps qui passe.

La vulnérabilité doit être l'un des soucis d'une gouvernementalité de l'ensemble de la communauté. Elle n'est en revanche pas la seule préoccupation et n'est pas ainsi la projection viabiliste des idées de Varela appliquées au niveau social. D'ailleurs, la vulnérabilité n'est pas à considérer seulement au niveau systémique. Elle se décline en effet au niveau de chaque individu, et c'est là où la gouvernementalité peut retrouver un premier rôle qui dépasse la vision néolibérale qu'en a Foucault.

La vulnérabilité doit rester le souci d'une gouvernementalité qui assume la fraternité et l'égalité comme hypothèse incontournable d'un bien commun que doivent être les institutions, à commencer par le langage, clef pour apprendre ensemble. L'idée de République n'est alors pas antinomique d'une telle écologie politique, mais le bien commun n'y est plus transcendant.

Dans cette perspective républicaine, il n'est pas nécessaire toutefois d'aller dans le sens trop restrictif des néo-républicains et de la liberté comme non-domination. L'on peut suivre en particulier Garrau et Le Goff et considérer avec elles le *care* dans sa pleine dimension, qui implique notamment de sentir une responsabilité vis-à-vis des *besoins* des autres. Il s'agit d'accepter que l'empathie, la sensibilité, relèvent de la raison et que le souci des autres nous habite et nous constitue. Il ne s'agit pas de faire du *care* une institution idéologique mais de reconnaître humblement qui nous sommes. Ce que peut faire l'institution républicaine est de faciliter l'ouverture des lisières, pour que les plus lointains puissent devenir proches.

Ce qui s'ouvre à présent

Nous disposons donc d'une représentation positive de notre société et de critères normatifs pour mettre en place une gouvernementalité qui ne soit pas celle que combattent Foucault ou Föessel entre autres : le néolibéralisme. Certes, sans prudence spécifique, notre cadre pourrait suggérer une vision de la société gouvernée par une logique structuraliste et totalitaire. Et la dynamique actuelle de notre société réclame sans nul doute d'être infléchie, et il ne sera sans doute pas simple de le faire. Mais le fait d'avoir les idées claires sur ce qui nous constitue et sur notre ambition doit le permettre.

Ce travail s'achève néanmoins avant d'en avoir décliné des applications concrètes, notamment en matière d'institutions, de politique économique et de politique sociale. Nous aurons simplement indiqué comment selon nous devaient être repris à nouveaux frais les questions de choix publics, de taux d'actualisation et de compréhension du risque. Nous espérons avoir suffisamment avancé pour que d'autres aient l'envie de poursuivre.

Nous espérons beaucoup de la déclinaison directe de notre approche, mais nous pensons que de nombreux travaux théoriques permettront encore de préciser certains aspects d'une telle écologie politique, en les adossant aux expérimentations de psychologie philosophique et aux simulations des modèles multi-agents.

Angles morts

A multiplier les liens, l'ambition de notre travail s'est exposée à présenter de nombreux angles morts. Ce ne sont pas les pistes qu'il conviendrait, ensuite, de suivre. Il s'agit plutôt des thèmes que nous aurions aimé approfondir mais qui aurait encore repoussé plus loin l'idée d'achèvement et d'unité de ce travail. Il y a aussi les thèmes que nous n'avons même pas entr'aperçus, tant nous sommes trop focalisé sur d'autres, tant nous sommes trop dépendant de notre propre histoire.

Nous avons noté deux thèmes en particulier.

Le vrai

Nous avons avancé l'idée de plausible et souligné la difficulté que posait le vrai dans notre cadre. Nous restons néanmoins certain que le vrai y conserve un sens. Il ne s'agit pas de revenir sur l'idée d'un monde réel qui ressemblerait à notre monde phénoménal. Il s'agit de concevoir que nous guide une norme au-delà du plausible, celle à laquelle nous faisons appel lorsque nous parlons de *la raison*. Il serait facile de remarquer que le concept même de plausible implique cette norme du vrai. Mais ce n'est pas suffisant car le plausible n'est pertinent qu'aux yeux ou aux oreilles de quelqu'un. L'universalité du vrai néanmoins pourrait être le fait de tomber tous d'accord face à une proposition vraie, quelle que soit la valeur de vérité des prémisses... Faut-il le travailler dans sa dimension logique – la raison ne serait pensable qu'au travers de sa capacité à séparer le vrai du faux, en dehors de l'expérience ? Faut-il le travailler dans sa dimension monothéiste¹ ? Nous l'ignorons, et le vrai reste ainsi dans l'ombre de notre travail.

L'inconscient

La description que nous avons proposée de l'entendement laisse entendre que nous aurions accès à tout ce qui nous constitue. Bien sûr, des processus mentaux nous échappent forcément, des histoires également. L'impossibilité d'une époque totale fait que jamais nous ne pourrions projeter sur ce que nous avons appelé par commodité notre ensemble d'informations, et donc jamais isoler le nouveau véritablement.

Ces questions on le sait étaient déjà celles qui furent posées à la phénoménologie, nous y avons fait allusion dans le texte. La question que nous nous posons nous est de savoir jusqu'où cette part de ce qui nous constitue peut modifier les résultats auxquels nous aboutissons. Marginalement pensons-nous, mais nous ne pourrions vraiment en être convaincu qu'en travaillant cette question en profondeur.

¹ Le vrai dans son opposition avec le faux a en effet à voir avec l'un et le multiple tel qu'ils s'opposent dans le conflit entre monothéisme et polythéisme : « Jan Assmann (de Heidelberg), dans *Le prix du monothéisme* (traduit en 2007) prolonge les travaux d'Erik Hornung (de Bâle) sur Les dieux égyptiens, l'un et le multiple (traduit en 1987), avec l'idée que l'opposition qui émerge est moins celle de l'un et du multiple que celle du vrai et du faux : les dieux à abattre ne sont pas les dieux des ennemis, ce sont des « faux » dieux, au nom du vrai Dieu. C'est là un des axes générateurs de la violence monothéiste. » (Olivier ABEL : « Violences du monothéisme, et monothéismes de la violence », *mimeo*, dorénavant [VMMV]). L'on retrouve ici l'un des thèmes de Nietzsche dans le troisième livre du gai savoir (NIETZSCHE [LGS], pp. 240-242).

Le pari de l'honneur

La raison

Nous avons eu recours tout au long de notre travail à l'idée de raison, tout en prétendant que notre monde pouvait n'être constitué que d'histoires. Il nous faut nous interroger sur la transcendance que nous réintroduisons peut-être ainsi, par un trop grand culte à la raison, rescapée des Lumières. Pourtant, nous tenons à cette idée de la raison qui nous évite une dérive improductive. Car ce travail, même si sa partie appliquée reste à réaliser, a l'action comme finalité. Et l'action et la connaissance sont, nous l'avons vu en particulier avec Dewey, indissociables.

L'idée de raison s'applique dans la rigueur constitutive de l'analyse que nous conduisons et que nous supposons conduite par tous. L'enjeu est la transcendance que cela implique : la dimension normative qui subsiste dans notre discours, nécessité ou conviction, et le rôle donné à la raison. « C'est parce que nous acceptons certaines normes idéales pour nos énoncés que ces énoncés ont des conditions de vérité » transcendantales » par rapport à notre vérification. »¹

De fait, la raison est souvent critiquée comme une véritable religion du siècle des Lumières, aux conséquences finalement obscurantistes comme toute religion. Cette critique peut être celle d'Heidegger reliant raison et technique, ou post-moderne, sous prétexte d'une sclérose qu'engendrerait l'excès de rationalité. L'on aura compris que nous refusons d'être classé dans un camp face aux autres.

La raison en philosophie est à la fois logos et ratio, langage et calcul, pour caricaturer. Elle est censée apporter une connaissance orthogonale à celle de l'expérience empirique. Nous ne pensons pas possible de séparer les deux, mais nous pensons avoir montré en quoi l'inférence inductive relevait de la raison. Si la raison est source d'idées, elles sont chaque fois pour nous le fruit à un moment ou à un autre d'une abduction qui les a fait émerger.

En ce sens, nous n'accordons pas de statut transcendantal à un monde supra sensible des idées. Il est, lui aussi, le fruit de notre apprentissage. En revanche, il semble bien que nous accordions à la raison un statut spécifique qui justifie d'en tirer des lois morales. Ne retrouvons-nous pas là le principe même d'une transcendance ? L'honneur de penser réclame sans doute de concéder une telle transcendance à la raison. Bien sûr, avec le sourire de celui qui sait que c'est la meilleure façon pour que jamais ne fléchisse l'exigence de notre recherche, et en particulier l'analyse critique de la raison elle-même, comme un ultime point fixe d'une régression infinie.

Une posture amoureuse et amusée

N'est-ce pas la posture qui est la nôtre finalement dans ce travail ? Sans doute parce que la posture amoureuse est celle qui se raconte des histoires, que ces histoires sont belles, tendres et passionnées, et que justement pour cela, il nous faut garder ce sourire (ou cet éclat de rire, si le sourire nous garde trop en lisière de la passion), celui qu'Abel recommande à propos du différend. La posture amusée déboute toute arrogance, à commencer par la nôtre. Mais ce n'est vrai selon nous que si notre sensibilité nous *engage* dans ces histoires belles, tendres et passionnées, autant que le sourire nous en tient à distance.

Il n'y a là aucun moralisme ni religiosité. Il y a un prix à payer semble-t-il pour pouvoir donner, rendre, faire en sorte que les uns n'étripent pas les autres dans des différends inévitables. Le prix à

¹ Pascal ENGEL (1989) : *La norme du vrai – philosophie de la logique*, Gallimard, nrf essais, dorénavant [LNDV], p. 418.

payer est d'accepter de jouer le jeu des histoires, d'y prendre un rôle, et de le jouer aussi amoureusement que possible, c'est-à-dire en s'exposant à la blessure, à la souffrance. Mais de toucher du doigt le sublime de l'autre. Pour survivre alors il faut savoir mêler son rire à ses larmes...

C'est en ce sens que nous restons à distance de la « petite éthique » que propose Ricoeur, ou, pour le moins, de la lecture qu'il en fait lui-même : la posture est radicalement différente et ne vise en aucune manière une vie apaisée par la juste mesure entre chacun et le bien être que je pourrais en tirer. Non, il y a de la chevalerie, de la flibuste plutôt, car la chevalerie reste teintée d'élitisme, dans la posture que nous semblent suggérer nos travaux.

Le rocher de Sisyphée n'aurait alors rien d'absurde. Il nous faut le reprendre chaque jour, parce que chaque jour partagé avec les autres en s'astreignant à la bonne posture transforme le monde.

L'honneur

L'honneur serait d'une certaine façon la reconnaissance au plus intime de soi du pacte qui nous lie aux autres, sans qu'il ne soit besoin de signer un quelconque contrat. L'honneur concerne ce qui a de l'importance au sein d'une société au plan éthique. Il est un choix individuel. Nous avons suggéré qu'être une femme ou un homme d'honneur serait finalement la définition de l'idéaltype du citoyen.

Il est alors possible de conclure.

Justesse, sensibilité, fidélité, ces trois injonctions relèveraient de la raison. De même s'agirait-il de rendre beau, libre, puissant et d'apprendre ensemble... D'une certaine façon j'aurais passé ma vie à essayer de fonder en raison ce qui m'anime. Il y a, de même, dans l'idée que de telles maximes relèvent de l'impératif catégorique, quelque chose qui satisfait ma propre sensibilité et pourrait n'être au final qu'une histoire que je me raconte. Finalement, j'aurais trouvé une idée de leurre. Qu'importe en fait si là est ma conviction et non une maxime universalisable ? Un code d'honneur, qui m'aide à me redresser chaque fois ? Qu'il rencontre ma propre intelligence du monde est un début. Il lui restera à résister à l'analyse critique des autres.

Bibliographie

ABDALIAN, Andrew (2006): *Why's That Funny?? An extension to the Semantic Script Theory of Humor*. Swarthmore College. Dept. of Linguistics, Thesis (B.A.) (2006). [WTF]

ABEL, Olivier (1986) : « Remarques sur « éthique de conviction » et « éthique de responsabilité » chez Max Weber et chez Michel Rocard », *Autres Temps. Les cahiers du christianisme social*. N°10, 1986, pp. 60-62. [ECER]

ABEL, Olivier (1988) : « La tendresse d'être », *Réforme* n°2261 des 13-20 Août 1988. [LTDE]

ABEL, Olivier (1993) : « Ce que le pardon vient faire dans l'histoire ». *Esprit* 1993.7, pp. 60-72. [PVDH]

ABEL, Olivier (1995) : « Habiter la cité ». *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*. N°46, 1995, pp. 31-42. [HLC]

ABEL, Olivier (1996) : *Paul Ricœur – la promesse et la règle*, Editions Michalon, *Collection Le bien commun*, Paris, 1996. [LPLR]

ABEL, Olivier (1996) : « La problématisation du monde et la mimésis de Paul Ricœur », in Corinne Hoogaert (Ed.) *Argumentation et questionnement*, Presses Universitaires de France, L'Interrogation philosophique, 1996, pp. 79-98. [PM&M]

ABEL, Olivier (2000) : « Sur quoi peut-on fonder une espérance en politique ? » *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*. N°68, 2000, pp. 7-9. [FEED]

ABEL, Olivier (2001) : *Petite éthique de l'anonymat, L'Anonyme*, Paris, L'Harmattan, 2001. [PESA]

ABEL, Olivier, Pierre MANENT et Paul VALADIER (2001) : « Les démocraties libérales : des lieux difficiles pour les religions ? Table ronde avec Olivier Abel, Pierre Manent et Paul Valadier », *Revue Projet* 2001/3 (n° 267), pp. 102-109. [LDPR]

ABEL, Olivier (2002) : *De l'amour des ennemis et autres méditations sur la guerre et la politique*, Albin Michel, 2002. [DADE].

ABEL, Olivier (2004) : « Austin et la question éthique de la crédibilité », *Revue de métaphysique et de morale* 2004/2 (n° 42), pp. 151-173. [AQEC]

ABEL, Olivier (2005) : « Le clos et l'ouvert. Ricœur et le néokantisme de l'« école de Paris » », *Études théologiques et religieuses* 2005/4 (Tome 80), pp. 469-482. [R&NK]

ABEL, Olivier (2006) : « Les temps de Dieu ». *Critique* 1 (2006) pp. 129-141. [LTDD]

ABEL, Olivier (2007) : « Se montrer, s'effacer. Réflexions sur une société non-humiliante », in A.-M. DILLENS et B. VAN MEENEN (Eds.) *La dignité aujourd'hui, perspectives philosophiques et théologiques*, Editions des Facultés Universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 2007. [SMSE]

ABEL, Olivier (2008) : « La philosophie du proche », *Cités* 2008/1 (n° 33), pp. 109-118. [LPDP]

ABEL, Olivier (2008) : « Laïcité, identité, urbanité », *Transversalités* 2008/4 (N° 108), pp. 39-54. [LIU]

ABEL, Olivier (2008) : « Ethique minimale ou éthique plurielle », *Revue de théologie et de philosophie*, 140, 2008, pp. 161-170. [EMEP].

- ABEL, Olivier (2009) : « Une responsabilité vulnérable », in T. JEAN, *Faut-il juger et punir les malades mentaux criminels ?*, ERES « Les dossiers du JFP », 2009, p. 75-88. [URV]
- ABEL, Olivier (2009) : « Essai sur la prise. Anthropologie de la flibuste et théologie radicale protestante », *Esprit* 2009/7 (Juillet), p. 111-123. [ESLP]
- ABEL, Olivier (2009) : « L'océan, le puritain, le pirate », *Esprit* 2009/7 (Juillet), pp. 104-110. [OPP]
- ABEL, Olivier (2009) : « La liberté de se montrer et de se retirer. Réflexions sur la liberté dans un monde technicisé », *Études théologiques et religieuses*, 2009/2 (Tome 84), pp. 205-217. [SMSR]
- ABEL, Olivier (2010) : « Pour une éthique de la prédation », *Vacarme* 2010/1 (N° 50), p. 28-29. [PUPE]
- ABEL, Olivier et Eunhwa LEE (2010) : *Le oui de Paul Ricœur*, Les petits Platon, Paris, 2010. [OUI]
- ABEL, Olivier (2015) : « Regains d'herméneutique », *Critique* 2015/6 (n° 817-818), pp. 531-544. [RDH]
- ABEL, Olivier (2016) : « Arrêtons l'humiliation ! », *Revue Projet* 2016/5 (N° 354), pp. 77-82. [ALH]
- ABEL, Olivier et al. (2016) : « Un monde sans colère ? Enquête auprès de Olivier Abel, Dorian Astor, Hamit Bozarslan, Antoine Garapon, Camille Riquier, Jean Vioulac et Carole Widmaier », *Esprit* 2016/3 (Mars - Avril), pp. 178-200. [UMSC]
- ABEL, Olivier (2017) : *Pierre Bayle. Les paradoxes politiques*, Michalon, Le Bien Commun, 2017. [PBPP]
- ABEL, Olivier : « Approche philosophique de la notion du temps », *mimeo*. [APNT]
- ABEL, Olivier : « L'Anachronique », *mimeo*. [ANAC]
- ABEL, Olivier : « Violences du monothéisme, et monothéismes de la violence », *mimeo*. [VMMV]
- ALCHOURRÓN, Carlos E., Peter GÄRDENFORS and David MAKINSON (1985): "On the logic of theory change: partial meet functions for contraction and revision", *Journal of Symbolic Logic* 50, pp. 510–530. [LOTG]
- ALEX, Robert (2002): *The Argument from Injustice, a Reply to Legal Positivism*, Oxford, 2010. [TAFI]
- ALYN, Marc (2017) : *Le centre de gravité*. L'atelier du Grand Tétrast, 2017. [LCDG]
- AMALRIC, Jean-Luc (2006) : *Ricœur, Derrida, L'enjeu de la métaphore*, PUF, collection Philosophies, Paris, 2006. [RDEM]
- AMBROISE, Bruno et Sandra LAUGIER (2011) : « Introduction générale », in B. AMBROISE et S. LAUGIER (Eds.) *Philosophie du langage 2 – sens, usage et contexte*, Librairie Philosophique J. Vrin, 2011. [PL2]
- AMBROSINI, Ettore, Olle BLOMBERG, Alisa MANDRIGIN and Marcello COSTANTINI (2014): « Social exclusion modulates pre-reflective interpersonal body representation ». *Psychological research*, 78(1), pp. 28-36. [SEBR]
- ANTENAT, Nicolas (2003) : « Respect et vulnérabilité chez Levinas », *Le portique, Revue de philosophie et de sciences humaines* 11, 2003. [RVL]
- APPIAH, Kwame Anthony (2012) : *Le code d'honneur. Comment adviennent les révolutions morales*. Gallimard, Paris, 2012. [LCDH]
- APEL, Karl-Otto (1988) : *Discussion et responsabilité 1. L'éthique après Kant*, Cerf, Passage, 1996. [D&R1]
- ARENDT, Hannah (1958) : *La condition de l'homme moderne*, Pocket, collection Agora, Calmann-Levy, 2004. [LCHM]

- ARENDT, Hannah (1954-1968) : *La crise de la culture*, Folio, collection Essais, 2016. [LCDC]
- ARISTOTE : *Ethique à Nicomaque*, GF Flammarion, Traduction, présentation, notes et bibliographie par Richard Bodéüs, 2004. [EàN]
- ARROW, Kenneth J. (1951): *Social Choice and Individual Values*, 2nd Edition, Wiley, 1963, New York. [SCIV]
- ARROW, Kenneth J., et Gérard DEBREU (1954): "Existence of an equilibrium for a competitive economy", *Econometrica*, vol. 22, no 3, 1954, p. 265–290. [EECE]
- ARSENIJEVIC, Boban, Berit GEHRKE and Rafael MARÍN (2013): "The (De)composition of Event Predicates", in B. ARSENIJEVIC, B. GEHRKE, R. MARÍN (Eds.) *Studies in the Composition and Decomposition of Event Predicates*, Studies in Linguistic and Philosophy 93, Springer, 2013. [DEP]
- ARMSTRONG, David M. (1983): *What is a Law of Nature?*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983. [WILN]
- ASHER, Nicholas (1997): "The Logical Foundations of Discourse Interpretation", in *Logic Colloquium '96: Proceedings of the Colloquium held in San Sebastián, Spain, July 9-15, 1996*, 1-44, Springer-Verlag. [LFDI]
- ASHER, Nicholas and Alex LASCARIDES (2003): *Logics of Conversation*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003. [LOC]
- ASKENAZY, Philippe (2007) : « Vers une théorie du partage de la valeur ajoutée », *Insee Méthodes*, no 118, 2007, pp. 163-170. [TPVA]
- ATELIER INTERDISCIPLINAIRE (Collectif) : « La liberté après le libéralisme », *Labyrinthe*, 29, 2008, pp. 9-13. [LLAL]
- ATTARDO, Salvatore (2006): "Cognitive linguistics and humor". *Humor* 19 (2006), pp. 341-362. [CLH]
- AUDARD, Catherine (1997) : « Éthique publique et démocratie », *Archives de philosophie du droit* 41 (1997), pp. 65-81. [EPED]
- AUGUSTIN D'HIPPONE (Saint AUGUSTIN) (426) : *La Cité de Dieu*, traduction nouvelle, Charpentier Editeur, Paris, 1843. [LCDD]
- AUMANN, Robert J. (1976): "Agreeing to Disagree", *The Annals of Statistics*, Vol. 4, No. 6, Nov. 1976, pp. 1236-1239. [ATD]
- AUMANN, Robert J. (1999): "Interactive epistemology I: knowledge". *International Journal of Game Theory* 28.3 (1999), pp. 263-300. [IE1K]
- AUMANN, Robert J. (1999): "Interactive epistemology II: probability". *International Journal of Game Theory* 28.3 (1999), pp. 301-314. [IE2P]
- AUSTIN, John Langshaw (1962): *Quand dire c'est faire (How to Do Things with Words. The William James Lectures Delivered at Harvard University in 1955)*. Seuil, Point essais, 2002. [QDCF]
- D'AUTUME, Antoine (1982) : « L'introduction du temps dans la théorie de l'équilibre général ». *Cahiers d'économie politique/Papers in Political Economy* (1982), pp. 93-127. [ITEG]
- AXTELL, Robert, Joshua M. EPSTEIN and H. Peyton YOUNG (2000): "The emergence of Classes in a Multi-Agent Bargaining Model", *The Brookings Institution, Center on Social and Economic Dynamics*, WP N° 9 - Février 2000. [H. Peyton]
- AZARIADIS, Costas et Roger GUESNERIE (1986): "Sunspots and cycles", *Review of Economic Studies* Vol. 53, No. 5 (Oct., 1986), pp. 725-737. [SS&C]

- BACH, Emmon (1986): "The algebra of events", *Linguistics and Philosophy*, 9(1), pp. 5-16, 1986. [TAE]
- BACHOFEN, Blaise, Sion ELBAZ et Nicolas POIRIER (Eds.) (2010) : *Cornelius Castoriadis, Réinventer l'autonomie*, Editions du Sandre, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Paris, 2010. [RA]
- BALDUZZI, David (2014): "Falsifiable implies Learnable", *arXiv preprint arXiv.org*, 1408.6618. [FIL]
- BALIAN, Roger (1993) : « Le temps et sa flèche », in E. KLEIN et M. SPIRO (Eds.), *Le temps et sa flèche*, Paris, Flammarion, Champs Science, 1995, pp. 95-130. [LTSF]
- BALIBAR, Etienne (1989) : « La proposition de l'égaliberté », *Version développée (2006) de l'exposé présenté le 27 novembre 1989 au Petit Odéon, dans le cadre des "Conférences du Perroquet". Première publication dans la série des Conférences du Perroquet, n° 22, novembre 1989.* [LPE]
- BALIBAR, Etienne (1989-2009) : *La proposition de l'égaliberté : essais politiques 1989-2009*, Presses universitaires de France, 2015. [LPEL]
- BALIBAR, Etienne (1998) : « Introduction » et « glossaire », in J. LOCKE, *Identité et différence*. Seuil, Point essais, 1998, pp. 9-101 et pp. 183-262. [BI&D].
- BARBARAS, Renaud (2016) : *Le désir et le monde*, Hermann, 2016. [D&M]
- BARDON, Adrian (2005): "The philosophy of humor", in Maurice CHARNEY (Ed.), *Comedy: a geographic and historical guide 2* (2005), pp. 462-476. [TPOH]
- BARON, David P., and Roger B. MYERSON (1982): "Regulating a Monopolist with Unknown Costs", *Econometrica*, 50, 1982, pp. 911-930. [RMUC]
- BARONI, Raphaël (2006) : « Passion et narration », *Protée*, 34.2-3 (2006), pp. 163-175. [P&N]
- BARONI, Raphaël (2007) : *La tension narrative – suspense, curiosité, surprise*, Seuil, Poétique, 2007. [SCS]
- BARONI, Raphaël, Franco PASSALACQUA, and Federico PIANZOLA (2011) : « Intrigue artificielle, intrigue naturelle et schèmes cognitifs. Entretien avec Raphaël Baroni ». *Enthymema*, 4 (2011), pp. 51-64. [IAIN]
- BARTHES Roland (1966) : « Introduction à l'analyse structurale des récits ». *Communications, Recherches sémiologiques : l'analyse structurale du récit*, 8, 1966, pp. 1-27. [IASR]
- BARTON, Adrien, and Till GRÜNE-YANOFF (2015): "From libertarian paternalism to nudging—and beyond", *Review of Philosophy and psychology* 6.3 (2015), pp. 341-359. [LP2N]
- BARWISE, Jon and John PERRY (1980): *The situation underground*, Stanford University Press, 1980. [TSU]
- BARWISE, Jon (1981): "Scenes and Other Situations", *The Journal of Philosophy*, 78, pp. 369-397, 1981. [S&OS]
- BARWISE, Jon and John PERRY (1983): *Situations and Attitudes*, Cambridge, MA: The MIT Press. [SA83]
- BARWISE, Jon and John PERRY (1999): *Situations and Attitudes*, Stanford: CSLI Publications. [SA99]
- BATAILLE, Georges (1956) : « L'équivoque de la culture », *revue Comprendre*, n° 16, Société Européenne de culture, Venise 1956. [EDLC]
- BATESON, Gregory (1972) : *Vers une écologie de l'Esprit I*, Paris, Seuil, collection La couleur des idées, 1977. [VEE1]
- BATESON, Gregory (1972) : *Vers une écologie de l'Esprit II*, Paris, Seuil, collection La couleur des idées, 1977. [VEE2]

- BAUMGARTNER, Annik Nora (2008) : *Lexique et causalité : une analyse sémantique des noms et verbes d'événements causaux en français*, Thèse de doctorat, Université de Genève, 2008. [L&C]
- BAZZOLI, Laure et Véronique DUTRAIVE (2014) : « D'une « démocratie créatrice » à un « capitalisme raisonnable ». Lecture croisée de la philosophie de J. Dewey et de l'économie de J.R. Commons », *Revue économique*, 2014/2 (Vol. 65), pp. 357-372. [DCCR]
- BEGOUT, Bruce (2008) : « Commentaire de la Première méditation », in J-F. LAVIGNE (Ed.) *Les méditations cartésiennes de Husserl*, Vrin Editeur, 2008, pp. 23-51. [CPM]
- BEDARIDA, François (2001) : « Une invitation à penser l'histoire : Paul Ricœur: La mémoire, l'histoire et l'oubli ». *Revue historique*, 619, (3), pp. 731-739. [UIPH]
- BENASAYAG, Miguel et Angélique DEL REY (2007) : *Eloge du conflit*, Paris, la découverte, coll. « armillaire », 2007. [EDC]
- BENMAKHLOUF, Ali (2008) : « Préface », in B. LECLERCQ, *Introduction à la philosophie analytique*, Editions De Boeck Université, Bruxelles, 2008. [PIPA]
- BENNETT, Jonathan (1988): *Events and their Names*, Oxford, Oxford University Press, 1988. [E&TN]
- BENNETT, Jonathan (2002): "What Events Are", in R. M. GALE (Ed.) *The Blackwell Guide to Metaphysics*, John Wiley & Sons, 2002, pp. 43-65. [WEA]
- BENTHOUMAMI, Hourya et Christophe MIQUEU (Eds.) (2010) : *Conflits et démocratie. Quel nouvel espace public ?* L'Harmattan, 2010, Collection Pouvoirs comparés. [C&D]
- BERGSON, Henri (1889) : *Essai sur les données immédiates de la conscience*, PUF Quadrige, 2003. [EDIC]
- BERGSON, Henri (1900) : *Le Rire. Essai sur la signification du comique*, Edition électronique (à partir de l'édition de 1959 des PUF), UQAC, <http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.beh.rir>. [LR]
- BERGSON, Henri (1907) : *L'évolution créatrice*. Edition électronique (à partir de l'édition de 1959 des PUF), UQAC, <http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.beh.evo>. [LEC]
- BERGSON, Henri (1919) : *L'énergie spirituelle*, PUF Quadrige 2006. [LES]
- BERGSON, Henri (1922) : *Durée et simultanéité*, PUF, Quadrige, 2007. [D&S]
- BERGSON, Henri (1938) : *La pensée et le mouvant*, GF Flammarion, Paris, 2014. [LP&M]
- BERGSON, Henri (1939) : *Matière et mémoire*, PUF Quadrige, 2004. [M&M]
- BERLYNE Daniel E. (1971): *Aesthetics and psychobiology*, New York: Appleton-Century-Crofts, 1971. [A&PB]
- BERTOCCHI, Alessandra et Mirka MARALDI : « La scalarité: application à certains phénomènes de la langue latine », *mimeo*. [SLL]
- BESSONE, Magali (2006) : « Le « peuple noir » comme « test concret des principes de la grande république » : W. E. B. Du Bois et la réélaboration de l'idéal américain de sympathie », *Raisons politiques*, vol. no24, no. 4, 2006, pp. 33-53. [LPN]
- BESSONE, Magali (2011) : *La justice*, Flammarion, GF Corpus, Paris, 2011. [LJ]
- BESSONE, Magali (2013): "Beyond liberal multicultural toleration: A critical approach to groups' essentialism", *European Journal of Political Theory* 12.3 (2013), pp. 271-287. [BLMT]
- BESSONE, Magali (2013) : « Précis de Sans distinction de race? Une analyse critique du concept de race et de ses effets pratiques », *Philosophiques* 40.2 (2013), pp. 457-460. [SDDR]

- BESSONE, Magali (2015) : « Le vocabulaire de l'hospitalité est-il républicain ? », *Éthique publique. Revue internationale d'éthique sociétale et gouvernementale*, 17.1 (2015). [LVHR]
- BESSONE, Magali, Alexis CUKIER, Christian LAZZERI et Marie-Claire WILLEMS (Eds.) (2015) : « Identités et catégorisations sociales ». *Terrains/Théories*, (3), 2015. [I&CS]
- BEAUGRANDE, Robert, and Benjamin N. COLBY (1979): "Narrative models of action and interaction". *Cognitive Science* 3.1 (1979), pp. 43-66. [NMAI]
- BINMORE, Ken (2004): "Reciprocity and the social contract". *Politics, philosophy & economics*, 3.1 (2004), pp. 5-35. [R&SC]
- BITBOL, Michel (2006) : « Une science de la conscience équitable. L'actualité de la neurophénoménologie de Francisco Varela ». *Intellectica*, 43 (2006), pp. 135-157. [USCE]
- BITBOL, Michel and Claire PETITMENGIN (2016): "On the possibility and reality of introspection". *Mind and Matter*, 14(1), pp.51–75. [P&RI]
- BITBOL, Michel et Amy COHEN-VARELA (2017) : « Introduction », in F. VARELA, *Le cercle créateur*, Seuil, 2017, pp. 9-31. [ILCC]
- BLOMBERG, Olle (2011): "Socially extended intentions-in-action". *Review of Philosophy and Psychology*, 2(2), pp. 335-353. [SEIA]
- BLOMBERG, Olle (2016): "Shared intention and the doxastic single end condition". *Philosophical Studies*, 173.2 (2016), pp. 351-372. [SISC]
- BOCKELMAN, Patricia, Lauren REINERMAN-JONES, and Shaun GALLAGHER (2013): "Methodological lessons in neurophenomenology: review of a baseline study and recommendations for research approaches", *Frontiers in human neuroscience*, 7 (2013), 608. [MLNP]
- BODEÛS, Richard (2004) : « présentation », in ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, GF Flammarion, 2004. [PEàN]
- BOITEUX, Marcel, (1956) : « Sur la gestion des monopoles naturels astreints à l'équilibre budgétaire », *Econometrica*, 24, 1956, pp. 22-40. [MPEB]
- BOLTANSKI, Luc et Laurent THEVENOT (1991) : *La Justification, les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard, 1991. [EDLG]
- BONJOUR, Laurence (1986): "A Reconsideration of the Problem of Induction", *Philosophical Topics*, Vol. 14, No. 1, pp. 93-124. [RPI]
- BORISENKOVA, Anna (2010): "Narrative Refiguration of Social Events: Paul Ricœur's Contribution to Rethinking the Social", *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies*, Vol 1, No 1 (2010), pp. 87-98. [NRSE]
- BOTTINEAU, Didier (2017) : « Du languaging au sens linguistique », *Intellectica*, 68 (2017), pp. 19-67. [DLSL]
- BOURETZ, Pierre (1995) : « Préface », in R. DWORKIN, *Prendre les droits au sérieux*, PUF, Léviathan, 1995. [PPDS]
- BOURGOIN-CASTONGUAY, Simon (2014) : *Entre Histoire et Vérité: Paul Ricœur et Michel Foucault. Généalogie du sujet, herméneutique du soi et anthropologie*. 2014. Thèse de doctorat. Université Paris-Est. [EH&V]
- BOUVIER, Alban (2004) : « Le problème de l'unification des théories en sociologie. Un exemple : choix rationnel et logiques de l'honneur », *Cahier d'épistémologie*, n°2004-08. GREC, Université du Québec, Montréal. [CRLH]

- BOYD, Robert, Peter J. RICHERSON, and Joseph HENRICH (2011): "The cultural niche: Why social learning is essential for human adaptation", *Proceedings of the National Academy of Sciences* 108. Supplement 2 (2011), pp. 10918-10925. [TCN]
- BOYD, Robert, Peter J. RICHERSON, and Joseph HENRICH (2011): "Rapid cultural adaptation can facilitate the evolution of large-scale cooperation", *Behavioral ecology and sociobiology*, 65.3 (2011), pp. 431-444. [RCAE]
- BRANDMEYER, Tracy, and Arnaud DELORME (2013): "Meditation and neurofeedback", *Frontiers in psychology*, 4 (2013) 688. [M&NF]
- BRANDMEYER, Tracy (2017) : *Etude du rôle des oscillations dans les états attentionnels endogènes et exogènes: les nouvelles méthodes en neurophénoménologie*, Thèse Neurosciences, Université Toulouse III-Paul Sabatier, 2017. [NMNP]
- BRAS, Myriam (2008) : *Entre Relations Temporelles et Relations de Discours*, Mémoire d'habilitation, Spécialité : linguistique, Université de Toulouse, 2008. [RTRD]
- BRATMAN, Michael (1984): "Two faces of intention", *The Philosophical Review*, 93.3 (1984), pp. 375-405. [2FOI]
- BRATMAN, Michael (1990): "What is intention?", in P. R. COHEN, J. L. MORGAN and M. E. POLLACK (Eds.): *Intentions in communication* (1990), MIT Press, pp. 15-31. [WII]
- BRATMAN, Michael (1992): "Shared Cooperative Activity". *Philosophical Review*, 101 (2), pp. 327–341. [SCA]
- BRATMAN, Michael (1993): "Shared Intention", *Ethics*, 104 (1), pp. 97–113. [SHIN]
- BRATMAN, Michael (2014): *Shared Agency: A Planning Theory of Acting Together*, Oxford: Oxford University Press, 2014. [PTAT]
- BREWER, William F., and Edward H. LICHTENSTEIN (1982): "Stories are to entertain: A structural-affect theory of stories", *Journal of pragmatics*, 6.5-6 (1982), pp. 473-486. [SA2E]
- BRONCKART, Jean-Paul (2001) : « S'entendre pour agir et agir pour s'entendre », in J.M. BAUDOUIN et J. FRIEDRICH (Eds.), *Théories de l'action et éducation*, Bruxelles, De Boeck, 2001, pp. 133-154. [EAAE]
- BROWNELL, Celia A. (2011): "Early developments in joint action", *Review of philosophy and psychology*, 2(2), pp. 193-211. [EDJA]
- BRUNEAU, Catherine et Jean-Paul NICOLAÏ (1991) : « Comportements, croyances et lois causales : l'exemple du marché à terme du brut », *Annales d'économie et de statistique*, n°22, 1991, pp. 129-152. [CCLC]
- BRUNEAU, Catherine et Jean-Paul NICOLAÏ (1992) : « Probabilistic Foundations of a Causal Analysis in a Stationary Vectorial Autoregressive Model », *Document de travail INSEE* (1992). [PFCA]
- BRUNEAU, Catherine et Jean-Paul NICOLAÏ (1994): « Prediction Improvement and Causality between two Series inside a Multivariate Stationary Autoregressive Framework », *Annales d'Economie et de Statistique*, n°36, 1994, pp. 1-22. [MCA]
- BRUNEAU, Catherine, and Jean-Paul NICOLAÏ (1995) : « Causalité persistante entre séries non-stationnaires: application à l'étude comparée des politiques monétaires des pays du G5 », *Annales d'Economie et de Statistique*, n°40, 1995, pp. 177-206. [CPNS]
- BRUNEAU, Catherine (1996) : *Analyse économétrique de la causalité statistique*, Thèse – Science économique – Paris Dauphine – 1996. [AECS]

- BRUNEAU, Catherine, Christophe DUVAL-KIEFFER et Jean-Paul NICOLAÏ (1999) : « Changements structurels de la prime de risque et évaluation des marchés d'actions ». *Économie & prévision*. Numéro 140-141, 1999-4-5. Economie des marchés financiers. pp. 63-76. [CSPR]
- BRUNEAU, Catherine, Christophe DUVAL-KIEFFER and Jean-Paul Nicolaï (2000): "Managing Funds in the US Market: How to Distinguish between Transitory Distorsions and Structural Changes in the Stock Prices", *European Journal of Finance*, 6, 146-162, (2000). [TDSC]
- BRUNEAU, Catherine, Christel GILLES et Jean-Paul NICOLAÏ (2016) : « Liens entre chômage de longue durée et croissance tendancielle », *Document de travail France Stratégie*, N°2016-07, octobre. [CLD]
- BRUNER, Jerome S. (1987): "Life as narrative", *Social research*, Vol. 54, No. 1, Reflections on the Self (Spring 1987), pp. 11-32. [LAN]
- BRUNER, Jerome S. (1991): "The Narrative Construction of Reality", *Critical Inquiry*, Vol 18, No 1, Autumn 1991, pp. 1-21. [TNCR]
- BRUNER, Jerome S. (1995): « Y a-t-il une fin aux révolutions cognitives ? » *Revue française de pédagogie*, Volume 111, 1995, pp. 73-84. [FRC]
- BRUNER, Jerome S. (2010): "Narrative, Culture, and Mind", in D. SCHIFFRIN, A. De FINA, and A. NYLUND (Eds.), *Telling Stories: Language, Narrative, and Social Life*, Georgetown University Press, 2010. [NCMS]
- BUCHANAN, David W., and David M. SOBEL (2011): "Mechanism-Based Causal Reasoning in Young Children", *Child development*, 82.6 (2011), pp. 2053-2066. [MBCR]
- BUCHENAU, Stéphanie (2005) : « Alexander Gottlieb Baumgarten », in J.F. GOUBET et G. RAULET (Eds.) *Aux sources de l'esthétique – les débuts de l'esthétique philosophique en Allemagne*, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2005, pp. 101-114. [ASEB]
- BURDY, Jean-Paul (1993) : « Commentaire sur Giovanna Procacci, Gouverner la misère. La question sociale en France », *Romantisme*, 1993, n°80, L'édition populaire. pp. 123-125. [CGP]
- BURGE, Tyler (1993): "Content Preservation", *The Philosophical Review*, Vol. 102, No. 4. (Oct., 1993), pp. 457-488. [CPPA]
- BUTTERFILL, Stephen (2012): "Joint action and development", *The Philosophical Quarterly*, 62.246 (2012), pp. 23-47. [JA&D]
- CAMPBELL, Scott and James FRANKLIN (2004): "Randomness and the Justification of Induction", *Synthese*, 138.1, pp. 79-99. [RJI]
- CAMUS, Albert (1950) : *Les Justes*, Edition Gallimard, Collection *Folio*, Paris, 2005. [LIUS]
- CAMUS, Albert (1951) : *L'homme révolté*, Edition Gallimard, Paris, 1957. [LHRE]
- CARNAP, Rudolph (1928) : *La construction logique du monde*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2002. [LCLM]
- CARPENTER, Malinda (2009): "Just how joint is joint action in infancy?", *Topics in Cognitive Science*, 1(2), pp. 380-392. [JAII]
- CARSTON, Robyn (1999) : « Revue du livre de Herbert H. Clark Using Language (Cambridge university press, 1996) », *Journal of Linguistics*, n°35.1, 1999, pp.167-171. [RUL]
- CASTORIADIS, Cornelius (1945-1967): *Histoire et création*, Seuil, collection La couleur des idées, Nicolas Poirier Ed., Paris, 2009. [H&C]
- CASTORIADIS, Cornelius (1975) : *L'institution imaginaire de la société*, Seuil, Points Essais, 1999. [LIIS]

- CASTORIADIS, Cornelius, et Paul RICŒUR (1985): *Dialogue sur l'histoire et l'imaginaire social*, Editions de l'EHESS, collection Audiographie, 2016. [CCPR]
- CASTORIADIS, Cornelius, et le MAUSS (1994): *Démocratie et relativisme – débat avec le MAUSS*, Editions Mille et une nuits – Fayard, 2010. [D&R]
- CATHCART, Thomas, and Daniel KLEIN (2008): *Plato and a Platypus Walk Into a Bar...: Understanding Philosophy Through Jokes*, Penguin, 2008. [PPWB]
- CHALIER, Catherine (2004) : *La Fraternité, un espoir en clair-obscur*, Editions Buchet-Chastel, Collection Au fait, 2004. [LFRA]
- CHAMBERS, Simone (1997): *Reasonable Democracy: Jurgen Habermas and the Politics of Discourse*, Cornell University Press, 1997. [RD]
- CHAMBERS, Simone (2003): "Deliberative democratic theory", *Annual Review of Political Science*, Vol. 6, pp. 307-326, 2003. [DDT]
- CHAMBERS, Simone (2011) : Rhétorique et espace public : « La démocratie délibérative a-t-elle abandonné la démocratie de masse à son sort ? », *Raisons politiques*, 2011/2 (n°42), pp. 15-45. [R&EP]
- CHANGEUX, Jean-Pierre (1983) : *L'homme neuronal*, Fayard, Paris, 1983. [LHN]
- CHANT, Sara Rachel, and Zachary ERNST (2007): "Group intentions as equilibria", *Philosophical Studies*, 133.1 (2007), pp. 95-109. [GIAE]
- CHANTEAU, Jean-Pierre (2003) : « La dimension socio-cognitive des institutions et de la rationalité: éléments pour une approche holindividualiste », *L'Année de la régulation*, n° 7 (2003-2004), Presses de Sciences Po (PFNSP), 2003, pp. 45-89. [UAHI]
- CHAPPE, Vincent-Arnaud (2014) : « Le droit au service de l'égalité ? Comparaison des sociologies du droit de la non-discrimination française et états-unienne », *Tracés, Revue de Sciences humaines*, 27 (2014). [DASE]
- CHAUVIRE, Christiane (1995) : *Peirce et la signification*, PUF, Philosophies d'aujourd'hui, 1995. [P&LS]
- CHAVEL, Solange (2011) : « L'imagination en morale dans la philosophie contemporaine de langue anglaise », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. tome 136, no. 4, 2011, pp. 543-562., dorénavant [IMPC].
- CHEMARTIN, Pierre, et Nicolas DULAC (2005) : « La femme et le type : le stéréotype comme vecteur narratif dans le cinéma des attractions », *Cinémas*, volume 16, no. 1, 2005, pp. 139–161. [LFLT]
- CHISHOLM, Roderick (1970): "Events and Propositions", *Noûs*, Vol. 4, No. 1 (Feb., 1970), pp. 15-24. [E&P]
- CHISHOLM, Roderick (1971): "States of affairs again", *Noûs*, Vol. 5, No. 2 (May, 1971), pp. 179-189. [SAA]
- CHOPIN, Thierry (2002) : *Benjamin constant, le libéralisme inquiet*, Michalon Edition, Collection Le bien commun, Paris, 2002. [BC]
- CLERC, Denis, et Dominique MEDA (2009) : « Emploi et travail chez André Gorz », in C. FOUREL (Ed.) *André Gorz, un penseur pour le XXIème siècle*, La découverte, 2012, pp. 101-124. [ETAG]
- COHEN, Dov, and Richard E. NISBETT (1994): "Self-protection and the culture of honor: Explaining southern violence", *Personality and Social Psychology Bulletin*, 20.5 (1994), pp. 551-567. [SPCH]

- COHEN, Gerald A. (1989): On the Currency of Egalitarian Justice, *Ethics*, Vol. 99, No. 4. (Jul., 1989), pp. 906-944. [OCEJ]
- COHEN-TANNOUJJI, Gilles (1993) : « Le temps des composants élémentaires », in E. KLEIN et M. SPIRO (Eds.) *Le temps et sa flèche*, Paris, Flammarion, Champs Science, 1995, pp. 95-130. [LTCE]
- COLLIOT-THELENE, Catherine (1989) : « L'interprétation des droits de l'homme: enjeux politiques et théoriques au prisme du débat français ». *Trivium, Revue franco-allemande de sciences humaines et sociales-Deutsch-französische Zeitschrift für Geistes-und Sozialwissenschaften*, 3 (2009). [IDDH]
- COLLIOT-THELENE, Catherine (2009) : « Pour une politique des droits subjectifs: la lutte pour les droits comme lutte politique », *L'Année sociologique*, 59.1 (2009), pp. 231-258. [PPDS]
- COLOMBETTI, Giovanna, and Steve TORRANCE (2009): "Emotion and ethics: An inter-(en)active approach", *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 8.4 (2009). [E&E]
- CONDORAVDI, Cleo, Dick CROUCH, Valeria DE PAIVA, Reinhard STOLLE and Daniel G. BOBROW (2003): "Entailment, intensionality and text understanding", in *Proceedings of the HLT-NAACL 2003 workshop on Text meaning* - Volume 9. Association for Computational Linguistics, 2003. pp. 38-45. [ECDI]
- CONSOLO, Agostino, Carlo A. FAVERO, and Alessia PACCAGNINI (2009): "On the statistical identification of DSGE models", *Journal of Econometrics*, 150.1 (2009), pp. 99-115. [SIDM].
- CORCUFF, Philippe (2015): *Enjeux libertaires pour le XXI^e siècle par un anarchiste néophyte*, Les éditions du Monde libertaire, 2015. [ELAN]
- CORRIVEAU, Kathleen H., Katelyn E. KURKUL, and Sudha ARUNACHALAM (2016): "Preschoolers' Preference for Syntactic Complexity Varies by Socioeconomic Status", *Child development*, 87.5 (2016), pp. 1529-1537. [VAVP]
- CORRIVEAU, Kathleen H., and Katelyn E. KURKUL (2014): "“Why does rain fall?”: Children prefer to learn from an informant who uses noncircular explanations", *Child development*, 85.5 (2014), pp. 1827-1835. [WDRF]
- CORTER, James E., and Mark A. GLUCK (1992): Explaining basic categories: "Feature predictability and information", *Psychological Bulletin*, Vol. 111, No. 2, pp. 291-303. [EBC]
- COTE, Jean-François (2015) : « Du pragmatisme de George Herbert Mead à la sociologie de Chicago: les prolongements d'une vision kaléidoscopique de la société », *SociologieS* (mis en ligne le 23 février 2015). [PGHM]
- COULSON, Seana (2001): *Semantic leaps: Frame-shifting and conceptual blending in meaning construction*, Cambridge University Press, 2001. [SLFS]
- COWLEY, Stephen J., and Matthew I. HARVEY (2016): "The illusion of common ground", *New Ideas in Psychology*, 42 (2016), pp. 56-63. [TICG]
- COX, Linda L. (2014): "The Convergence of Ricœur's and von Wright's Complex Models of History", *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies*, Vol 5, No 1 (2014), pp. 95-114. [R&VW]
- CRAWFORD, Vincent P., and Hans HALLER (1990): "Learning how to cooperate: Optimal play in repeated coordination games", *Econometrica*, (1990), pp. 571-595. [LHTC]
- CRAWFORD, Vincent P. (1995): "Theory and experiment on the analysis of strategic interaction", *Invited Symposium Lecture at the Econometric Society Seventh World Congress*, Tokyo, 1995, Cambridge University Press, 1997. [TESI]

CROFT, William (1998): "The structure of events and the structure of language", in M. TOMASELLO (Ed.), *The new psychology of language: cognitive and functional approaches to language structure*, 1, 67-92, 1998. [SESL]

CROFT, William (2009): "Aspectual and causal structure in event representations", in C. MUELLER-GATHERCOLE (Ed.), *Routes to language development: In honor of Melissa Bowerman*, Psychology Press, 139-166, 2009. [ACS]

CROFT, William (2014): "Force dynamics and directed change in event lexicalization and argument realization", in R. G. DE ALMEIDA and C. MANOUILIDOU (Eds.), *Cognitive science perspectives on verb representation and processing*, Springer 2014. [FDDC]

CUKIERMAN, Alex, and Allan H. MELTZER (1986): "A Theory of Ambiguity, Credibility, and Inflation under Discretion and Asymmetric Information", *Econometrica*, 54.5 (1986), pp. 1099-1128. [TAC]

CZARNIAWSKA, Barbara (2004): "The 'narrative turn' in social studies", in B. CZARNIAWSKA (Ed.), *Narratives*, Social Science Research, Introducing Qualitative Methods, Sage Publications, 2004, pp. 1-16. [NTSS]

DAGGER, Richard (2002): "Republican Citizenship", in E. F. ISIN and B. S. TURNER (Eds.), *Handbook of Citizenship Studies*, Thousand Oaks: Sage Publications, 2002, pp. 145-157. [RC]

DAGGER, Richard (2004): "Communitarianism and Republicanism", in G. F. GAUS & C. KUKATHAS (Eds.), *Handbook of Political Theory*, Thousand Oaks: Sage Publications, 2004, pp. 167-179. [C&R]

DALE, Rick, Deborah P. TOLLEFSEN and Christopher T. KELLO (2012): "An integrative pluralistic approach to phenomenal consciousness", in S. EDELMAN, T. FEKETE and N. ZACH (Eds.), *Being in Time: Dynamical Models of Phenomenal Experience*, John Benjamins Publishing Company, pp. 231-258. [IPPC]

DANG, Ai-Thu, et Hélène ZAJDELA (2009) : « Fondements normatifs des politiques d'activation : un éclairage à partir des théories de la justice », *Recherches économiques de Louvain*, 75.3 (2009), pp. 313-352. [FNPA]

DARMOUR, Thibaud (2011) : « Physique et Réalité : le Temps existe-t-il ? », intervention à la CDC, Paris, 14 septembre 2011. [P&R]

DASTUR, Françoise (2011) : *Heidegger et la pensée à venir*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2011. [HPV]

DASTUR, Françoise (1990) : *Heidegger et la question du temps*, PUF, Philosophies, 2005. [HQT]

DAVIDSON, Donald D. (1967): *Actions et événements*, Paris, PUF, 2008. [AE]

DAVIDSON, Donald D. (1989) : « Une théorie correspondantiste de la vérité », in B. AMBROISE et S. LAUGIER (Eds.), *Philosophie du Langage 1, Signification, vérité et réalité*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2009. [PL1]

DAVIDSON, Donald D. (1992) : « La mesure du mental », in P. ENGEL (Ed.), *Lire Davidson*, Editions de l'Eclat, pp. 31-49. [LMDM]

DAY, Timothy and Harold KINCAID (1994): "Putting Inference to the Best Explanation in its Place", *Synthese*, Vol. 98, No. 2, pp. 271-295. [PIBE]

DEBRAY, Régis (1989) : « Etes-vous démocrate ou républicain ? », *Le Nouvel Observateur*, 30 novembre 1989. [DoR]

DEBRAY, Régis (2009): *Le moment fraternité*, Gallimard, Collection Folio essais, paris, 2009. [LMF]

DEBREU, Gérard (1959): *Théorie de la valeur*, Dunod, 1959. [TV]

- DEELEN, Joris, Marian BEEKMAN, Miriam CAPRI, Claudio FRANCESCHI and P. Eline SLAGBOOM (2013): "Identifying the genomic determinants of aging and longevity in human population studies: Progress and challenges", *Bioessays*, 2013 Apr. 35(4), pp. 386-396. [GDAL]
- DE JAEGER, Christophe, et Patrick CHERIN (2011) : « Les théories du vieillissement », *Médecine & longévité*, 2011, vol. 3, no 4, pp. 155-174. [LTDV]
- DELAFIELD-BUTT, Jonathan, and Colwyn TREVARTHEN (2013): "Theories of the development of human communication", in P. J. SCHULZ and P. COBLEY (Eds.), *Theories and models of communication – Handbooks of Communication Science*, Mouton De Gruyter, Berlin, 2013, pp. 199-222. [TDHC]
- DELAFIELD-BUTT, Jonathan T., and Colwyn TREVARTHEN (2015): "The ontogenesis of narrative: from moving to meaning", *Frontiers in psychology*, 6 (2015). [FM2M]
- DELECROIX, Vincent (2018) : « Non ! De l'esprit de révolte », *Autrement*, Paris, 2018. [NON]
- DEMETRIOU, Dan (2014): "What should realists say about honor cultures?", *Ethical Theory and Moral Practice*, 17.5 (2014), pp. 893-911. [WRHC]
- DESCHENES, Marjolaine (2015) : « Diagnostiquer le discours sur le care comme symptôme d'une culture désenchantée », *Les ateliers de l'éthique/The Ethics Forum*, Vol. 10, No. 3. 2015. [DDSC]
- DESSALLES, Jean-Louis, Jean-Pierre MÜLLER, Denis PHAN (2007): "Emergence in multi-agent systems: conceptual and methodological issues", in D. PHAN and F. AMBLARD (Eds.), *Agent-based modelling and simulation in the social and human sciences*, Oxford: The Bardwell Press, 2007, pp. 327-355. [ECMI]
- DEVLIN, Keith (2006): "Situation theory and situation semantics", in D. M. GABBAY and J. WOODS (Eds.), *Handbook of the History of Logic volume 7*, Elsevier, 2006, pp. 601-664. [STSS]
- DEWEY, John (1925-1927) : *Le public et ses problèmes*. Gallimard, folio-essais, Paris, 2010. [LPSP]
- DEWEY, John (1929) : *La quête de certitude. Une étude de la relation entre connaissance et action*. Gallimard, nrf, Paris, 2014. [LQDC]
- DEWEY, John (1935) : *Après le libéralisme ? Ses impasses, son avenir*, Flammarion-Climat, Paris, 2014. [ALL]
- DERANTI, Jean-Philippe, et Emmanuel RENAULT (2010) : « Éthique ou politique de la reconnaissance ? », in H. BENTHOUMAMI et C. MIQUEU (Eds.), *Conflits et démocratie. Quel nouvel espace public ?*, L'Harmattan, 2010, Collection Pouvoirs comparés. [EOPR]
- DIJKSTRA, Katinka, Michael P. KASCHAK, and Rolf A. ZWAAN (2005): "Body posture facilitates retrieval of autobiographical memories", *Cognition*, 102.1 (2007), pp. 139-149. [BPFM]
- D'IRIBARNE, Philippe (1989) : *La logique de l'honneur*, Paris, Seuil, Points, 1993. [LLH]
- DIYANNI, Cara J., Kathleen H. CORRIVEAU, Katelyn KURKUL, Jad NASRINI and Deniela NINI (2015): "The role of consensus and culture in children's imitation of inefficient actions", *Journal of Experimental Child Psychology*, 137 (2015), pp. 99-110. [C&CL]
- DONATELLI, Piergiorgio (2010) : « Iris Murdoch : concepts et perfectionnisme moral », in S. LAUGIER (Ed.), *La voix et la vertu, variétés du perfectionnisme moral*, PUF, 2010, Paris, pp. 89-118. [IMPM]
- DOWTY, David R. (1986): "The effects of aspectual class on the temporal structure of discourse: semantics or pragmatics?", *Linguistics and philosophy*, 9(1), pp. 37-61, 1986. [EAC]
- DOWTY, David R. (1986): "Thematic Roles and Semantics", *Proceedings of the Twelfth Annual Meeting of the Berkeley Linguistics Society (1986)*, 1986, pp. 340-354. [TRS]

- DOWTY, David R. (1991): "Thematic Proto-Roles and Argument Selection", *Language*, Vol. 67, No. 3, pp. 547-619, 1991. [PRAS]
- DULAU, Pierre (2008) : *Heidegger Pas à Pas*, Ellipses, 2008. [HPAP]
- DUMOUCHEL, Paul, et Jean-Pierre DUPUY (1982) : « Ouverture », in P. DUMOUCHEL et J-P. DUPUY (Eds.), *Colloque de Cerisy – L'auto-organisation, de la physique au politique*, Seuil 1983. [OAO]
- DUMOUCHEL, Paul et Jean-Pierre DUPUY (Eds.) (1982) : *L'auto-organisation. De la physique à la politique*, Colloque de Cerisy, Seuil 1983. [LAO]
- DUPUY, Jean-Pierre (1982) : *Ordre et désordre, Enquête sur un nouveau paradigme*, Seuil 1982. [O&D]
- DUPUY, Jean-Pierre (1992) : *Introduction aux sciences sociales, Logique des phénomènes collectifs*, Ellipses, 1992. [LPC]
- DUPUY, Jean-Pierre (2002) : *Pour un catastrophisme éclairé*, Seuil, Point-essais, 2002. [PUCE]
- DUPUY, Jean-Pierre (2017) : « Ni une ni deux », in F. VARELA, *Le cercle créateur*, Seuil, 2017, pp. 73-78. [NUND]
- DUVAL, Jean-François (2003) : *Heidegger et le zen*, 2003, Editions présence. [H&LZ]
- DWORKIN, Ronald (1977): *Prendre les droits au sérieux*, PUF, Léviathan, 1995. [PDS]
- DWORKIN, Ronald (1981): "What is Equality? Part 1: Equality of Welfare", *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 10, No. 3, pp. 185-246. [WIE1]
- DWORKIN, Ronald (1981): "What is Equality? Part 2: Equality of Resources", *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 10, No. 4, pp. 283-345. [WIE2]
- DWORKIN, Ronald (1985): *Une question de principe*, PUF, Recherches politiques, 1996. [UQDP]
- DWORKIN, Ronald (1986): *L'empire du droit*, PUF, Recherches politiques, 1994. [LEDD]
- EMERSON, Ralph Waldo (1841) : « Confiance en soi (*Self-reliance*) », in S. LAUGIER (Ed.), *La voix et la vertu, variétés du perfectionnisme moral*, PUF, 2010, Paris, pp. 33-62. [CES]
- ENGEL, Pascal (1989) : *La norme du vrai – philosophie de la logique*, Gallimard, nrf essais, Paris, 1989. [LNDV]
- ENGEL, Pascal (1992) : « Introduction – Perspectives sur Davidson », in P. ENGEL (Ed.), *Lire Davidson – Interprétation et holisme*, Editions de l'Eclat, 1994, pp. 7-30. [ILD]
- ENGEL, Pascal (1993) : « Présentation », in D. DAVIDSON, *Actions et événements*, Paris, PUF, 2008, pp. IV-XXXI. [IAE]
- ENGEL, Pascal (Ed.) (1994) : *Lire Davidson – Interprétation et holisme*, Editions de l'Eclat, 1994. [LD]
- ENGEL, Pascal (1992) : « Trois formes de normativité », in P. ENGEL (Ed.), *Lire Davidson – Interprétation et holisme*, Editions de l'Eclat, 1994, pp. 205-225. [TFDN]
- ENGEL, Pascal (2001) : « Sommes-nous responsables de nos croyances ? », in Y. MICHAUD (Ed.), *Qu'est-ce que la culture ?*, t. VI de Université de tous les savoirs, Odile Jacob, pp. 429-439. [SNRC]
- ENGEL, Pascal (2006) : « Faut-il croire ce qu'on nous dit ? », *Philosophie*, 88 (1 : Le témoignage), pp. 58-72. [FCOD]
- ENGEL, Pascal (2010) : « La vérité peut-elle survivre à la démocratie ? », *Revue Agone. Histoire, Politique & Sociologie*, 44 (2010), pp. 31-56. [LVSD]

- EPSTEIN, Joshua M. (2001): "Learning to be thoughtless: Social norms and individual computation", *Computational economics*, 18.1 (2001), pp. 9-24. [LTBT]
- ERNST, Zachary (2001): "Explaining the social contract", *The British journal for the philosophy of science*, 52.1 (2001), pp. 1-24. [EESC]
- EVANS, George W., and Roger GUESNERIE (2005): "Coordination on saddle-path solutions: the eductive viewpoint—linear multivariate models", *Journal of Economic Theory*, 124.2 (2005), pp. 202-229. [TEV]
- EVERAERE, Patricia, Sébastien KONIECZNY, and Pierre MARQUIS (2017): "An Introduction to Belief Merging and its Links with Judgment Aggregation", *Trends in Computational Social Choice*, (2017), pp. 123-143. [BMJA]
- FALLERY, Bernard, and Florence RODHAIN (2007) : « Quatre approches pour l'analyse de données textuelles: lexicale, linguistique, cognitive, thématique », *XVIème Conférence de l'Association Internationale de Management Stratégique AIMS*, AIMS, 2007. [ADT]
- FEIGL, Herbert (1953): "Notes on causality", in H. FEIGL and M. BRODBECK (Eds.), *Readings in the philosophy of science*, Appleton-Century-Crofts, Inc., New York. [NOC]
- FERBER, Jacques (2009) : « Vers un modèle multi-agent de construction d'ontologie », *XVIèmes rencontres de Rochebrune*, (2009). [MACO]
- FERMÉ, Eduardo, and Sven Ove HANSSON (2011): "AGM 25 years", *Journal of Philosophical Logic*, 40.2 (2011), pp. 295-331. [AGM]
- FERNBACH, Philip M., Deanna M. MACRIS, and David M. SOBEL (2012): "Which one made it go? The emergence of diagnostic reasoning in preschoolers", *Cognitive Development*, 27.1 (2012), pp. 39-53. [WMIG]
- FEUERHAHN, Wolf (2011) : « Un tournant neurocognitiviste en phénoménologie ? Sur l'acclimatation des neurosciences dans le paysage philosophique français », *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, vol. 25, no. 2, 2011, pp. 59-79. [TNCP]
- FISCHER, Martin H. and Rolf A. ZWAAN (2008): "Embodied language: A review of the role of the motor system in language comprehension", *The Quarterly Journal of Experimental Psychology*, 61:6, pp. 825-850. [ELLC]
- FISKE, Alan Page, Thomas W. SCHUBERT, and Beate SEIBT (2017): "The best loved story of all time: Overcoming all obstacles to be reunited, evoking kama muta", *Evolutionary Studies in Imaginative Culture*, 1.1 (2017), pp. 67-70. [BSAT]
- FÆSSEL, Michaël (2006) : « Les reconquêtes du soi », in *La pensée Ricœur*, *Esprit* Mars-avril 2006, 3-4, pp. 290-303. [LRDS]
- FÆSSEL, Michaël (2016) : *Etat de vigilance – Critique de la banalité sécuritaire*, Editions du Bord de l'eau, 2016. [EdV]
- FÆSSEL, Michaël (2017) : *L'avenir de la liberté – de Rousseau à Hegel*, PUF, Une histoire personnelle de la philosophie, 2017. [ADLL]
- FOUCAULT, Michel (1969) : *L'archéologie du savoir*, Gallimard, nrf, 1969. [ADF]
- FOUCAULT, Michel (1978) : *Sécurité, territoire, population*, Cours au Collège de France (1977-1978), Paris: Éditions de l'École des Hautes Etudes, Gallimard, Seuil, 2004. [STP]
- FOUCAULT, Michel (1979) : *Naissance de la biopolitique*, Cours au Collège de France (1978-1979), Paris, Éditions de l'École des Hautes Etudes, Gallimard, Seuil, 2004. [NdIB]

- FOUCAULT, Michel (1979) : « Inutile de se soulever ? », *Le Monde*, no 10661, 11- 12 mai 1979, repris dans *Dits Ecrits Tome III* texte n°269. [IDSS]
- FOUCAULT, Michel (1980) : *Du Gouvernement des vivants*, Cours au Collège de France (1979-1980). Paris, Éditions de l'École des Hautes Etudes, Gallimard, Seuil, 2012. [DGV]
- FOUCAULT, Michel (1982) : *L'Herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France (1981-1982). Paris, Éditions de l'École des Hautes Etudes, Gallimard, Seuil, 2001. [HDS]
- FOUCAULT, Michel (1983) : *Le gouvernement de soi et des autres*, Cours au Collège de France (1982-1983). Paris, Éditions de l'École des Hautes Etudes, Gallimard, Seuil, 2008. [GS&A]
- FOUCAULT, Michel (1984) : *Le courage de la vérité, Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France (1983-1984). Paris, Éditions de l'École des Hautes Etudes, Gallimard, Seuil, 2009. [LCDV]
- FOUREL, Christophe (Ed.) (2009) : *André Gorz, un penseur pour le XXIème siècle*, La découverte, 2012. [AGUP]
- FOX, Kieran, and B. Rael CAHN (2018): "Meditation and the brain in health and disease", *forthcoming in FARIAS, BRAZIER and LALLJEE (Eds.), The Oxford Handbook of Meditation*, [MBHD]
- FRANK, Stefan L. (2013): "Uncertainty reduction as a measure of cognitive load in sentence comprehension", *Topics in Cognitive Science*, 5.3 (2013), pp. 475-494. [MCL]
- FRASER, Nancy (1990): "Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy", *Social Text*, No. 25/26 (1990), pp. 56-80. [RTPS]
- FRASER, Nancy, and Linda Gordon (1992): "Contract versus charity", *Socialist Review*, 22.3 (1992) pp. 45-67. [CvsC]
- FRASER, Nancy (1995): "From redistribution to recognition? Dilemmas of justice in a 'post-socialist' age", *New left review*, 212 (1995), pp. 68-93. [FR2R]
- FRASER, Nancy (1998): "Social justice in the age of identity politics: Redistribution, recognition, participation", *WZB Discussion Paper*, No. FS. 98-108. [RRP]
- FRASER, Nancy (2000): "ethinking recognition", *New left review*, 3 (2000), pp. 107-120. [RR]
- FRASER, Nancy (2001): "Recognition without ethics?", *Theory, culture & society*, 18.2-3 (2001), pp. 21-42. [RWE]
- FRASER, Nancy (2004) : « Justice sociale, redistribution et reconnaissance », *Revue du MAUSS*, 2004/1 (no 23), pp. 152-164. [JSRR]
- FRASER, Nancy, et Marie Ploux (2004) : « Multiculturalisme, anti-essentialisme et démocratie radicale. Genèse de l'impasse actuelle de la théorie féministe », *Cahiers du Genre*, 2005/2 (n° 39), pp. 27-50. [MEDR]
- FRASER, Nancy (2005) : « La transnationalisation de la sphère publique », trad. Y. Vaudable. *Republicart.net*. [LTSP]
- FRASER, Nancy (2010) : « Marchandisation, protection sociale et émancipation. Les ambivalences du féminisme dans la crise du capitalisme », *Revue de l'OFCE* 2010/3 (n° 114), pp. 11-28. [MPSE]
- FRASER, Nancy (2010) : « Qui compte comme sujet de justice ? La communauté des citoyens, l'humanité toute entière ou la communauté transnationale du risque ? », *Rue Descartes*, 1 (2010), pp. 50-59. [QCSJ]

- FRICKER, Elisabeth (2006): "Martians and Meetings: Against Burge's Neo-Kantian Apriorism about Testimony", *Philosophica*, 78 (2006), pp. 69-84. [M&M]
- FRICKER, Elisabeth (2006): "Second-Hand Knowledge", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LXXIII, No. 3, November 2006. [SHK]
- FRICKER, Miranda (2006): "Powerlessness and social interpretation", *Episteme*, 3.1-2 (2006), pp. 96-108. [P&SI]
- FRICKER, Miranda (2008): "Can There Be Institutional Virtues?", *Oxford Studies in Epistemology*, 3 (2010), pp. 235-252. [INVI]
- FRICKER, Miranda (2012): "Silence and institutional prejudice", in S. L. CRASNOW and A. M. SUPERSON (Eds.), *Out from the Shadows: Analytical Feminist Contributions to Traditional Philosophy*, 2012, Oxford University Press, pp. 287-299. [S&IP]
- FRICKER, Miranda (2012): "Group testimony? The making of a collective good informant", *Philosophy and Phenomenological Research*, 84.2 (2012), pp. 249-276. [GTES]
- FRIJDA, Nico H. (1986): *The emotions*. Cambridge University Press, 1986. [EMO]
- FRIJDA, Nico H. (1988): "The laws of emotion", *American Psychologist*, May 1988, Vol. 43, No. 5, pp. 349-358. [TLoE]
- FROESE, Tom, and Shaun GALLAGHER (2010): "Phenomenology and artificial life: toward a technological supplementation of phenomenological methodology", *Husserl Studies*, 26.2 (2010), pp. 83-106. [P&AL]
- FUSAROLI, Riccardo, Joanna RĄCZASZEK-LEONARDI, and Kristian TYLÉN (2014): "Dialog as interpersonal synergy", *New Ideas in Psychology*, 32 (2014), pp. 147-157. [DAIS]
- GADAMER, Hans-Georg (1960) : *Vérité et méthode*, L'ordre philosophique, Editions du Seuil, 1996. [V&M]
- GADAMER, Hans-Georg (1943-1976) : *Langage et vérité*, nrf, Editions Gallimard, 1995. [L&V]
- GAGNON, Bernard (2012) : « Du communautarisme à la neutralité libérale : Un tournant radical dans la pensée politique de Charles Taylor », *Politique et Sociétés*, 31.1 (2012), pp. 127-147. [DCNL]
- GALLAGHER, Shaun (2008): "Inference or interaction: social cognition without precursors", *Philosophical Explorations*, 11.3 (2008), pp. 163-174. [I&I]
- GALLAGHER, Shaun (2013): "The socially extended mind", *Cognitive Systems Research*, 25 (2013), pp. 4-12. [SEM]
- GALLAGHER, Shaun, and Daniel D. HUTTO (2008): "Understanding others through primary interaction and narrative practice", in J. ZLATEV, T. P. RACINE, C. SINHA and E. ITKONEN (Eds.), *The shared mind: Perspectives on intersubjectivity*, John Benjamins Publishing Company, (2008), pp. 17-38. [UONP]
- GALLAGHER, Shaun (2010): "Phenomenology and non-reductionist cognitive science", in D. SCHMICKING and S. GALLAGHER (Eds.), *Handbook of phenomenology and cognitive science*, Springer, Dordrecht, 2010, pp. 21-34. [PNRC]
- GALLAGHER, Shaun (2012): "Interactive coordination in joint attention", in A. SEEMAN (Ed.), *Joint Attention: Developments in Philosophy of Mind, Developmental and Comparative Psychology, and Cognitive Science*, Cambridge, MIT Press, 2012, pp. 293-306. [ICJA]
- GALLAGHER, Shaun (2012): "Neurons, neonates and narrative: From embodied resonance to empathic understanding", in A. FOOLEN, U. LÜDTKE, J. ZLATEV and T. RACINE (Eds.), *Moving Ourselves, Moving Others*, Amsterdam, John Benjamins, 2012, pp. 167-196. [NNN]

- GALLAGHER, Shaun and Deborah P. TOLLEFSEN (2017): "Advancing the 'we' through narrative", *Topoi*, 2017, pp. 1-9. [AWTN]
- GALLAIS, Matthieu (2012) : « Modèles scientifiques comme fictions : Propriétés et fonctions hintikkiennes », *Klesis – Revue philosophique*, 23, (2012), pp. 101-116. [MSCF]
- GAO, Helena Hong, and Can GUO (2015): "Understanding Infants' Language Development in Relation to Levels of Consciousness: An Approach in Building up an Agent-based Model", *Proceedings of the 29th Pacific Asia Conference on Language, Information and Computation*, 2015. [IABM]
- GAO, Yue, and Shimon EDELMAN (2016): "Between pleasure and contentment: Evolutionary dynamics of some possible parameters of happiness", *PloS one*, 11.5 (2016), e0153193. [BP&C]
- GARAPON, Antoine (2006) : « Justice et reconnaissance », *Esprit*, 3-4, (2006), pp. 231-248. [J&R]
- GARGARELLA, Roberto (2010) : « Le droit de résistance en situation d'extrême pauvreté », in H. BENTHOUMAMI et C. MIQUEU (Eds.), *Conflits et démocratie. Quel nouvel espace public ?*, L'Harmattan, 2010, Collection Pouvoirs comparés. [DREP]
- GARRAU, Marie, et Alice LE GOFF (2009) : « Vulnérabilité, non-domination et autonomie : vers une critique du néorépublicanisme », *Astérian*, 6, 2009. [VNDA]
- GARRETA, Guillaume (2014) : « Présentation », in J. DEWEY, *Après le libéralisme ? Ses impasses, son avenir*, Flammarion-Climat, Paris, 2014. [PALL]
- GELFERT, Axel (2010): "Reconsidering the role of inference to the best explanation in the epistemology of testimony", *Studies in History and Philosophy of Science*, Part A 41.4 (2010), pp. 386-396. [RIBE]
- GELMAN, Andrew, and Cosma SHALIZI (2012): "Philosophy and the practice of Bayesian statistics in the social sciences", in H. KINCAID (Ed.), *Oxford handbook of the philosophy of the social sciences*, Oxford University Press, pp. 259-273. [PPBS]
- GEANAKOPOLOS, John D., and Heraklis M. POLEMARCHAKIS (1982): "We can't disagree forever", *Journal of Economic Theory*, vol. 28, no 1, (1982), p. 192-200. [WCDF]
- GERRITS, Jeroen (2010) : « La pertinence politique du perfectionnisme moral », in S. LAUGIER (Ed.), *La voix et la vertu, variétés du perfectionnisme moral*, PUF, 2010, Paris, pp. 377-396. [PPPM]
- GILBERT, Margaret (1987): "Modelling collective belief", *Synthese*, 73.1 (1987), pp. 185-204. [MCB]
- GILBERT, Margaret (1989): *Social Facts*. Princeton University Press, 1992. [SOFA]
- GILBERT, Margaret (1990): "Walking together: A paradigmatic social phenomenon", *MidWest studies in philosophy*, 15.1 (1990), pp. 1-14. [WATO]
- GILBERT, Margaret (2001): "Collective preferences, obligations, and rational choice", *Economics & Philosophy*, 17.1 (2001), pp. 109-119. [CPOC]
- GILBERT, Margaret (2002): "Collective guilt and collective guilt feelings", *The Journal of Ethics*, 6 (2), pp. 115-143. [CGF]
- GILBERT, Margaret (2002): "Belief and acceptance as features of groups", *Protosociology*, 16 (2002), pp. 35-69. [B&A]
- GILBERT, Margaret (2003) : *Marcher ensemble: essais sur les fondements des phénomènes collectifs*, Presses universitaires de France, 2003. [MENS]
- GILBERT, Margaret (2004): « Collective epistemology », *Episteme*, 1.2 (2004), pp. 95-107. [COLE]

- GILBERT, Margaret (2006): *A Theory of Political Obligation: Membership, Commitment, and the Bonds of Society*, Oxford: Oxford University Press. [TPO]
- GILBERT, Margaret (2008): "Social convention revisited", *Topoi*, 27.1-2 (2008), pp. 5-16. [SCR]
- GILBERT, Margaret (2008) : « La responsabilité collective et ses implications », *Revue française de science politique*, 58.6 (2008), pp. 899-913. [RC&I]
- GILBERT, Margaret (2009): "Shared intention and personal intention", *Philosophical Studies*, 144(1), pp. 167-187. [SIPI]
- GILBERT, Margaret (2013): *Joint Commitment: How We Make the Social World*, Oxford, Oxford University Press, 2013. [JOCO]
- GILBERT, Margaret (2014): "How we feel: Understanding everyday collective emotion ascription", in C. SCHEVE & M. SALMELA (Eds.), *Collective emotions*, Oxford, Oxford University Press, pp. 17-30. [HWF]
- GIORA, Rachel (2003): *On our mind: Salience, context, and figurative language*, Oxford University Press, 2003. [OOM]
- GIORA, Rachel, and Ofer FEIN (1999): "Irony: Context and salience", *Metaphor and Symbol*, 14.4, pp. 241-257. [IC&S]
- GODFREY-SMITH, Peter (2011): "Induction, Samples, and Kinds", in J. CAMPBELL, M. O'ROURKE, and M. SLATER (Eds.), *Topics in Contemporary Philosophy Volume 8*, MIT Press, 2011, pp. 33-52. [ISK]
- GODMAN, Marion (2013): "Why we do things together: The social motivation for joint action", *Philosophical Psychology*, 26.4 (2013), pp. 588-603. [WDTT]
- GOODMAN, Nelson (1955) : *Faits, fictions et prédictions*, Les Editions de Minuit, 1984. [FFP]
- GOODMAN, Nelson (1977) : *La structure de l'apparence*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2004. [LSA]
- GOLDMAN, Alvin I., and Lucy C. JORDAN (2013): "Mindreading by simulation: The roles of imagination and mirroring", in S. BARON-COHEN, M. LOMBARDO and H. TAGER-FLUSBERG (Eds.), *Understanding Other Minds: Perspectives from developmental social neuroscience*, Oxford University Press, 2013. [MBS]
- GOLDSTEIN, Michael H., Heidi R. WATERFALL, Arnon LOTEM, Joseph Y. HALPERN, Jennifer A. SCHWADE, Luca ONNIS, and Shimon EDELMAN (2010): "General cognitive principles for learning structure in time and space", *Trends in cognitive sciences*, 14.6 (2010), pp. 249-258. [LSTS]
- GOLLIER, Christian (2005) : « Quel taux d'actualisation pour quel avenir ? », *Revue française d'économie*, volume 19, n°4, 2005. pp. 59-81. [QTA]
- GOPNIK, Alison, and Andrew N. MELTZOFF (1998): *Words, thoughts, and theories (learning, development, and conceptual change)*, MIT Press, 1998. [WTT]
- GOPNIK, Alison, Clark GLYMOUR, David M. SOBEL, Laura E. SCHULZ, Tamar KUSHNIR, and David DANKS (2004): "A theory of causal learning in children: causal maps and Bayes nets", *Psychological review*, 111(1), pp. 3-32. [TCLC]
- GORZ, André (1945) : « Kafka et le problème de la transcendance », in C. FOUREL (Ed.), *André Gorz, un penseur pour le XXIème siècle*, La découverte, 2012. [K&PT]
- GORZ, André (1968) : « Au camarade Che Guevara », in C. FOUREL (Ed.), *André Gorz, un penseur pour le XXIème siècle*, La découverte, 2012. [ACCG]

- GORZ, André (1984) : « L'homme est un être qui a à se faire ce qu'il est. Entretien avec Martin Jander et Rainer Maischein sur l'aliénation, la liberté et l'utopie », in C. FOUREL (Ed.), *André Gorz, un penseur pour le XXI^{ème} siècle*, La découverte, 2012. [SFQE]
- GORZ, André (1988) : *Métamorphoses Du Travail, Critique De La Raison Économique*, Gallimard, Folio-essais, 1988. [MDT]
- GOUBET, Jean-François (2005) : « Georg Friedrich Meier », in JF. GOUBET et G. RAULET (Eds.), *Aux sources de l'esthétique – les débuts de l'esthétique philosophique en Allemagne*, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2005, pp. 143-158. [ASEM]
- GOUBET, Jean-François et Gérard RAULET (Eds.) (2005) : *Aux sources de l'esthétique – les débuts de l'esthétique philosophique en Allemagne*, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Collection Philia, 2005. [ASE]
- GRAEBER, David (2006) : *Pour une anthropologie anarchiste*, 2006, Éditions Lux. [PUAA]
- GRANGE, Juliette (2012) : *Pour une philosophie de l'écologie*, Pocket, collection Agora, Paris, 2012. [PPE]
- GRANGER, Gilles-Gaston (1994) : *Forme opération objet*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1994. [FOO]
- GRANGER, Gilles Gaston (1995) : *Le probable, le possible et le virtuel*, Paris, Odile Jacob, 1995. [PPV]
- GREEN, Jerry and Jean-Jacques LAFFONT (1977): "Characterization of Satisfactory Mechanisms for the Revelation of Preferences for Public Goods", *Econometrica*, 45, (1977), pp. 427-438. [SMRP]
- GREISCH, Jean (1992) : « Postface », in W Schapp, *Empêtrés dans des histoires – L'Etre de l'Homme et de la chose*, Les éditions du Cerf, La nuit surveillée, 1992. [PEDH]
- GREISCH, Jean (1994) : *Ontologie et temporalité*, PUF, Epiméthée, 1994. [O&T]
- GRIFFITHS, Thomas L. and Joshua B. TENENBAUM (2009): "Theory-based causal induction", *Psychological review*, Vol. 116, No. 4, pp. 661-716. [TBCI]
- GRODAL, Torben K. (2007): "Pain, sadness, aggression, and joy: An evolutionary approach to film emotions", *Projections* (New York), 1.1 (2007), pp. 91-107. [PSAJ]
- GUENOUN, Denis (2010) : « « Libérer le bien » », in S. LAUGIER (Ed.), *La voix et la vertu, variétés du perfectionnisme moral*, PUF, 2010, Paris, pp. 141-160. [LLB]
- GUERARD DE LATOUR, Sophie (2009) : « Le multiculturalisme, un projet républicain ? », *Les ateliers de l'éthique/The Ethics Forum*, Vol. 4. No. 2, été 2009. [LMRP]
- GUERARD DE LATOUR, Sophie (2009) : *Vers la république des différences*, Presses Universitaires du Mirail, Toulouse, 2009. [VLRD]
- GUERARD DE LATOUR, Sophie (2010) : « Forces et faiblesses de la citoyenneté multiculturelle », in H. BENTHOUMAMI et C. MIQUEU (Eds.), *Conflits et démocratie. Quel nouvel espace public ?*, L'Harmattan, 2010, Collection Pouvoirs comparés. [FFCM]
- GUERARD DE LATOUR, Sophie (2010): "Reworking the neo-republican sense of belonging", *DIACRÍTICA*, No. 24/2, (2010). [RNRB]
- GUERARD DE LATOUR, Sophie (2013) : « Ambivalence du concept de « communauté » dans le multiculturalisme libéral », *Droit et philosophie, Annuaire de l'Institut Michel Villey*, Vol. 5, (2013). [ACC]

- GUERARD DE LATOUR, Sophie (2016) : « Tolérer l'intolérable : l'éclairage du multiculturalisme libéral sur le problème de l'excision », in M. KOUASSI, J. BINDEDOU et T. KARAMOKO (Eds.), *Bioéthique et excision en Afrique*, Connaissances et Savoirs, 2016, pp. 257-290. [TIPE]
- GUESNERIE, Roger (1992) : « Est-il rationnel d'avoir des anticipations rationnelles ? », *L'Actualité économique*, 68.4 (1992), pp. 544-559. [RdAR]
- GUESNERIE, Roger (2002): "Anchoring economic predictions in common knowledge", *Econometrica*, vol. 70, no 2, (2002), pp. 439-480. [APCK]
- GUESNERIE, Roger (2004) : « Calcul économique et développement durable », *Revue économique*, 55.3 (2004), pp. 363-382. [CEDD]
- HAGENAH, Nathan (2014): *The Collaborative Self: From Collectivity to Individuality and What Blogs Can Teach Us About Identity*, MS thesis. University of Waterloo, 2014. [WBTU]
- HAGMANN, David, and George LOEWENSTEIN (2017): "Persuasion With Motivated Beliefs", *Opinion Dynamics & Collective Decisions Workshop*, Jacobs University Bremen, 2017, Germany. [PWMB]
- HALE, John (2001): "A probabilistic Earley parser as a psycholinguistic model", in *Proceedings of NAACL*, volume 2, 159-166. [APEP]
- HALE, John (2006): "Uncertainty about the rest of the sentence", *Cognitive Science*, 30.4 (2006): 643-672. [UARS]
- HARRIS, Celia B., Paul G. KEIL, John SUTTON, Amanda J. BARNIER, and Doris J. MCILWAIN (2011): "We remember, we forget: Collaborative remembering in older couples", *Discourse Processes*, 48(4), (2011), pp. 267-303. [WRWF]
- HARRIS, Celia B., Amanda J. BARNIER, John SUTTON, Paul G. KEIL, and Roger A. DIXON (2017): "Going episodic: collaborative inhibition and facilitation when long-married couples remember together", *Memory*, 25.8 (2017), pp. 1148-1159. [CIFR]
- HARMAN, Gilbert H. (1965): "The inference to the best explanation", *The Philosophical Review*, Vol. 74, No 1., (1965), pp. 88-95. [IBE1]
- HARMAN, Gilbert and Sanjeev KULKARNI (2012): *Reliable reasoning: Induction and statistical learning theory*, MIT Press, 2012. [ISLT]
- HAWKING, Steve (1988) : *Une brève histoire du temps*, Flammarion, 2008. [UBHT]
- HAWLEY, Katherine (2010): "Testimony and knowing how", *Studies in History and Philosophy of Science*, Part A 41.4 (2010), pp. 397-404. [T&KH]
- HAYES, Brett K., Evan HEIT, and Haruka SWENDSEN (2010): "Inductive reasoning", *Cognitive science*, Vol. 1, No. 2, (2010), pp. 278-292. [IR]
- HEIDEGGER, Martin (1926) : *Etre et temps*, traduction Martineau, édition numérique hors commerce, 1985. [E&T]
- HEIDEGGER, Martin (1926) : *Être et temps*, nrf – Gallimard (traduction Vezin), 1986. [E&TV]
- HEIDEGGER, Martin (1954) : *Essais et Conférences*, Gallimard, tel, Paris, 2010. [E&C]
- HEIDEGGER, Martin (1948-55) : *Questions I et II*, Gallimard, tel, Paris, 2010. [Q1&2]
- HEIDEGGER, Martin (1955-70) : *Questions III et IV*, Gallimard, tel, Paris, 2008. [Q3&4]
- HEIT, Evan and Ulrike HAHN (2001): "Diversity-based reasoning in children", *Cognitive psychology*, Vol. 43, no. 4, (2001), pp. 243-273. [DBRC]

- HERMAN, David (2007): "Storytelling and the sciences of mind: Cognitive narratology, discursive psychology, and narratives in face-to-face interaction", *Narrative*, Vol. 15 no.3, (2007), pp. 306-334. [SSM]
- HERRIGEL, Eugen (1953) : *Le Zen dans l'art chevaleresque du tir à l'arc*, Dervy-Livres, Paris, 1953. [ACTA]
- HIGGINBOTHAM, James (1983): "The Logic of Perceptual Reports: An Extensional Alternative to Situation Semantics", *The Journal of Philosophy*, 80, 1983, pp. 100-127. [LPR]
- HIGGINBOTHAM, James (1983): « Les comptes rendus de perception: une alternative extensionnelle à la sémantique des situations », *Communications*, 40, (1984), pp. 149-180. [CRP]
- HIGGINBOTHAM, James (1985): "On semantics", *Linguistic inquiry*, 16, (1985), pp. 547-593. [OS]
- HIGGINBOTHAM, James (2008): "The English Perfect and the Metaphysics of Events", in J. LECARME and J. GUÉRON (Eds.), *Time and Modality*, Springer Verlag, pp. 173-193. [EPME]
- HITCHCOCK, Christopher and Joshua KNOBE (2009): "Cause and norm", *The Journal of Philosophy*, Vol. 106, no. 11, (2009), pp. 587-612. [C&N]
- HOLLARD, Michel (2000) : « La théorie de Stackelberg : équilibre et politique économique », *Cahiers d'économie politique*, n°37, (2000), pp. 127-139. [LTDS]
- HONG, Lu, and Scott E. PAGE (1998): « Diversity and optimality », *Santa Fe Institute WP*, 98-08-077E, 1998. [D&O]
- HONNETH, Axel (1992) : *La lutte pour la reconnaissance*, Éditions du Cerf, Paris (2000). [LLPR]
- HONNETH, Axel (2004) : « La théorie de la reconnaissance : une esquisse », *Revue du MAUSS*, 2004/1 (no 23), pp. 133-136. [LTDR].
- HONNETH, Axel (2015) : *L'idée du socialisme – un essai d'actualisation*. Gallimard, nrf, Paris, 2017. [IDS]
- HOUSSET, Emmanuel (2008) : « Commentaire de la Quatrième méditation », in J-F. LAVIGNE (Ed.), *Les méditations cartésiennes de Husserl*, Vrin Editeur, 2008. [CQM]
- HUME, David (1739) : *Traité de la nature humaine*, Livre I, Flammarion, Paris, 1995. [TNH1]
- HUNEMAN, Philippe et Estelle Kuliche (1990) : *Introduction à la phénoménologie*, Armand Colin, 1990. [IALP]
- HUNYADI, Mark (2006) : « Dangereuse fraternité ? », in O. INKOVA (Ed.), *Justice, Liberté, Égalité, Fraternité*, Institut européen de l'Université de Genève, 2006. [DF]
- HUSSERL, Edmund (1904-1910) : *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* (1904-1910), PUF Epiméthée, 2007. [PCIT]
- HUSSERL, Edmund (1917-1918) : *Manuscrits de Bernau sur la conscience du temps*, Editions Jérôme Million, Collection Krisis, Grenoble, 2010. [MDB]
- HUSSERL, Edmund (1929) : *Méditations cartésiennes, Introduction à la phénoménologie*, Librairie philosophique J. Vrin, 1992. [MCIP]
- HUSSERL, Edmund (1935) : *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale, tel*, Gallimard, 1976. [CSE]
- HUTTO, Daniel D. (2005): "Knowing What? Radical versus conservative enactivism", *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 4, (2005), pp. 389-405. [KW]

- HUTTO, Daniel D. (2007): "The narrative practice hypothesis: origins and applications of folk psychology", *Philosophy*, 60, May, (2007), pp. 43-68. [NPH]
- HUTTO, Daniel D. (2007): "Narrative and Understanding Persons", *Royal Institute of Philosophy Supplement*, 60 (2007), pp. 1-16. [NUP]
- HUTTO, Daniel D. (2008): *Folk Psychological Narratives: The Sociocultural Basis of Understanding Reasons*, MIT Press, 2008. [FPN]
- HUTTO, Daniel D. (2009): "Folk Psychology as Narrative Practice", *Journal of Consciousness Studies*, 16, No. 6-8, (2009), pp. 9-39. [FPNP]
- Hutto, Daniel D. (2011): 'Understanding Fictional Minds without Theory of Mind!', *Style*, Vol. 45, No. 2, Summer, (2011). [UFM]
- HUTTO, Daniel D. (2014): "Narrative self-shaping: a modest proposal", *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, February, (2014), pp. 1-21. [NSS]
- HUTTO, Daniel D. (2015): "Narrative Understanding", *draft, forthcoming in* N. CARROLL and J. GIBSON (Eds.), *The Routledge Companion to Philosophy of Literature*, Routledge. [NU]
- HYVÄRINEN, Matti (2010): "Revisiting the narrative turns", *Life Writing*, Vol.7 n°1 (2010) pp.: 69-82. [RNT]
- INKOVA, Olga (2006) : *Justice, liberté, égalité, fraternité: sur quelques valeurs fondamentales de la démocratie européenne*, [colloque organisé à Genève en 2006]. Institut européen de l'Université de Genève, 2006. [JLEF]
- IRMER, Matthias (2009): "Bridging Reference to Eventualities" in A. RIESTER and T. SOLSTAD (Eds.), *Proceedings of Sinn und Bedeutung 13*, SinSpeC Working Papers, 2009. [BRTE]
- JACKSON, Frank (1975): "Grue", *The Journal of Philosophy*, Vol. 72, No. 5, pp. 113-131. [GRUE]
- JAUBERT, Elsa (2005) : « Johan Jakob Bodmer & Johan Jakob Breitinger », in JF. GOUBET et G. RAULET (Eds.), *Aux sources de l'esthétique – les débuts de l'esthétique philosophique en Allemagne*, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2005, pp. 245-282. [ASEJ]
- JOUAN, Marlène, et Sandra Laugier (Eds.) (2009) : *Comment penser l'autonomie. Entre compétences et dépendances*. Paris, PUF, 2009. [CPA]
- JOUAN, Marlène (2009) : « Présentation », in M. JOUAN et S. LAUGIER (Eds.), *Comment penser l'autonomie. Entre compétences et dépendances*, Paris, PUF, 2009. [PCPA]
- JOUAN, Marlène (2009) : « Les limites de l'expression de soi chez Harry Frankfurt : Une lecture de « La Vie des Autres » », in M. JOUAN et S. LAUGIER (Eds.), *Comment penser l'autonomie. Entre compétences et dépendances*, Paris, PUF, 2009. [LES]
- JOUAN, Marlène (2010) : « Heidegger perfectionniste ? L'éthique de la « conversion » dans Etre et Temps », in S. LAUGIER (Ed.), *La voix et la vertu, variétés du perfectionnisme moral*, PUF, 2010, Paris, pp. 489-516. [HPEC]
- JOUMIER, Laurent (2007) : *Lire Husserl*, Ellipses, 2007. [LH]
- JOSE, Paul E., and William F. BREWER (1983): "The development of story liking: character identification, suspense, and outcome resolution", *Center for the Study of Reading Technical Report*, no. 291 (1983). [DoSL]
- JULLIEN, François (2012) : *Entrer dans une pensée*, Gallimard, nrf, Paris, 2012. [ED1P]
- JULLIEN, François (2001) : *Du temps*, Le Livre de poche, biblio essais, Paris, 2012 [DT]

- KAMP, Hans and Uwe REYLE (1993): *From discourse to logic: Introduction to model theoretic semantics of natural language, formal logic and discourse representation theory*, *Studies in Linguistics and Philosophy*, volume 42, Springer Science & Business Media, 1993. [FDTL]
- KAMP, Hans and Uwe REYLE (1996): "A calculus for first order discourse representation structures", *Journal of Logic, Language and Information*, 5.3-4, (1996), pp. 297-348. [FODR]
- KAMP, Hans, Josef VAN GENABITH, and Uwe REYLE (2011): "Discourse representation theory", in D. GABBAY and F. GUENTHNER (Eds.), *Handbook of Philosophical Logic*, Volume 15, Springer Netherlands, 2011, pp. 125-394. [DRT]
- KANT, Emmanuel (1781-1789) : *Critique de la raison pure*, GF Flammarion, Paris, 2001. [CRP]
- KANT, Emmanuel (1790) : *Critique de faculté de juger*, GF Flammarion, Paris, 2015. [CFJ]
- KANT, Emmanuel (1797) : *Métaphysique des mœurs II – Doctrine du droit, doctrine de la vertu*, GF Flammarion, Paris, 1994. [MDM2]
- KAUFMANN, Laurence, et Laurent CORDONIER (2011) : « Vers un naturalisme social », *SociologieS* 18 (2011). [V1NS]
- KAUFMANN, Laurence, et Laurent CORDONIER (2012) : « Les sociologues ont-ils perdu l'esprit ? », *SociologieS [En Ligne]* (2012). [LSPE]
- KAUP, Barbara, Jana LÜDTKE, Claudia MAIENBORN (2010): "The drawer is still closed: Simulating past and future actions when processing sentences that describe a state", *Brain & Language*, 112 (2010), pp. 159–166. [SPFA]
- KELLY, Thomas (2010): "Hume, Norton, and Induction Without Rules", *Philosophy of Science*, 77, pp. 754-764. [HNI]
- KEMP, Charles and Joshua B. TENENBAUM (2009): "Structured statistical models of inductive reasoning", *Psychological review*, Vol. 116, No. 1, pp. 20-58. [SSM]
- KIM, Jaegwon (1975): "Events as Property Exemplifications", in M. BRAND and D. WALTON (Eds.), *Action Theory, Proceedings of the 1975 Winnipeg Conference on Human Action*, Canada, 1976, pp 159-177. [EPE]
- KIM, Jaegwon (2006) : *Philosophie de l'esprit*, Les éditions d'Ithaque, 2008. [PE]
- KIRCHHOFF, Michael D. and Daniel D. HUTTO (2016): "Never Mind the Gap: Neurophenomenology, Radical Enactivism, and the Hard Problem of Consciousness", *Constructivist Foundations*, 11 (2), (2016), pp. 346-353. [NMTG]
- KLEIN, Etienne et Michel SPIRO (Eds.) (1993) : *Le temps et sa flèche*, Flammarion, Champs Science, 1995, Paris. [LTSF]
- KOLODNY, Oren, Arnon LOTEM, and Shimon EDELMAN (2015): "Learning a Generative Probabilistic Grammar of Experience: A Process-Level Model of Language Acquisition", *Cognitive Science*, 39.2 (2015), pp. 227-267. [PLLA]
- KONEČNÍ, Vladimír J. (2008): *Does music induce emotion? A theoretical and methodological analysis*, *Psychology of Aesthetics, Creativity, and the Arts* 2.2 (2008), pp. 115-129. [DMIE]
- KONIECZNY, Sébastien (2011): "Dynamics of Beliefs", *Fifth International Conference on Scalable Uncertainty Management (SUM'11)*, pp. 61-74. [DOB]
- KOMINERS, Scott Duke, Alexander TEYTELBOYM, and Vincent P. CRAWFORD (2017): "An invitation to market design", *Oxford Review of Economic Policy*, 33.4 (2017), pp. 541-571. [I2MD]

- KOWALSKI, Robert and Marek SERGOT (1986): "A logic-based calculus of events", *New Generation computing*, 4(1), (1986), pp. 67-96. [LBCE]
- KRATZER, Angelika (1995): "Stage-Level and Individual-Level Predicates", in G. N. CARLSON (Ed.), *The generic book*, University of Chicago Press, 1995, pp. 125-175. [SILP]
- KRATZER, Angelika (2014): "Situations in Natural Language Semantics", in E. N. ZALTA (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, édition été 2014. [SNLS]
- KRAL, Tammi R., Brianna S. SCHUYLER, Jeanette A. MUMFORD, Melissa A. ROSENKRANZ, Antoine LUTZ and Richard J. DAVIDSON (2018): "Impact of short-and long-term mindfulness meditation training on amygdala reactivity to emotional stimuli", *NeuroImage*, Volume 181, 1, (2018), pp. 301-313. [SLTM]
- KRIFKA, Manfred (1998): "The origins of telicity", in S. Rothstein (Ed.), *Events and grammar*, Springer Netherlands, 197-235. [TOOT]
- KRIKMANN, Arvo (2006): "Contemporary linguistic theories of humour", *Folklore*, 33.2006 (2006), pp. 27-58. [CToH]
- KRUEGER, Joel (2013): "Ontogenesis of the socially extended mind", *Cognitive Systems Research*, 25 (2013), pp. 40-46. [OoEM]
- KUKKONEN, Karin (2014): "Bayesian narrative: Probability, plot and the shape of the fictional world", *Anglia*, 132.4 (2014), pp. 720-739. [PSFW]
- KURKUL, Katelyn Elizabeth (2015): *Question, explanation, follow-up: a global mechanism for learning from others?* Dissertation. Boston University, 2015. [GMLO]
- KURKUL, Katelyn Elizabeth and Kathleen H. CORRIVEAU (2018): "Question, explanation, follow-up: A mechanism for learning from others?", *Child Development*, 89.1 (2018), pp. 280-294. [QEFU]
- LABELLE, Gilles (2010) : « Cornelius Castoriadis et les tensions inhérentes à l'imaginaire politique grec », in B. BACHOFEN, S. ELBAZ et N. POIRIER (Eds.), *Cornelius Castoriadis, Réinventer l'autonomie*, Editions du Sandre, Bibliothèque de philosophie contemporaine, 2010, pp. 215-234. [IPG]
- LABORDE, Cécile (2002): "From constitutional to civic patriotism", *British journal of political science*, 32.4 (2002), pp. 591-612. [C2CP]
- LACAN, Jacques (1973), *Le séminaire*. Livre XX, Encore : 1972-1973, Seuil, 1993. [JLLS]
- LACKEY, Jennifer (1999): "Testimonial knowledge and transmission", *The Philosophical Quarterly*, 49.197 (1999), pp. 471-490. [TK&T]
- LACKEY, Jennifer (2006): "Learning from Words", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LXXIII, No. 1, July 2006, [LFWa]].
- LACKEY, Jennifer (2008): *Learning from words: Testimony as a source of knowledge*. Oxford University Press, 2008. [LFWb]
- LACKEY, Jennifer (2009): "Knowledge and credit", *Philosophical Studies*, 142.1 (2009), pp. 27-42. [K&C]
- LACROIX, Justine (2001) : *Michaël Walzer : le pluralisme et l'universel*. Michalon, Collection Le bien commun, 2001. [MWPU]
- LAFARGUE, Gilles (2010) : « L'expérience subjective de l'effort volontaire dans la schizophrénie : approche neurophénoménologique », *L'Evolution psychiatrique*, 75.3 (2010), pp. 421-433. [EVDS]
- LAFFONT, Jean-Jacques, and David MARTIMORT (2001): *The theory of incentives: the principal-agent model*, Princeton university press, 2009. [TPAM]

- LAGNADO, David A. and Steven A. SLOMAN (2006): "Time as a Guide to Cause", *Journal of Experimental Psychology, Learning, Memory, and Cognition*, Vol. 32, No. 3, pp. 451–460). [TGC]
- LAMBLIN, Annie (2005) : « Johan Georg Sulzer », in J.F. GOUBET et G. RAULET (Eds.), *Aux sources de l'esthétique – les débuts de l'esthétique philosophique en Allemagne*, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2005. [ASES]
- LAMARQUE, Peter (2004): "On not Expecting Too Much from Narrative", *Mind and Language*, Vol. 19 n°4, (2004), pp. 393-408. [NETM]
- LANDEMORE, Hélène (2007): "Democratic Reason and Distributed Intelligence: Lessons from the Cognitive Sciences", *Convention annuelle de l'American Political Science Association*, Vol. 31. 2007. [DRDI]
- LANDEMORE, Hélène (2012): "Collective Wisdom: Old and New", in H. LANDEMORE and J. ELSTER (Eds.), *Collective Wisdom: Principles and Mechanisms*, Cambridge University Press, 2012. [CWON]
- LANDEMORE, Hélène and Jon ELSTER (Eds.) (2012): *Collective Wisdom: Principles and Mechanisms*, Cambridge University Press, 2012. [CWPM]
- LANDEMORE, Hélène (2012): "Democratic Reason: the Mechanisms of Collective Intelligence in Politics", in H. LANDEMORE and J. ELSTER (Eds.), *Collective Wisdom: Principles and Mechanisms*, Cambridge University Press, 2012. [MCIP]
- LANDEMORE, Hélène, and Hugo MERCIER (2012): "Talking it out with others vs. deliberation within and the law of group polarization: Some implications of the argumentative theory of reasoning for deliberative democracy", *Analise Social*, 47.205 (2012). [TOWO]
- LANDEMORE, Hélène, and Hugo MERCIER (2012): "Reasoning is for arguing: Understanding the successes and failures of deliberation", *Political Psychology*, 33.2 (2012), pp. 243-258. [RIFA]
- LANDEMORE, Helene (2012): "Why the Many Are Smarter than the Few and Why It Matters", *Journal of Public Deliberation*, Vol. 8: Iss. 1, Article 7. [WMAS]
- LANDEMORE, Hélène (2013): "Deliberation, cognitive diversity, and democratic inclusiveness: an epistemic argument for the random selection of representatives", *Synthese*, 190.7 (2013), pp. 1209-1231. [CDDI]
- LANDEMORE, Hélène (2013) : « Pourquoi le grand nombre est plus intelligent que le petit nombre, et pourquoi il faut en tenir compte », *Philosophiques*, vol. 40, n° 2, 2013, pp. 283-299. [GNPN]
- LANDEMORE, Hélène (2014): Democracy as Heuristic: "The Ecological Rationality of Political Equality", *The Good Society*, 23.2 (2014): 160-178. [DaH]
- LANDEMORE, Hélène, and Scott E. PAGE (2015): "Deliberation and disagreement: Problem solving, prediction, and positive dissensus", *Politics, Philosophy & Economics*, 14.3 (2015), pp. 229-254. [D&D]
- LANDEMORE, Hélène (2015): "Two Concepts of Order: An Essay on Harmony and Order versus Spontaneity and Revolt in Western Thought", in W. CRISTAURO, H. W. WONG, S. YOUZHONG (Eds.), *Order and Revolt: Debating the Principles of Eastern and Western Social Thought*, Transaction Publishers, 2015. [HOSR]
- LANDEMORE, Hélène (2017): Beyond the fact of disagreement? The epistemic turn in deliberative democracy, *Social Epistemology*, 31.3 (2017), pp. 277-295. [BFD]
- LANDEMORE, Hélène (2017): Deliberative Democracy as Open, Not (Just) Representative Democracy, *The American Academy of Arts and Sciences*, (2017). [DDNR]

- LANG, Pierre Olivier, Jacques PROUST, Thomas VOGEL et Richard ASPINALL (2013) : « Saurons-nous jamais ce qui provoque le vieillissement ? », *NPG Neurologie-Psychiatrie-Gériatrie*, 13(78), pp. 337-343. [CQPV]
- LANGE, Marc (2011): "Hume and the problem of induction", in D. M. GABBAY, J. WOODS, S. HARTMANN (Eds.), *Handbook of the History of Logic*, Vol. 10, 2011, Elsevier, pp. 43-91. [HPI]
- LARMORE, Charles (2001): "A critique of Philip Pettit's republicanism", *Philosophical Issues*, 11.1 (2001), pp. 229-243. [CPPR]
- LASRY, Jean-Michel (1984) : « Le Common Knowledge », *Ornicar? Revue Du Champ Freudien*, N°30, Automne 1984, pp. 75-93. [LCK]
- LATOUCHE, Serge (2010) : « Castoriadis, penseur de la décroissance », in B. BACHOFEN, S. ELBAZ et N. POIRIER (Eds.), *Cornelius Castoriadis, Réinventer l'autonomie*, Editions du Sandre, Bibliothèque de philosophie contemporaine, 2010, pp. 73-90. [CPD]
- LAUGIER, Sandra (2001) : « Introduction », in S. LAUGIER (Ed.), *Carnap et la construction logique du monde*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2001. [CCLM]
- LAUGIER, Sandra (2003) : « La perception est-elle une représentation ? », in J. BOUVERESSE et J.-J. ROSAT (Eds.), *Philosophies de la perception: Phénoménologie, grammaire et sciences cognitives*, Odile Jacob, 2003. [PEER]
- LAUGIER, Sandra (2008) : « Introduction », in W. QUINE (1969), *Relativité de l'ontologie et autres essais*, Editions Flammarion, 2008, pp. VII-XLII. [IRO]
- LAUGIER, Sandra (2010) : « L'éthique du *care* en trois subversions », *Multitudes*, vol. 42, no. 3, 2010, pp. 112-125. [EC3S]
- LAUGIER, Sandra (Ed.) (2010) : *La voix et la vertu, variétés du perfectionnisme moral*. PUF, 2010, Paris. [LVLV]
- LAUGIER, Sandra (2010) : « L'autre voie de la philosophie morale », in S. LAUGIER (Ed.), *La voix et la vertu, variétés du perfectionnisme moral*, PUF, 2010, Paris, pp. 1-32. [AVPM]
- LAUGIER, Sandra et Albert OGIEN (2015) : « Une République du XXI^e siècle », *Multitudes*, 2015/2, (n° 59), pp. 94-103. [RXXI]
- LAVIGNE, Jean-François (2008) : « Commentaire de la Troisième méditation », in J-F. LAVIGNE (Ed.), *Les méditations cartésiennes de Husserl*, Vrin Editeur, 2008. [CTM]
- LECLERCQ, Bruno (2008) : *introduction à la philosophie analytique*, Editions De Boeck Université, Bruxelles, 2008. [IPA]
- LECOCQ, Franck, et Jean-Charles HOURCADE (2004) : « Le taux d'actualisation contre le principe de précaution? Leçons à partir du cas des politiques climatiques », *L'Actualité économique*, 80.1 (2004), pp. 41-65. [TAPP]
- LEGARE, Cristine H., David M. SOBEL, and Maureen CALLANAN (2017): "Causal learning is collaborative: Examining explanation and exploration in social contexts", *Psychonomic bulletin & review*, 24.5 (2017), pp. 1548-1554. [CLIC]
- LEGROS, Robert (2010) : « Castoriadis et la question de l'autonomie », in B. BACHOFEN, S. ELBAZ et N. POIRIER (Eds.), *Cornelius Castoriadis, Réinventer l'autonomie*, Editions du Sandre, Bibliothèque de philosophie contemporaine, 2010, pp. 131-150. [CQA]
- LEHMANN, Laurent, Marcus W. FELDMAN, and Kevin R. FOSTER (2008): "Cultural transmission can inhibit the evolution of altruistic helping", *The American Naturalist*, 172.1 (2008), pp. 12-24. [CTIE]

- LEHNE, Moritz, and Stefan KOELSCH (2015): "Toward a general psychological model of tension and suspense", *Frontiers in Psychology*, 6, (2015). [PMTS]
- LEPOUTRE, David (1997) : *Cœur de banlieue. Codes, rites et langages*, Paris, Odile Jacob, Poches, 2001. [CDB]
- LESTIENNE, Rémi (2016) : *Les fils du temps*, éditions du CNRS, 2016. [LFDT]
- LEVY, Roger (2008): "Expectation-based syntactic comprehension", *Cognition*, 106.3 (2008), pp. 1126-1177. [EBSC]
- LEWIS, David (1973): "Causation", *The journal of philosophy*, Vol. 70, Issue 17, pp. 556-567. [CAUS]
- LI, Shengwu (2017): "Ethics and market design", *Oxford Review of Economic Policy*, 33.4 (2017), pp. 705-720. [E&MD]
- LINDNER, Evelin Gerda (2000): "Humiliation in the Flesh: Honour Is 'Face,' Arrogance Is 'Nose Up,' and Humiliation Is 'To Be Put Down'", *Humiliation Studies*, (2000). [HITF]
- LINDNER, Evelin Gerda (2001): "The Concept of Humiliation: Its Universal Core and Culture Dependent Periphery", University of Oslo, *unpublished manuscript*. [TCOH].
- LINDSTRÖM, Sten (1991): "Review of Situations and Attitudes by Jon Barwise and John Perry", *Noûs*, Vol. 25, No. 5 (Dec., 1991), pp. 743-770. [RSA]
- LINZEN, Tal, and T. Florian JAEGER (2016): "Uncertainty and expectation in sentence processing: evidence from subcategorization distributions", *Cognitive science*, 40.6 (2016), pp. 1382-1411. [UESP]
- LIPIETZ, Alain (1999) : *Qu'est-ce que l'écologie politique ?*, La Découverte, Paris, 1999. [ALEP]
- LIPTON, Peter (2000): "Inference to the Best Explanation", in W.H. NEWTON-SMITH (Ed.), *A Companion to the Philosophy of Science*, Blackwell, 2000, pp. 184-193. [IBE2]
- LIPTON, Peter (2007): "Alien abduction: Inference to the best explanation and the management of testimony", *Episteme*, Vol. 4, No. 3, pp. 238-251. [ALAB]
- LIST, Christian and Philip PETTIT (2002): "Aggregating sets of judgments: An impossibility result", *Economics & Philosophy*, 18.1 (2002), pp. 89-110. [ASOJ]
- LIST, Christian and Philip PETTIT (2005): "On the many as one: a reply to Kornhauser and Sager", *Philosophy and public affairs*, 33 (4). pp. 377-390, 2005. [OMAO]
- LIST, Christian (2005): "Group knowledge and group rationality: a judgment aggregation perspective", in A. I. GOLDMAN and D. WHITCOMB (Eds.), *Social Epistemology: Essential Readings*, Oxford University press, Oxford, 2011, pp.221-241. [GKGR]
- LIST, Christian and Philip PETTIT (2006): "Group agency and supervenience", *The Southern journal of philosophy*, 44.S1 (2006): 85-105. [GAAS]
- LIST, Christian and Kai SPIEKERMANN (2013): "Methodological individualism and holism in political science: a reconciliation", *American Political Science Review*, 107 (4), pp. 629-643. [MI&H]
- LIVET, Pierre (2008) : « La notion d'événement chez Whitehead et Davidson », *Noesis*, 13, 2008, pp. 217-233. [W&D]
- LOCKE, John (1689) : *Essai sur l'entendement humain, Livres I et II*, Paris, VRIN, 2001. [EE12]
- LOCKE, John (1694) : *Identité et différence*. Seuil, Point essais, 1998. [I&D].
- LOCKE, John (1690) : *Traité du gouvernement civil*, GF Flammarion, 1992. [TDGC]

- LORDON, Frédéric (2006) : « Derrière l'idéologie de la légitimité, la puissance de la multitude », in C. JAQUET, P. SEVERAC and A. SUHAMY (Eds.), *La multitude libre. Nouvelles lectures du Traité Politique*, Paris, Éditions Amsterdam, (2008), pp. 105-129. [ILPM]
- LORDON, Frédéric (2006) : « Métaphysique des luttes », *Working paper Recherche et régulation*, 2006. [MDL]
- LOUTE, Alain (2010) : « Paul Ricœur et Marcel Hénaff : don, réciprocité et mutualité », *Teoria e Critica della Regolazione Sociale*, 4 (2010). [PRMH]
- LOUTE, Alain (2012) : « Identité narrative collective et critique sociale », *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies*, 3.1 (2012), pp. 53-66. [INCS]
- LOVETT, Frank, and Philip PETTIT (2009): "Neorepublicanism: A normative and institutional research program", *Annual review of political science*, 12 (2009), pp. 11-29. [NEOR]
- LUCHKINA, Elena, Jessica A. SOMMERVILLE, and David M. SOBEL (2018): "More than just making it go: Toddlers effectively integrate causal efficacy and intentionality in selecting an appropriate causal intervention", *Cognitive Development*, 45 (2018), pp. 48-56. [MJLG]
- LUCHKINA, Elena, David M. SOBEL, and James L. MORGAN (2018): "Eighteen-month-olds selectively generalize words from accurate speakers to novel contexts", *Developmental science*, (2018), e12663. [18MO]
- LUCHKINA, Elena, James L. MORGAN, and David M. SOBEL (2018): "Questions answer questions about mechanisms of selective word learning", (2018), *mimeo*. [QAQL]
- LUMINET, Jean-Pierre (1993) : « Matière, Espace, Temps », in E. KLEIN et M. SPIRO (Eds.), *Le temps et sa flèche*, Paris, Flammarion, Champs Science, 1995, pp. 59-80. [MET]
- LUTZ, Antoine, Jean-Philippe LACHAUX, Jacques MARTINERIE and Francisco J. VARELA (2002): "Guiding the study of brain dynamics by using first-person data: synchrony patterns correlate with ongoing conscious states during a simple visual task", *Proceedings of the national academy of sciences*, 99(3), pp. 1586-1591. [SVT]
- LUTZ, Antoine, and Evan THOMPSON (2003): "Neurophenomenology integrating subjective experience and brain dynamics in the neuroscience of consciousness", *Journal of consciousness studies*, 10.9-10 (2003), pp. 31-52. [ISBD]
- LYOTARD, Jean-François (1977) : *Rudiments païens*, Editions Klincksieck, collection Continents philosophiques, Paris, 2011. [RP]
- LYOTARD, Jean-François (1977) : *Instructions païennes*, Editions Galilée, Paris, 1977. [IP]
- LYOTARD, Jean-François, et Jean-Loup THEBAUD (1979) : *Au juste*, Christian Bourgeois éditeur, collection Titres, Paris, 2006. [AJ]
- LYOTARD, Jean-François (1983) : *Le différend*, Les éditions de minuit, collection Critique, Paris, 2013. [LD]
- LYOTARD, Jean-François (1991) : *Leçons sur l'Analytique du sublime*, Collection Continents philosophiques, Klincksieck 2015. [LAS]
- MAGLIANO, Joseph P., Katinka DIJKSTRA, and Rolf A. ZWAAN (1996): "Generating predictive inferences while viewing a movie", *Discourse Processes*, 22.3 (1996), pp. 199-224. [GPI]
- MAIENBORN, Claudia (2005): "On the limits of the Davidsonian approach: The case of copula sentences", *Theoretical Linguistics*, 31 (2005), pp. 275-316. [LDA]

- MAIENBORN, Claudia, and Angelika WÖLLSTEIN (Ed.) (2005): *Event Arguments Foundations and Applications*, Walter de Gruyter, 2005. [EAFA]
- MANDLER, Jean M., and Nancy S. JOHNSON (1977): "Remembrance of things parsed: Story structure and recall", *Cognitive psychology*, 9.1 (1977), pp. 111-151. [SS&R]
- MANSBRIDGE, Jane, James BOHMAN, Simone CHAMBERS, David ESTLUND, Andreas FØLLESDAL, Archon FUNG, Cristina LAFONT, Bernard MANIN et José LUISMARTI (2011) : « La place de l'intérêt particulier et le rôle du pouvoir dans la démocratie délibérative », *Raisons politiques*, 42,(2), pp. 47-82. [LPIP]
- MANSBRIDGE, Jane J., James BOHMAN, Simone CHAMBERS, Thomas CHRISTIANO, Archon FUNG, John R. PARKINSON, Dennis F. THOMPSON and Mark WARREN (2012): "A systemic approach to deliberative democracy", in J. PARKINSON and J. MANSBRIDGE (Eds.), *Deliberative systems: deliberative democracy at the large scale, Theories of Institutional Design*, Cambridge University Press, 2012, pp. 1-26. [SADD]
- MARCELO, Gonçalo (2011): "Paul Ricœur and the utopia of mutual recognition", *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies*, 2.1 (2011), pp. 110-133. [TUMR]
- Marconi, Diego (1995) : *La philosophie du langage au XXème siècle*, Editions de l'éclat, 1997. [PL]
- MARIN, Rafael (2013) : *La stativité dans tous ses états*, Mémoire de synthèse présenté en vue de l'obtention de l'Habilitation à Diriger des Recherches, Université Paris VIII, 2013. [LSTE]
- MARION, Jean-Luc (1989) : *Réduction et donation*, *Quadrige*, PUF, 2004. [R&D]
- MARION, Jean-Luc (1997) : *Étant donné ; Essai d'une phénoménologie de la donation*, *Quadrige*, PUF, 2013. [ED]
- MARION, Jean-Luc (2001) : *De surcroît*, *Quadrige*, PUF, 2015. [DS]
- MARION, Jean-Luc (2012) : *Figures de phénoménologie*, Librairie Vrin, 2015. [FDLP]
- MARTIN, Fabienne (2008) : *Les prédicats statifs*, Bruxelles, De Boeck Supérieur, Champs linguistiques, 2008. [LPS]
- MARZOLF, Hedwig (2014) : « Écrire sa vie. L'équivoque de la philosophie du conter de Hannah Arendt », *Raison publique*, 2014/2 (N° 19), p. 139-164. [ESV]
- MATHERON, Alexandre (1969) : *Individu et communauté chez Spinoza*, Les Editions de Minuit, 1988, Paris. [ICCS]
- MATHIOT, Jean (1990) : *Adam Smith, Philosophie et économie*. PUF, philosophies, 1990, [ASPE]
- MATONTI, Frédérique (2011) : « La méthode skinnerienne ou ce que l'histoire nous apprend sur le concept de liberté », *Raisons politiques*, vol. 43, no. 3, 2011, pp. 133-150. [LMS]
- MCDOWELL, John (1994) : *L'esprit et le monde*, Librairie philosophique J. Vrin, 2007, pp. 41-42. [E&M]
- MCGREW, Timothy (2001): "Direct Inference and the Problem of Induction", *The Monist*, Vol. 84, No. 2, pp. 153-178. [DIPI]
- MCINTYRE, Alasdair (1981): *After Virtue: A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, 2007. [AV]
- McIntyre, Alasdair (1999): *Dependent rational animals. Why human beings need the virtues*. Londres, Duckworth, 1999. [DRA]

- McRAE, Ken, Michael J. SPIVEY-KNOWLTON, and Michael K. TANENHAUS (1998): "Modeling the influence of thematic fit (and other constraints) in on-line sentence comprehension", *Journal of Memory and Language*, 38.3 (1998): 283-312. [MITF]
- MECHKOUR, Saïd (2007): "Overview of Situation Theory and its application in modeling context", *Seminar paper*, University of Fribourg, Switzerland, 2007. [OST]
- MELIN-SOUCRAMANIEN, Ferdinand (2010) : « Le principe d'égalité dans la jurisprudence du Conseil constitutionnel. Quelles perspectives pour la question prioritaire de constitutionnalité ? », *Cahiers du Conseil constitutionnel*, n° 29 (Dossier : La Question Prioritaire de Constitutionnalité), octobre 2010. [PEJC]
- MENNINGHAUS, Winfried, Valentin WAGNER, Julian HANICH, Eugen WASSILIWIZKY, Thomas JACOBSEN and Stefan KOELSCH (2017): "The distancing-embracing model of the enjoyment of negative emotions in art reception", *Behavioral and Brain Sciences*, 40. [DEME]
- MENZIES, Peter (1993): "Laws of Nature, Modality and Humean Supervenience", in J. BACON, K. CAMPBELL and L. REINHARDT (Eds.), *Ontology, Causality and Mind, essays in Honour of D. M. Armstrong*, Cambridge University Press, 1993, pp. 195-225. [LON]
- MENZIES, Peter (-): *Difference-Making in context*, Macquarie University ResearchOnline. [DNIC]
- MENZIES, Peter (2002): "Causal Models, Token-Causation and Processes", *long version of a paper contributed to the symposium 'Causation and Bayesian Networks' at the PSA*, 2002. [CMTCT]
- MENZIES, Peter (2010): "Norms, causes, and alternative possibilities", *Behavioral and brain sciences*, Vol. 33, Issue 4, pp. 346-347. [NCAP]
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1945) : *Phénoménologie de la perception*, Collection Tel, Gallimard, Paris, 2004. [PDLP]
- MICHEL, Johann (2010) : « Règle d'or et logique d'équivalence », *Raisons politiques*, vol. 40, no. 4, 2010, pp. 115-133. [ROLE]
- MIGDAŁ, Piotr, Joanna RĄCZASZEK-LEONARDI, Michał DENKIEWICZ and Dariusz PLEWCZYŃSKI (2012): "Information-sharing and aggregation models for interacting minds", *Journal of Mathematical Psychology*, 56.6 (2012), pp. 417-426. [ISAM]
- MIHALCEA, Rada, Courtney CORLEY, and Carlo STRAPPARAVA (2006): "Corpus-based and knowledge-based measures of text semantic similarity", *Proceedings of the 21st national conference on Artificial intelligence*-Volume 1. AAAI Press, 2006. [MTSS]
- MITCHELL, Jeff, Mirella LAPATA, Vera DEMBERG and Frank KELLER (2010): "Syntactic and semantic factors in processing difficulty: An integrated measure", *Proceedings of the 48th Annual Meeting of the Association for Computational Linguistics*, Association for Computational Linguistics, 2010. [SSFD]
- MITTWOCH, Anita (2005): "Do states have davidsonian arguments? Some empirical considerations", in C. MAIENBORN and A. WÖLLSTEIN (Eds.), *Event Arguments Foundations and Applications*, Walter de Gruyter, 2005. [DSDA]
- MOESCHLER, Jacques (1998) : « Introduction – Temps, référence et pragmatique », in J. MOESCHLER (Ed.), *Le temps des événements, Pragmatique de la référence temporelle*, Kime, 1998. [TRP]
- MONGIN, Philippe (2012) : « Waterloo ou la pluralité des interprétations », *Littérature*, 1 (2012), pp. 84-113. [W&PI]
- MONGIN, Olivier (1994) : *Paul Ricœur*, Seuil, Point Essais, Paris, 1998. [PROM]

- MOORS, Agnes, Phoebe C. ELLSWORTH, Klaus R. SCHERER and Nico H. FRIJDA (2013): "Appraisal theories of emotion: State of the art and future development", *Emotion Review*, 5(2), pp. 119-124. [AToE]
- MOLTCHANOVA, Anna (2015): "Cooperation in the We-Mode and Immigrant Inclusion", *The Journal of Value Inquiry*, pp. 1-14. [CIWM]
- MOLTCHANOVA, Anna (2013): "Group Intentions and Oppression", *Philosophy*, 88.01 (2013), pp. 81-100 [GI&O]
- MONNET, Éric et Pierre NAVARRO (2009) : « Les institutions sont-elles dans la tête ? Entretien avec John Searle », *Tracés, Revue de Sciences humaines*, 17, 2009, mis en ligne en 2011. [EAJS]
- MOUGIN, Gaëlle et Jean VION-DURY (-) : « L'entretien phénoménologique expérientiel de premier et de deuxième ordre: vers la découverte des " métamorphoses expérientielles " », Soumis à *Alter*. [EPEO]
- MOYAERT, Marianne (2011): "Between ideology and utopia: Honneth and Ricoeur on symbolic violence, marginalization and recognition", *Études Ricœuriennes/Ricoeur Studies*, 2.1 (2011), pp. 84-109. [BI&U]
- MUELLER, Erik T. (2005): "Event Calculus", in F. VAN HARMELEN, V. LIFSCHITZ and B. PORTER (Eds.), *Handbook of Knowledge Representation*, Elsevier, 2008. [EC]
- MÜLLER, Jean-Pierre (2002) : *Des systèmes autonomes aux systèmes multi-agents: Interaction, émergence et systèmes complexes*, Rapport présenté pour l'obtention de l'Habilitation à Diriger les Recherches en Informatique Université Montpellier II, 2002. [SASM]
- MUTSCHLER, Willi (2015): "Identification of DSGE models—The effect of higher-order approximation and pruning", *Journal of Economic Dynamics and Control*, 56 (2015), pp. 34-54. [DGSE]
- MYIN, Erik, and Daniel D. HUTTO (2015): "REC: Just radical enough", *Studies in Logic, Grammar and Rhetoric*, 41.1 (2015), pp. 61-71. [REC]
- MOULINES, C. Ulises (2001) : « La (re) construction formelle de l'expérience », in S. LAUGIER (Ed.), *Carnap et la construction logique du monde*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2001, pp. 43-56. [LRFE]
- NAGEL, Thomas (1974): "What is it like to be a bat?", *The philosophical review*, 83.4 (1974), pp. 435-450. [ABAT]
- NAGEL, Thomas (1986) : *Le point de vue de nulle part*, Editions de l'Eclat, 1993. [PVNP]
- NELSON, Katherine (2003): "Narrative and the emergence of a consciousness of self", in G. D. FIREMAN, T. E. J. MCVAY and O. FLANAGAN (Eds.), *Narrative and consciousness*, Oxford University Press, pp. 17–36. [NECS]
- NELSON, Katherine and Robyn FIVUSH (2004): "The Emergence of Autobiographical Memory: A Social Cultural Developmental Theory", *Psychological Review*, 2004, Vol. 111, No. 2, pp. 486–511. [EAM]
- NENCKA, Peter (2011): "Explaining the Rise of Institutions: Toward a Kirznerian Theory of Repeated Games", *The Annual Proceedings of the Wealth and Well-Being of Nations*, Volume III - 2010-2011. [ERI]
- NICOLAÏ, Jean-Paul (1992) : « Stratégie de publication d'un institut statistique public: publication avancée et erreur de mesure », *document de travail de la CDC*, 1992-23. [SPIS]
- NICOLAÏ, Jean-Paul (2010) : « Actualisons, il en restera toujours quelque chose... », *La Lettre d'OTC*, Paris, 2010. [ATQC]
- NICOLAÏ, Jean-Paul (2010) : « Le concept de vulnérabilité », *La Lettre d'OTC*, Paris, 2010. [LCDV]

- NICOLAÏ, Jean-Paul (2012) : « Financement du budget communautaire et « valeur de l'union » », *Document de travail du Centre d'Analyse Stratégique*, N°2012-10, octobre 2012. [VDU]
- NIETZSCHE, Friedrich (1886) : *Le gai savoir*, Le Livre de Poche, Les classiques de la philosophie, 1993. [LGS]
- NOMIKOU, Iris, Giuseppe LEONARDI, Alicja RADKOWSKA, Joanna RĄCZASZEK-LEONARDI and Katharina J. ROHLFING (2017): "Taking up an active role: emerging participation in early mother–infant interaction during peekaboo routines", *Frontiers in psychology*, 8 (2017), 1656. [TUAR]
- NORIEGA, Pablo, Jordi SABATER-MIR, Harko VERHAGEN, Julian PADGET, and Mark D'INVERNO (2017): "Identifying Affordances for Modelling Second-Order Emergent Phenomena with the WIT Framework", in K. LARSON and M. WINIKOFF (Eds.), *International Conference on Autonomous Agents and Multiagent Systems*, Springer, Cham, pp. 208-227. [SOEP]
- NORTON, John (2003): "A Material Theory of Induction", *Philosophy of Science*, 70, pp. 647-670. [MTI]
- NUSSBAUM, Martha Craven (1987): "Nature, function, and capability: Aristotle on political distribution", *WP World Institute for Development Economics Research of the United Nations University*, WP. 31, 1987. [NFC]
- OSHERSON, Daniel N., Ormond WILKIE, Edward E. SMITH, Alejandro LOPEZ and Eldar SHAFIR (1990): "Category-Based Induction", *Psychological Review*, Vol. 97, No. 2, pp. 185-200. [CBI]
- OLIVARES, Francisco A., Esteban VARGAS, Claudio FUENTES, David MARTÍNEZ-PERNÍA and Andrès CANALES-JOHNSON (2015): "Neurophenomenology revisited: second-person methods for the study of human consciousness", *Frontiers in psychology*, 6, 673. [SPMC]
- OULLIER, Olivier, et Sarah SAUNERON (2011) : « « Nudges verts » : de nouvelles incitations pour des comportements écologiques », *CGSP La note d'analyse*, 216 (2011). [NV]
- PARK, Jeongwoo (2005) : « Christian Wolf », in JF. GOUBET et G. RAULET (Eds.), *Aux sources de l'esthétique – les débuts de l'esthétique philosophique en Allemagne*, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2005, pp. 57-100. [ASEW]
- PARSONS, Terrence (1989): "The progressive in English: Events, states and processes", *Linguistics and Philosophy*, 12(2), pp. 213-241, 1989. [ESP]
- PARSONS, Terrence (1990): *Events in the Semantics of English - A Study in Subatomic Semantics*, Cambridge, MIT Press, 1990. [ESE]
- PARSONS, Terrence (2000): "Underlying States and Time Travel", in J. HIGGINBOTHAM, F. PIANESI, A. C. VARZI (Eds), *Speaking of Events*, Oxford University Press, 2000, pp. 81-93. [USTT]
- PARSONS, Terrence (2002): "Eventualities and narrative progression", *Linguistics and Philosophy*, 25(5), 681-699, 2002. [ENP]
- PASKALEV, Vesselin (2011): "Leviathans Welcome" (Review of C. List & P. PETTIT, *Group Agency-The Possibility, Design and Status of Group Agents*, 2011), *European Journal of Legal Studies*, Vol. 4, Issue 1 (Summer 2011), pp. 204-213. [PPLW]
- PATY, Michel (1993) : « Sur l'histoire du problème du temps. Le temps physique et les phénomènes », in E. KLEIN et M. SPIRO (Eds.), *Le temps et sa flèche*, Paris, Flammarion, Champs Science, 1995, pp. 21-58. [LTSF]
- PEET, Andrew (2015): "Testimony, pragmatics, and plausible deniability", *Episteme*, 2015, vol. 12, no 01, pp. 29-51. [TPPD]

- PEIRCE, Charles Sanders : *Œuvres I* (C. TIERCELIN et P. THIBAUD Eds.), CERF, collection Passages, 2002. [CSP1]
- PEIRCE, Charles Sanders : *Œuvres II* (C. TIERCELIN et P. THIBAUD Eds.), CERF, collection Passages, 2002. [CSP2]
- PEPPAS, Pavlos, Samir CHOPRA and Norman Y. FOO (2004): "Distance Semantics for Relevance-Sensitive Belief Revision", in D. DUBOIS and C. WELTY (Eds.), *Proceedings of the 9th International Conference on the Principles of Knowledge Representation and Reasoning (KR2004)*, Whistler, Canada, June 2004. [DSBR]
- PEREIRA, Irène (2009) : *Peut-on être radical et pragmatiste*, Editions textuel, Paris, 2009. [ER&P]
- PERREAU, Laurent (2010) : « En quel sens peut-on parler d'intentionnalité collective ? », *Bulletin d'Analyse Phénoménologique*, Volume VI (2010), Numéro 8 (Série Actes, 3: Questions d'intentionnalité), pp. 213-229. [QSIC]
- PETERSON, Thomas Erling (2012): "Constructivist Pedagogy and Symbolism: Vico, Cassirer, Piaget, Bateson", *Educational Philosophy and Theory*, 44.8 (2012), pp. 878-891. [CP&S]
- PETITMENGIN, Claire (2005) : Un exemple de recherche neuro-phénoménologique : « l'anticipation des crises d'épilepsie », *Intellectica*, 40.2 (2005), pp. 63-89. [ACE]
- PETITMENGIN, Claire (2006) : « L'enaction comme expérience vécue », *Intellectica*, 43.1 (2006), pp. 85-92. [ECEV]
- PETITMENGIN, Claire, Michel BITBOL, Jean-Michel NISSOU, Bernard PACHOUD, Hélène CURALLUCCI, Michel CERMOLACCE, and Jean VION-DURY (2009): "The validity of first-person descriptions as authenticity and coherence", *Journal of Consciousness Studies*, 16.10-11 (2009), pp. 252-284. [VFPD]
- PETTIT, Philip (1997): "Freedom with honor: A republican ideal", *Social research*, (1997), pp. 52-76. [FWH]
- PETTIT, Philip (1999): "Republican freedom and contestatory democratization", in I. Shapiro and C. Hacker-Cordon (Eds.), *Democracy's value*, Cambridge University Press, 1999, pp. 163-190. [RFCD]
- PETTIT, Philip (2002): "Keeping republican freedom simple: on a difference with Quentin Skinner", *Political theory*, 30.3, (2002), pp. 339-356. [KRFS]
- PETTIT, Philip (2003): "Agency-freedom and option-freedom", *Journal of Theoretical Politics*, 15.4 (2003), pp. 387-403. [AFOF]
- PETTIT, Philip (2005): "The Tree of Liberty: Republicanism: American, French, and Irish", *Field Day Review*, (2005), pp. 29-42. [TTOL]
- PETTIT, Philip (2008): "Freedom and probability: a comment on Goodin and Jackson", *Philosophy & Public Affairs*, 36.2 (2008), pp. 206-220. [F&P]
- PETTIT, Philip (2008): "Republican freedom: Three axioms, four theorems", in C. Laborde and J. Maynor (Eds.), *Republicanism and political theory*, Wiley – Blackwell Publishing, 2008, pp. 45-56. [3A4T]
- PETTIT, Philip (2009): "Law and liberty", in S. BESSON and J.L. MARTI (Eds.), *Law and Republicanism*, Oxford University Press. Oxford, 2009. [L&L]
- PETTIT, Philip (2010): "Groups with minds of their own", in A. I. GOLDMAN and D. WHITCOMB (Eds.), *Social Epistemology: Essential Readings*, Oxford University Press, 2011, pp. 242-270. [GWMO]
- PETTIT, Philip (2012): *On the people's terms: a republican theory and model of democracy*, Cambridge University Press, 2012. [OTPT]

- PHAN, Denis (2004) : « L'émergence de classes dans un jeu de négociation multi-agents, *séminaire « émergence » du GDR « économie cognitive »* », juin 2004. [ECJN]
- PIANESI, Fabio and Achille C. VARZI (2000): "Events and Event Talk: An Introduction", in J. HIGGINBOTHAM, F. PIANESI and A. C. VARZI (Eds.), *Speaking of Events*, New York: Oxford University Press, 2000, pp. 3-47. [SOE]
- PICON, Raphaël (2015) : *Emerson. Le sublime ordinaire*, CNRS Editions, 2015. [ELSO]
- POIRIER, Nicolas (2010) : « La pensée philosophique de Castoriadis à l'époque de Socialisme ou barbarie », in B. BACHOFEN, S. ELBAZ et N. POIRIER (Eds.), *Cornelius Castoriadis, Réinventer l'autonomie*, Editions du Sandre, Bibliothèque de philosophie contemporaine, 2010, pp. 59-72. [PPC]
- POIZAT, Jean-Claude (2010) : « Castoriadis et Arendt : le politique entre pouvoir de « création » et pouvoir de « révélation », in B. BACHOFEN, S. ELBAZ et N. POIRIER (Eds.), *Cornelius Castoriadis, Réinventer l'autonomie*, Editions du Sandre, Bibliothèque de philosophie contemporaine, 2010, pp. 31-58. [C&A]
- PICARDI, Roberta (2015) : « Le « mal et son pardon » dans l'œuvre de Ricœur », Colloque *Ricœur et la philosophie allemande de Kant à Dilthey*, IPT Paris, juin 2015. [LMSP]
- POPPER, Karl (1972) : *La connaissance objective*, Champs, essais, 1998. [LCO]
- PREVOT, Laurent, Laure VIEU, and Nicholas ASHER (2009) : « Une formalisation plus précise pour une annotation moins confuse : la relation d'élaboration d'entité », *Journal of French Language Studies*, 19(2), 2009, pp. 207-228. [REE]
- PROCACCI, Giovanna (2001): "Governmentality and citizenship", in K. NASH and A. SCOTT (Eds.), *The Blackwell companion to political sociology*, Blackwell Publishing, (2001, 2004), pp. 342-351. [G&C]
- PROUST, Joëlle (2012) : « La sociologie peut-elle ignorer la phylogenèse de l'esprit ? », *Sociologies* (2012). [SPGE]
- QUEVAL, Isabelle (2016) : *Philosophie de l'effort*, Editions nouvelles Cécile Defaut, 2016. [PDLE].
- QUINE, Williard van Orman (1960) : *Le mot et la chose*, Editions Flammarion, champs essais, 1977. [LMLC]
- QUINE, Williard van Orman (1969) : *Relativité de l'ontologie et autres essais*, Aubier-Montaigne, 1977, Editions Flammarion, 2008. [RO]
- RACCAH, Pierre-Yves (2016) : « Humour et métaphore : quelques éléments d'une analogie pour la construction d'un sens inattendu », *Revue de Sémantique et Pragmatique*, 39 (2016), pp. 75-94. [H&M]
- RĄCZASZEK-LEONARDI, Joanna, and J. A. Scott KELSO (2008): "Reconciling symbolic and dynamic aspects of language: Toward a dynamic psycholinguistics", *New ideas in psychology*, 26.2, pp. 193-207. [RSDA]
- RĄCZASZEK-LEONARDI, Joanna (2009): "Symbols as constraints: the structuring role of dynamics and self-organization in natural language", *Pragmatics & Cognition*, 17.3 (2009), pp. 653-676. [SaC]
- RĄCZASZEK-LEONARDI, Joanna (2010): "Multiple time-scales of language dynamics: An example from psycholinguistics", *Ecological Psychology*, 22.4 (2010), pp. 269-285. [MTLD]
- RĄCZASZEK-LEONARDI, Joanna (2012): "Language as a system of replicable constraints", in H.H. PATTEE and J. RĄCZASZEK-LEONARDI (Eds.), *Laws, Language and Life: Howard Pattee's classic papers on the physics of symbols*, Springer, Dordrecht, 2012, pp. 295-333. [LSRC]

- RĄCZASZEK-LEONARDI, Joanna (2012): "Types of integration in a theory of language", *Psychology of Language and Communication*, 16.2 (2012), pp. 79-88. [TITL]
- RĄCZASZEK-LEONARDI, Joanna, and Stephen J. COWLEY (2012): "The evolution of language as controlled collectivity", *Interaction Studies*, 13(1), pp. 1-16. [ELCC]
- RĄCZASZEK-LEONARDI, Joanna, Iris NOMIKOU, and Katharina J. ROHLFING (2013): "Young children's dialogical actions: The beginnings of purposeful intersubjectivity", *IEEE Transactions on Autonomous Mental Development*, 5.3 (2013), pp. 210-221. [YCDA]
- RĄCZASZEK-LEONARDI, Joanna (2014): "Multiple systems and multiple time scales of language dynamics: coping with complexity", *Cybernetics & Human Knowing*, 21.1-2 (2014), pp. 37-52. [MTSD]
- RĄCZASZEK-LEONARDI, Joanna, Agnieszka DĘBSKA, and Adam SOCHANOWICZ (2014): "Pooling the ground: understanding and coordination in collective sense making", *Frontiers in psychology*, 5(1233), pp. 1-13. [PTG]
- RĄCZASZEK-LEONARDI, Joanna (2015): "Time Scales for Agency: Who Moved That?", *Forthcoming in N. J. ENFIELD and P. KOCKELMAN (Eds.), Distributed Agency: The Sharing of Intention, Cause, and Accountability*, Oxford University Press: N.Y. [TSFA]
- RĄCZASZEK-LEONARDI, Joanna (2016): "How does a word become a message? An illustration on a developmental time-scale", *New Ideas in Psychology*, 42 (2016), pp. 46-55. [HWBM]
- RĄCZASZEK-LEONARDI, Joanna, Iris NOMIKOU, Katharina J. ROHLFING and Terrence W. DEACON (2018): "Language Development from an Ecological Perspective: Ecologically Valid Ways to Abstract Symbols", *Ecological Psychology*, 30.1 (2018), pp. 39-73. [LDEP]
- RAMSEY, Frank P. (1926): "Truth and Probability", in R.B. BRAITHWAITE (Ed.), *The Foundations of Mathematics and other Logical Essays*, 1931, pp.156-198, New York: Harcourt, Brace and Company, 1999 electronic edition. [T&P]
- RASKIN, Victor (1979): "Semantic Mechanisms of Humor", in *Proceedings of the Fifth Annual Meeting of the Berkeley Linguistics Society* (1979), pp. 325-335. [MH79]
- RASKIN, Victor (1984): "Semantic Mechanisms of Humor", *Studies in Linguistics and Philosophy*, Vol. 24, Springer Science & Business Media, 1984. [MH84]
- RASKIN, Victor (Ed.) (2008): *The primer of humor research*, Vol. 8, Walter de Gruyter, 2008. [PHR]
- RAULET, Gérard (2005) : « Johann Christoph Gottsched », in JF. GOUBET et G. RAULET (Eds.), *Aux sources de l'esthétique – les débuts de l'esthétique philosophique en Allemagne*, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, pp. 177-201. [ASEG]
- RAWLS, John (1971) : *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, Point, 2009. [TDLJ]
- RAWLS, John (2001) : *La justice comme équité*, Paris, La découverte, Textes à l'appui, 2003. [LJCE]
- REICHENBACH, Hans (1947): "The Tenses of Verbs", section 51 of *Elements of Symbolic Logic*, New York, Macmillan, 1947. [TOV]
- Renaut, Alain (2005) : *Qu'est-ce qu'un peuple libre ? Libéralisme ou républicanisme*, Paris, Grasset, 2005. [L&R]
- REY, Anne-Lise (2005) : « Gottfried Wilhelm Leibniz », in JF. GOUBET et G. RAULET (Eds.), *Aux sources de l'esthétique – les débuts de l'esthétique philosophique en Allemagne*, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, pp. 11-56. [ASEL]
- REY, Olivier (2016) : *Quand le monde s'est fait nombre*, Stock, Essais documents, Paris, 2016. [QMFN]

RICARD, Matthieu et Wolf SINGER (2016) : *Cerveau et méditation, dialogue entre le bouddhisme et les neurosciences*, Allary Editions, Paris 2017. [C&M]

RICŒUR, Paul (1955) : *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1964. [H&V]

RICŒUR, Paul (1967) : *Plaidoyer pour l'utopie ecclésiale*, Labor et fides, Genève, 2016. [PPUE].

RICŒUR, Paul (1969) : *Le conflit des interprétations*, Seuil, L'ordre philosophique, 2009. [LCDI]

RICŒUR, Paul (1974) : « Hegel aujourd'hui », in *La pensée Ricœur, Esprit*, Mars-avril 2006, 3-4, pp. 174-194. [HEGA]

RICŒUR, Paul, Claude LARRE, Bettina BAÜMER, Alexis KAGAME, Geoffrey Ernest Richard LLOYD, André NEHER, Germano PATTARO, Louis GARDET, Abdelmajid MEZIANE et A. Y. GOUREVITCH (1975) : *Les cultures et le temps*, Payot/Unesco, Paris, 1975. [LCLT]

RICŒUR, Paul (1975) : *La métaphore vive*. Paris, Seuil, collection Point-essais, 2002. [LMV]

RICŒUR, Paul (1983) : *Temps et récit 1*. Paris, Seuil, collection Point-essais, 2001. [TR1]

RICŒUR, Paul (1984) : *Temps et récit 2*. Paris, Seuil, collection Point-essais, 2001. [TR2]

RICŒUR, Paul (1985) : *Temps et récit 3*. Paris, Seuil, collection Point-essais, 2001. [TR3]

RICŒUR, Paul (1984-1991) : *Lectures 1*. Paris, Seuil, collection Point-essais, 1999. [LEC1]

RICŒUR, Paul (1986) : *A l'école de la phénoménologie*, Librairie Philosophique J. Vrin, 2004. [AEDP]

RICŒUR, Paul (1986) : *Du texte à l'action*, Paris, Seuil, collection Point Essais, 1998. [DTAA]

RICŒUR, Paul (1988) : « Le scandale du mal », *Esprit n° spécial « Paul Ricœur »*, juillet-août 1988, pp. 57-63, in M. FÆSSEL et F. LAMOUCHE (Eds.), *Anthologie Paul Ricœur*, Paris, Seuil, collection Point-essais, 2007. [LSDM]

RICŒUR, Paul (1990) : *Soi-même comme un autre*. Paris, Seuil, collection Point-essais, 1996. [SMCA]

RICŒUR, Paul (1991) : *Événement et sens*, Raisons pratiques n°2, 1991, pp. 41-56. [E&S]

RICŒUR, Paul (1992) : *Lecture 2*. Paris, Seuil, collection Point-essais, 1999. [LEC2]

RICŒUR, Paul (1995) : *Le Juste 1*. Editions ESPRIT, Série philosophie, 1995. [LJ1]

RICŒUR, Paul (1998) : « La marque du passé », *Revue de métaphysique et de morale*, janvier-mars 1998. [LMDP]

RICŒUR, Paul (2000) : *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, collection Point Essais, 2000. [MHO]

RICŒUR, Paul (2000) : « L'écriture de l'histoire et la représentation du passé », *Annales, Histoire, Sciences Sociales*, 55^e année, N. 4, 2000. pp. 731-747. [EHRP]

RICŒUR, Paul (2001) : *Le Juste 2*, Editions ESPRIT, Série philosophie, 2001. [LJ2]

RICŒUR, Paul (2004) : *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Stock, 2003. [PDLR]

RICŒUR, Paul (1995) : *Le mal, un défi à la philosophie et à la théologie*, Editions Labor et Fides, Genève, 2004. [UDPT]

RICŒUR, Paul (2013) : *Anthropologie philosophique, écrits et conférences 3*, Seuil 2013. [APEC]

RICŒUR, Paul (2013) : « Les temps du Dieu biblique », *Esprit*, 2013/1 (Janvier), pp. 110-125. [LTDB]

RICŒUR, Paul (2017) : *Philosophie, éthique et politique – Entretiens et dialogues*. Seuil, La Couleur des idées, Paris, 2017. [PEP]

- RINGMAR, Erik (2017): "A Newer, More Radical, Modernity: Prolegomena to a Politics of the Potential", *Thesis Eleven (forthcoming)*. [POTP]
- RITCHIE, Graeme (1999): "Developing the Incongruity-Resolution Theory" in *Proceedings of the AISB Symposium on Creative Language: Stories and Humour*, 1999. [DIRT]
- RITCHIE, David (2005): "Frame-shifting in humor and irony", *Metaphor and Symbol*, 20.4 (2005), pp. 275-294. [FSHI]
- ROBERT, Jacques (1997) : « Le principe d'égalité dans le droit constitutionnel francophone », *Cahiers du Conseil constitutionnel*, n° 3 - novembre 1997. [PEDC]
- ROBERT, Ladislav (1993) : « Le temps en biologie - le vieillissement », in E. KLEIN et M. SPIRO (Eds.), *Le temps et sa flèche*, Paris, Flammarion, Champs Science, 1995, pp. 213-231. [LTEB]
- ROBERTS, Michael (2018): "Phenomenological constraints: a problem for radical enactivism", *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, April 2018, Volume 17, Issue 2, pp. 375–399. [PCPE]
- ROEMER, John E., and Alain TRANNOY (2013): "Equality of opportunity: Theory and measurement", in A. B. ATKINSON and F. BOURGUIGNON, *Handbook of Income Distribution*, 2013, *également in: Journal of Economic Literature*, 54.4 (2016), pp. 1288-1332. [EOTM]
- ROGER, Philippe (2006) : « La Révolution française et la Justice ou le second exil d'Astrée Philippe », in O. INKOVA (Ed.), *Justice, liberté, égalité, fraternité: sur quelques valeurs fondamentales de la démocratie européenne*, Institut européen de l'Université de Genève, 2006. [RF&J]
- ROMANO, Claude (1998) : *L'événement et le monde*. Paris, PUF, collection Epiméthée, 1999. [EM]
- ROMANO, Claude (1999) : *L'événement et le temps*. Paris, PUF, collection Quadrige, 2012. [ET]
- ROMANO, Claude (2010) : *L'aventure temporelle*. Paris, PUF, collection Quadrige, 2010. [AT]
- ROMANO, Claude (2010) : *Au cœur de la raison, la phénoménologie*. Paris, Gallimard, Folio essais, 2010. [ACLR]
- ROMBERG, Alexa R., and Jenny R. SAFFRAN (2010): "Statistical learning and language acquisition", *Wiley Interdisciplinary Reviews: Cognitive Science*, 1.6 (2010), pp. 906-914. [SLLA]
- ROSCH, Eleanor H. (1973): "Natural categories", *Cognitive psychology*, Vol. 4, No. 3, pp 328-350. [NC]
- ROSCH, Eleanor H. (1999): "Principles of categorization", in E. MARGOLIS and S. LAURENCE (Eds.), *Concepts: core readings*, MIT Press, 1878-1999, chapter 10, pp. 189-206. [POC]
- ROSS, Steven A., (1973): "The Economic Theory of Agency: The Principal's Problem", *American Economic Review*, 63, 1973, pp. 134-139. [TETA]
- RUCH, Willibald, Salvatore ATTARDO, and Victor RASKIN (1993): "Toward an empirical verification of the general theory of verbal humor", *Humor-International Journal of Humor Research*, 6.2 (1993): 123-136. [GTVH]
- RUDD, Anthony (2012): *Self, Value, and Narrative*, Oxford University Press, 2012. [SVN]
- SANTARELLI, Matteo (2016) : « L'estime de soi : un cas particulier d'estime sociale ? », *Terrains/Théories*, 4 août 2016. [EdS]
- SARTRE, Jean-Paul (1943) : *L'être et le néant*. Gallimard, tel, Paris, 2010. [E&N]
- SAS, Eva (2010) : *Philosophie de l'écologie politique – de 68 à nos jours*, Les petits matins, Paris, 2010. [SPEP]
- SAVAGE, Leonard J. (1954): *The Foundations of Statistics*, New York, Wiley, 1954. [TFOS]

- SCHAPP, Wilhelm (1953) : *Empêtrés dans des histoires – L’Etre de l’Homme et de la chose*, Les éditions du Cerf, La nuit surveillée, 1992. [EDDH]
- SCHECHTMAN, Maria (2007): “Stories, Lives, and Basic Survival: A Refinement and Defense of the Narrative View in Narrative and Understanding Persons”, *Royal Institute of Philosophy Supplements*, 60, 2007, pp. 155-178. [SLBS]
- SCHECHTMAN, Maria (2011): “The Narrative Self”, in S. GALLAGHER (Ed.), *The Oxford Handbook of the Self*, Oxford University Press, pp. 394-416. [TNS]
- SCHERRER, Yves (2006) : « Nouveaux développements de la SDRT », in L. de SAUSSURE, P. MORENCY, A. ROCCI, G. BRAULT, S. OSWALD, & C. FAMA (Eds.), *TRANEL* (Travaux neuchâtois de linguistique), 2006, pp. 149-156. [NDSD]
- SCHNELL, Alexander (2008) : « Commentaire de la Deuxième méditation », in J-F. LAVIGNE (Ed.), *Les méditations cartésiennes de Husserl*, Vrin Editeur, 2008. [CSM]
- SCHUBERT, Christian (2015): “On the ethics of public nudging: Autonomy and agency”, *Joint Discussion Paper Series in Economics*, No. 33-2015. [OEPN]
- SEARLE, John R. (1995): *The Construction of Social Reality*, London: Simon and Schuster, 1995. [TCSR]
- SEARLE, John R. (2005): “What is an institution?”, *Journal of institutional economics*, 1.1 (2005), pp. 1-22. [WIAI]
- SEARLE, John R. (2006): “Social Ontology. Some Basic Principles”, *Anthropological Theory*, 6 (1), pp. 12–29. [SOBP]
- SEARLE, John R. (2010): *Making the Social World. The Structure of Human Civilization*, Oxford: Oxford University Press. [MTSW]
- SEIBT, Beate, Thomas W. SHUBERT and Janis H. ZICKFELD (2017): “Interpersonal closeness and morality predict feelings of being moved”, *Emotion*, 17.3 (2017), pp. 389-394. [IC&M]
- SEIBT, Johanna (2012): “Process Philosophy”, in Edward N. ZALTA (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Fall 2013 Edition. [PP]
- SEMINCK, Olga (2016) : « Un modèle simple du coût cognitif de la résolution des anaphores », *PARIS Inalco 2016*, pp. 66-86. [CCRA]
- SEN, Amartya (1980): “Equality of What?”, in McMURRIN S., *Tanner Lectures on Human Values*, Volume 1. Cambridge: Cambridge University Press; 1980. [EoW]
- SEN, Amartya (1999) : « Mérite et justice », *Revue de l’OFCE*, 2007/3 (n° 102), p. 467-481, traduction de “Merit and Justice” in K. ARROW, S. BOWLES et S. DURLAUF (Eds.), *Meritocracy and Economic Inequality*, Princeton University Press, 1999. [M&J]
- SEN, Amartya (2005): “Human Rights and Capabilities”, *Journal of Human Development*, Vol. 6, No. 2, July 2005. [HR&C].
- SERVOISE, Sylvie (2013) : « Langage et vérité chez Camus. Les voix du roman », *Revue d’histoire littéraire de la France*, 113.4 (2013), pp. 879-892. [LVCC]
- SHANNON, Claude E. (1948): “A mathematical theory of communication”, *Bell System Technical Journal*, vol. 27, pp. 379-423. [AMTC]
- SHAPIRO, Scott (2014): “Massively shared agency”, in M. VARGAS and G. YAFFE (Eds), *Rational and social agency. Essays on the philosophy of Michael Bratman*, New York: Oxford University Press, (2014), pp. 257-293. [MSA]

- SKINNER, Quentin (1998) : *La liberté avant le libéralisme*, Seuil, Collection Liber, Paris, 2000. [LLAL]
- SKYRMS, Brian (2007): “Evolution and the Social Contract”, *The Tanner Lectures on Human Values*, delivered at The University of Michigan, 2007. [SESC]
- SLOMAN, Steven A. and David A. LAGNADO (2005): “The Problem of Induction”, in K. Holyoak and R. G. Morrison (Eds.), *The Cambridge handbook of thinking and reasoning* (2005), Cambridge University Press, pp. 95-116. [PI]
- SLOMAN, Steven A. (1994): “When explanations compete: The role of explanatory coherence on judgements of likelihood”, *Cognition*, Vol. 52, No. 1, pp. 1-21. [WEC]
- SMITH, Clara, Antonino ROTOLO and Giovanni SARTOR (2010), “Temporal Reasoning and MAS”, *EUI Working Paper*, LAW 2010/16. [TR&M]
- SOBEL, David M., Jessica A. SOMMERVILLE, Lea V. TRAVERS, Emily J. BLUMENTHAL and Emily STODDARD (2009): “The role of probability and intentionality in preschoolers' causal generalizations”, *Journal of Cognition and Development*, 10.4 (2009), pp. 262-284. [RPPS]
- SOBEL, David M., and Jessica A. SOMMERVILLE (2009): “Rationales in children’s causal learning from others’ actions”, *Cognitive Development*, 24.1 (2009), pp. 70-79. [RICL]
- SOBEL, David M., and Natasha Z. KIRKHAM (2012): “The influence of social information on children’s statistical and causal inferences”, in JB BENSON, F. XU and T. KUSHNIR (Eds.), *Rational constructivism in cognitive development vol. 43*, Elsevier, 2012, pp. 321-350. [IoSI]
- SOBEL, David M., Julie SEDIVY, David W. BUCHANAN and Rachel HENNESSY (2012): “Speaker reliability in preschoolers' inferences about the meanings of novel words”, *Journal of child language*, 39(01), 90-104. [SRPI]
- SOBEL, David M., and Tamar KUSHNIR (2013): “Knowledge matters: How children evaluate the reliability of testimony as a process of rational inference”, *Psychological review*, 120.4 (2013), pp. 779-797 [KMRI]
- SOBEL, David M., and Deena Skolnick WEISBERG (2014): “Tell Me a Story: How Children's Developing Domain Knowledge Affects Their Story Construction”, *Journal of Cognition and Development*, 15.3 (2014), pp. 465-478. [TMAS]
- SOBEL, David M., Christopher D. ERB, Tiffany TASSIN & Deena Skolnick WEISBERG (2017): “The development of diagnostic inference about uncertain causes”, *Journal of Cognition and Development*, 18.5 (2017), pp. 556-576. [DIUC]
- SOLOMONOVA, Elizaveta (2017): *The embodied mind in sleep and dreaming: a theoretical framework and an empirical study of sleep, dreams and memory in meditators and controls*. Thèse, doctorat en sciences biomédicales, Université de Montréal, 2018. [EMSD]
- SONNENSCHNIG, Hugo (1972): “Market Excess Demand Functions”, *Econometrica*, vol. 40, pp. 549-563. [MEDF]
- SPECTOR, Céline (2016) : *Eloge de l'injustice – la philosophie face à la déraison*, Editions du Seuil, Collection l'ordre philosophique, Paris, 2016. [EDLI]
- SPITZ, Jean-Fabien (2009) : « Republicanisme et libéralisme dans le moment révolutionnaire », *Annales historiques de la Révolution française*, No. 4. Armand Colin, 2009. [RLMR]
- STEEL, Daniel (-): “Inductive Rules, Background Knowledge, and Skepticism”, *mimeo*. [IRBK]

- STEEL, Daniel (2010): "What if the Principle of Induction is Normative? Formal Learning Theory and Hume's Problem", *International Studies in the Philosophy of Science*, Volume 24, Issue 2, pp. 171-185. [WPIN]
- STEELS, Luc (2005): "The emergence and evolution of linguistic structure: from lexical to grammatical communication systems", *Connection science*, 17.3-4 (2005), pp. 213-230. [EELS]
- STEELS, Luc and Tony BELPAEME (2005): "Coordinating perceptually grounded categories through language: A case study for colour", *Behavioral and brain sciences*, 28.4 (2005), pp. 469-488. [GCTL]
- STEELS, Luc (2008): "The symbol grounding problem has been solved. So what's next", M. DE VEGA, A. GLENBERG and A. GRAESSER (Eds.), *Symbols and embodiment: Debates on meaning and cognition*, Oxford University Press, 2012, pp. 223-244. [SGPS]
- STEINER, George (1978) : *Martin Heidegger*, Flammarion-Champs, 1987. [MHGS]
- STEINNES, Kamilla Knutsen (2017): *Too cute for words: Cuteness evokes the kama muta emotion and motivates communal sharing*, Master Thesis in Social Psychology, Department of Psychology, University of Oslo 2017. [TCFW]
- STERNBERG, Meir (2003): "Universals of narrative and their cognitivist fortunes (I)", *Poetics today*, 24.2 (2003), pp. 297-395. [UN1]
- STERNBERG, Meir (2003): "Universals of narrative and their cognitivist fortunes (II)", *Poetics today*, 24.3 (2003), pp. 517-638. [UN2]
- STEVENS, Bernard (1986) : « Pratique du Zen et pensée de l'être », *Revue Philosophique de Louvain*, 1986, Volume 84, Numéro 61, pp. 45-76. [PZPE]
- STEWART, John (2017) : « Introduction au chapitre 4 », in F. VARELA, *Le cercle créateur*, Seuil, 2017, pp. 151-157. [ICDL]
- STOJANOVIC, Isidora (2011): "Situation Semantics", in A. NEWEN and R. VAN RIEL (Eds.), *Identity, Language, & Mind, an introduction to the Philosophy of John Perry*, 2012, pp. 65-88. [SS]
- STOUTLAND, Frederick (2008): "The ontology of social agency", *Analyse & Kritik*, 30.2 (2008), pp. 533-551. [OSA]
- STOVE, David Charles (1986): *The Rationality of Induction*, Oxford University Press. [TRI]
- STRAWSON, Galen (2004): "Against Narrativity", *Ratio*, Vol.17 No.4, pp. 428-542. [AGN]
- STRAWSON, Galen (2012): "We Live Beyond Any Tale That We Happen to Enact", *The Harvard Review of Philosophy*, Vol. XVIII, pp. 73-90. [LBAT]
- SUCKFÜLL, Monika (2010): "Films that move us: Moments of narrative impact in an animated short film", *Projections*, 4.2 (2010), pp. 41-63. [FTMU]
- SUNDERMEIER, Brian A., Paul VAN DER BROEK, and Rolf A. ZWAAN (2005): "Causal coherence and the availability of locations and objects during narrative comprehension", *Memory & Cognition*, 33.3 (2005), pp. 462-470. [CCAN]
- SZANTO, Thomas (2014): "How to share a mind: Reconsidering the group mind thesis", *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 13.1 (2014), pp. 99-120. [H2SM]
- SZANTO, Thomas (2015): "Husserl on Collective Intentionality", in A. SALICE and H. B. SCHMID (Eds.), *Social Reality: The Phenomenological Approach*, Dordrecht et al., Springer Science + Business Media, 2015. [HOCI]

- SZANTO, Thomas, and Moran DERMOT (2015): "Phenomenological Discoveries of the 'We': Mapping the Terrain", in T. Szanto and D. Moran (Eds.), *Phenomenology of Sociality: Discovering the 'We'*, Routledge, 2015. [PDoW]
- TAI, Kai Sheng, Richard SOCHER, and Christopher D. MANNING (2015): "Improved semantic representations from tree-structured long short-term memory networks", *arXiv preprint arXiv:1503.00075* (2015). [ISR]
- TAN, Ed S-H. (1995): "Film-induced affect as a witness emotion", *Poetics*, 23.1-2 (1995), pp. 7-32. [FAWE]
- TARRIT, Fabien (2014) : *Le marxisme analytique. Une introduction critique*, Paris, Syllepse, 2014. [MAIC]
- TARRIT, Fabien (2013) : « Les inégalités vues par Rawls, Dworkin, Sen et Cohen », in A. DIEMER et H. GUILLEMIN (Eds.), *Inégalité et pauvreté dans les pays riches*, Editions Oeconomia, 2013, pp. 72-95. [RDSC]
- TAYLOR, Charles (1985): *Self-Interpreting Animals. Human Agency and Language*, Cambridge University Press, 1985. [HAL]
- TAYLOR, Charles (1992) : *Multiculturalisme - Différence et démocratie*, Champs-Flammarion, 2007. [MDD]
- TAYLOR, Lawrence J., and Rolf A. ZWAAN (2009): "Action in cognition: The case of language", *Language and cognition*, 1.1 (2009), pp. 45-58. [AiC]
- TENENBAUM, Elena J., David M. SOBEL, Stephen J. SHEINKOPF, Bertram F. MALLE, and James L. MORGAN (2015): "Attention to the mouth and gaze following in infancy predict language development", *Journal of Child Language*, 42.6 (2015), pp. 1173-1190. [MGL]
- THALER, Richard H., and Cass R. SUNSTEIN (2003): "Libertarian paternalism", *American economic review*, 93.2 (2003), pp. 175-179. [LP]
- THALER, Richard H., and Cass R. SUNSTEIN (2008): *Nudge*, New Haven: Yale University Press, 2008. [NUDG]
- THOM, René (1980) : *Modèles mathématiques de la morphogénèse*, Christian Bourgois éditeur, Paris, 1980. [MMM]
- THOMPSON, Evan, Antoine LUTZ, and Diego COSMELLI (2005): "Neurophenomenology: An Introduction for Neurophilosophers", in A. BROOK and K. AKINS (Eds.), *Cognition and the brain: The philosophy and neuroscience movement*, Cambridge University Press, 2005. [NAIN]
- TIERCELIN, Claudine (1993) : *C.S. Peirce et le pragmatisme*, PUF, Philosophies, Paris, 1993. [CSPP]
- TIERCELIN, Claudine (1993) : *La pensée-signe*, Editions Jacqueline Chambon, 1993. [LPS]
- TOLLEFSEN, Deborah Perron (2007): "Collective epistemic agency and the need for collective epistemology", in N. PSARROS and K. SCHULTE-OSTERMANN (Eds.), *Facets of sociality*, Vol. 15. Walter de Gruyter, 2007. [CEA]
- TOLLEFSEN, Deborah Perron (2006): "From extended mind to collective mind", *Cognitive systems research*, 7.2 (2006), pp. 140-150. [EMCM]
- TOLLEFSEN, Deborah Perron, Roger KREUZ and Rick DALE (2014): "Flavors of Togetherness, Experimental Philosophy and Theories of Joint Action", in J. KNOBE, T. LOMBROZO, and S. NICHOLS (Eds.), *Oxford Studies in Experimental Philosophy (Vol. 1)*, Oxford University Press, 2014. [FoT]

- TOLLEFSEN, Deborah Perron and Shaun GALLAGHER (2015): "Narrative and the Stability of the We", in H. B. SCHMID and M. SCHMITZ (Eds.), *Collective Self Awareness*, Conference, 10-12 September 2015, University of Vienna. [NSoW]
- TOMASELLO, Michael, and Malinda CARPENTER (2007): "Shared intentionality", *Developmental science*, 10.1 (2007), pp. 121-125. [SHIN]
- TOMES, Arnaud (2010) : « Création et causalité dans le social-historique », in B. BACHOFEN, S. ELBAZ et N. POIRIER (Eds.), *Cornelius Castoriadis, Réinventer l'autonomie*, Editions du Sandre, Bibliothèque de philosophie contemporaine, 2010, pp. 181 -197. [CCSH]
- TOWNSEND, Robert M. (1983): "Forecasting the forecasts of others", *The Journal of Political Economy*, Vol. 91, No 4, pp. 546-588. [FFO]
- TRAVIS, Charles (2003) : *Les liaisons ordinaires — Wittgenstein sur la pensée et le monde*, Leçons au Collège de France — juin 2002, Librairie philosophique J. Vrin, 2003, p. 43. [LLO]
- TROUVE, Alain (2010) : « Équivoque littéraire et contrat de lecture », *Carnets II, L'équivoque*, janvier 2010, pp. 6-17. [ELCL]
- TUOMELA, Raimo (1984): "Social Action-Functions", *Philosophy of the Social Sciences*, 14.2 (1984), pp. 133-147. [SAF]
- Tuomela, Raimo (1985): "Social Action", in G. SEEBASS and R. TUOMELA (Eds.), *Social Action*, Theory and Decision Library, vol 43, Springer, Dordrecht. [SoAc]
- TUOMELA, Raimo (2001): "Collective intentionality and social agents", *AI conference IMF*, Toulouse, 21-23 May 2001. [CISA]
- TUOMELA, Raimo (2005): "We-intentions revisited", *Philosophical Studies*, 125.3 (2005), pp. 327-369. [WIR]
- TUOMELA, Raimo (2007): *The philosophy of sociality: The shared point of view*. Oxford University Press, 2007. [TPOS]
- TUOMELA, Raimo (2013): *Social Ontology: Collective Intentionality and Group Agents*, Oxford University Press, 2013. [CIGA]
- TURNER, Frederick, and Ernst PÖPPEL (1983): "The neural lyre: Poetic meter, the brain, and time", *Poetry*, (1983), pp. 277-309. [NLPM]
- TVERSKY, Amos (1977): "Features of similarity", *Psychological Review*, Vol. 84, No. 4, pp. 327-352. [FOS]
- TVERSKY, Amos and Daniel KAHNEMAN (1979): "Prospect theory: An analysis of decision under risk", *Econometrica*, Vol. 47, No. 2, pp. 263-291. [PTUR]
- TVERSKY, Amos and Daniel KAHNEMAN (1992): "Advances in prospect theory: Cumulative representation of uncertainty", *Journal of Risk and uncertainty*, Vol. 5, No. 4, pp. 297-323. [AINPT]
- TVERSKY, Barbara (2004): "Narratives of Space, Time, and Life", *Mind & Language*, Vol. 19 No. 4, September 2004, pp. 380–392. [NOS]
- VALLENTYNE, Peter (1999) : « Le libertarisme de gauche et la justice ». *Revue économique*, volume 50, n°4, 1999. pp. 859-878. [LG&J]
- Vallentyne, Peter (2000): "Left-Libertarianism: A Primer in Left Libertarianism and Its Critics", in P. VALLENTYNE and H. STEINER (Eds.), *The Contemporary Debate*, Palgrave Publishers Ltd., 2000, pp. 1-20. [LL]

- VALLENTYNE, Peter (2002): "Brute luck, option luck, and equality of initial opportunities", *Ethics*, 112.3 (2002), pp. 529-557. [BLOL]
- VALLENTYNE, Peter (2005): "Debate: Capabilities versus opportunities for well-being", *Journal of Political Philosophy*, 13.3 (2005), pp. 359-371. [CvsO]
- VALLENTYNE, Peter (2007): *Distributive justice*. Philosophy publications. Wiley-Blackwell, 2007. [DJ]
- VAN GOMPEL, Roger PG, Martin J. PICKERING, and Matthew J. TRAXLER (2001): "Reanalysis in sentence processing: Evidence against current constraint-based and two-stage models", *Journal of Memory and Language*, 45.2 (2001), pp. 225-258. [RISP]
- VAN PARIJS, Philippe (2010) : « Postface », in G. Cohen, *Si tu es pour l'égalité, pourquoi es-tu si riche*, Hermann, Paris, 2010. [PPSR]
- VAPNIK, Vladimir (2000): *The Nature of Statistical Learning Theory*, second edition, New York, Springer. [NSLT]
- VAPNIK, Vladimir, and A. Ya CHERVONENKIS (1968): "On the uniform convergence of relative frequencies of events to their probabilities", *Theory of Probability and Its Applications*, 16 (1971), pp. 264-280. [UCRF]
- VARELA, Francisco J. (1982) : « L'auto-organisation, de l'apparence au mécanisme », in P. DUMOUCHEL et J.-P. DUPUY (Eds.), *Colloque de Cerizy, L'auto-organisation*, Paris, Seuil, collection Empreintes, 1983. [AOAM]
- VARELA, Francisco J., and Evan THOMPSON (1990) : « Color vision : a case study in the foundations of cognitive science », *Revue de synthèse*, repris et traduit in F. J. VARELA, *Le Cercle créateur*, Seuil, 2017, pp. 269-282. [CVCS].
- VARELA, Francisco J., Evan THOMPSON et Eleanor ROSCH (1991), *L'inscription corporelle de l'esprit*, Seuil, La couleur des idées, 1993. [ICE]
- VARELA, Francisco J. (1994) : « Rétro-perspective : les origines de l'idée d'autopoïèse », in F. J. VARELA, *Le cercle créateur*, Seuil, La couleur des idées, 2017, pp. 37-72. [OIAP]
- VARELA, Francisco J. (1996): "A Methodological Remedy for the Hard Problem", *Journal of Consciousness Studies*, 3, No. 4, 1996, pp. 330-349, repris et traduit in F. J. VARELA, *Le Cercle créateur*, Seuil, pp. 291-330, 2017. [MRHP]
- VARELA, Francisco J. (1999): "The Specious Present: A Neurophenomenology of Time Consciousness", in J. PETITOT, F. VARELA, B. PACHOUD, JM. ROY (Eds.), *Naturalizing Phenomenology: Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*, Stanford University Press, pp. 266-329. [NTC]
- VARELA, Francisco J. (1996) : « Approches de l'intentionnalité : de l'individu aux groupes sociaux ». *L'organisation apprenante*, mimeo 1996. [DIGS]
- VARELA, Francisco J. (2017) : *Le cercle créateur, Ecrits (1976-2001)*, Seuil, La couleur des idées, 2017. [LCC]
- VARZI, Achille C. (1996): "Parts, Wholes, and Part-Whole Relations: The Prospects of Mereotopology", *Data and Knowledge Engineering*, 20 (1996), pp. 259-286. [PWR]
- VENDLER, Zeno (1957): "Verbs and Times", *The Philosophical Review*, Vol. 66, No. 2, (1957), pp. 143-160. [V&T]

- VERGEZ-COURET, Marianne, Myriam BRAS, Laurent PRÉVOT, Laure VIEU, and Caroline ATTALAH (2011): "Discourse contribution of Enumerative structures involving pour deux raisons", in N. ASHER and L. DANLOS (Eds.), *Proceedings of the 4th Constraints in Discourse Workshop* (CID 2011), 2011. [DCES]
- VERCELLONE, Carlo (2009) : « L'analyse « gorzienne » de l'évolution du capitalisme », in C. FOUREL (Ed.), *André Gorz, un penseur pour le XXIème siècle*, La découverte, 2012. [AGEC]
- VERON, Ophélie (2002) : « Le véganisme est-il un anarchisme ? », *Versus*, n°3, pp. 138-143, 2002. [LVEA]
- VIEU, Laure (2009): *Representing Content: Semantics, Ontology, and their Interplay*, Mémoire d'habilitation, Spécialité Informatique, Toulouse III. [RC]
- VIEU, Laure (2011): "On the semantics of discourse relations", in N. ASHER and L. DANLOS (Eds.), *Proceedings of the 4th Constraints in Discourse Workshop* (CID 2011), 2011. [SDR]
- VIGNAUX, Georges (1994) : *Les sciences cognitives, une introduction*, Paris, Le livre de poche, essais, 1994. [LSCI]
- VION-DURY, Jean et Gaëlle MOUGIN (2017) : « Les psychothérapies comme expériences conscientes (I) Le neurofeedback : de la cybernétique à la phénoménologie », *PSN - psychiatrie, sciences humaines, neurosciences*, 2017, 15 (4), pp. 51-75. [PCEC]
- VION-DURY, Jean, Michel CERMOLACCCE, Jean-Michel AZORIN, Dominique PRINGUEY et Jean NAUDIN (2011) : « Neurosciences et phénoménologie-II: sortir du bocal à mouches », *Annales Médico-psychologiques, revue psychiatrique*, Vol. 169. No. 1., 2011. [NSNP]
- VIVERET, Patrick (2009) : « De Kay à Dorine, penser les enjeux émotionnels de la transformation », in C. FOUREL (Ed.), *André Gorz, un penseur pour le XXIème siècle*, La découverte, 2012. [DKAD]
- VON WRIGHT, Georg Henrik (1971): *Explanation and understanding*, Cornell University Press, 2004. [E&U]
- WALZER, Michael (1983): *Spheres of justice*, Basic Books, 1983. [Sol]
- WASSERMANN, Renata (1999): "Resource bounded belief revision", *Erkenntnis*, 50.2-3 (1999), pp. 429-446. [RBRR]
- WASSERMANN, Renata, and Márcio Moretto RIBEIRO (2006): "First Steps Towards Revising Ontologies", *WONTO*, 2006. [STRO]
- WASSERMANN, Renata, and Márcio Moretto RIBEIRO (2009): "Base revision for ontology debugging", *Journal of Logic and Computation*, 19(5), 2009, pp. 721-743. [BROD]
- WATZLAWICK, Paul (1981) : *L'invention de la réalité*, Seuil, Points, 1988. [IDLRL]
- WEISBERG, Deena Skolnick, and David M. SOBEL (2012): "Young children discriminate improbable from impossible events in fiction", *Cognitive Development*, 27.1 (2012), pp. 90-98. [YCDI]
- WHITEHEAD, Alfred North (1920) : *Le Concept de Nature*, Paris, Librairie Philosophique Vrin, 2006. [LCN]
- WHITEHEAD, Alfred North (1929) : *Procès et réalité - Essai de cosmologie*, Paris, Editions Gallimard, 1995. [P&R]
- WILLIAMS, Donald C. (1953) : « Des éléments de l'être », in E. GARCIA et F. NEFF (Eds.), *Métaphysique contemporaine : propriétés, mondes possibles et personnes*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2007, pp. 33-53. [DEE]

- WILLIAMS, Donald C. (1953): "On the Direct Probability of Inductions", *Mind*, 62, 1953, pp. 465–483. [ODPI]
- WITTGENSTEIN, Ludwig (1953): *Recherches philosophiques*, Tel Gallimard, 2004. [RP]
- WITTGENSTEIN, Ludwig (1949-1951): *On Certainty*, Oxford, Basil Blackwell, 1974. [OC]
- WOLFENDALE, Peter (2012): "Can Lyotard's Characterisation of the Time of the Sublime Experience Allow for a Musical Sublime?", *mimeo*. [MS]
- WORRELL, DeLisle (2008): "Stressing to Breaking Point: Interpreting Stress Test Results", *IMF WP*, No. 8-148, International Monetary Fund, 2008. [S2BP]
- WULFF, Hans J. (1996): "Suspense and the influence of cataphora on viewers' expectations", in P. VORDERER, H. J. WULFF and M. FRIEDRICHSEN (Eds.), *Suspense: Conceptualizations, theoretical analyses, and empirical explorations*, Routledge, 2013, pp. 1-17. [ICVE]
- YOSHIMI, Jeffrey K. (2011): "Phenomenology and connectionism", *Frontiers in psychology*, 2 (2011), 288, pp. 1-13. [P&C]
- YUNEZ, Norma (2001) : « L'usage des mathématiques dans l'Aufbau », in S. LAUGIER (Ed.), *Carnap et la construction logique du monde*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2001, pp. 57-73. [UMA]
- ZABELL, Sandy L. (1992): "Predicting the unpredictable", *Synthese*, 90.2, pp. 205-232. [PTUP]
- ZABELL, Sandy L. (2011): "Carnap and the logic of inductive inference", in D. M. GABBAY, S. HARTMANN and J. WOODS (Eds.), *Handbook of the history of logic*, Vol 10, 2011, Elsevier, pp. 265-309. [CLII]
- ZACH, Neta, Naama KANAREK, Dorrit INBAR, Yael GRINVALD, Tomer MILESTEIN, and Eilon VAADIA (2005): "Segregation between acquisition and long-term memory in sensorimotor learning", *European journal of neuroscience*, 22(9), pp. 2357-2362. [ALTM]
- ZASK, Joëlle (2000) : « De quelle sorte d'accords l'union sociale dépend-elle ? Le point de vue pragmatiste », *Cycnos*, 2000, vol. 17, no 1, p. 95-109. [AUS]
- ZASK, Joëlle (2001) : « Présentation de l'édition française - La politique comme expérimentation », in J. Dewey, *Le public et ses problèmes*, Gallimard, folio-essais, Paris, 2010. [PPSP]
- ZASK, Joëlle (2003) : « Nature, donc culture. Remarques sur les liens de parenté entre l'anthropologie culturelle et la philosophie pragmatiste de John Dewey », *Genèses*, 2003/1 (no50), pp. 111-125. [NDC]
- ZASK, Joëlle (2004) : « L'enquête sociale comme inter-objectivation », in B. KARSENTI et L. QUERE (Eds.), *La Croyance et l'Enquête : aux sources du pragmatisme*, Editions de l'EHESS, Coll. Raisons pratiques, 15 (2004), pp. 141-163. [ESIO]
- ZASK, Joëlle (2008) : « Situation ou contexte ? Une lecture de Dewey », *Revue internationale de philosophie*, 2008/3 (n° 245), pp. 313-328. [SoC]
- ZASK, Joëlle (2011) : *La fraternité. Participer, Partie 1*, Le bord de l'eau Editions, 2011. [LFP1]
- ZASK, Joëlle (2014) : « Contre « l'identité culturelle » et « l'appartenance », la question de la culture individuelle » (A paraître), in A. NOUSS et A. GIOVANNONI (Eds.), *Pour une politique du hors-sol*, Presses Universitaires de Provence, 2017. [CIC]
- ZARIC, Zona (2017) : « Pourquoi avons-nous besoin de compassion ? », *La Philosophie en Poche* : <http://iphilo.fr>, Philo Contemporaine, 2017. [PABC]
- ZARIC, Zona : *La signification politique de la compassion*, Projet de thèse, Paris. [SPDC]

- ZAVALLONI, Marisa (2008) : « De la phénoménologie à l'ego-écologie : l'horizon de pertinence », *Connexions*, 1 (2008), pp. 13-23. [EGOE]
- ZIMMERMAN, Michael (1983): "Evaluatively Incomplete States of Affairs", *Philosophical Studies*, 43 (1983), pp. 211-224. [EISA]
- ZERILLI, Linda Marie-Gelsomina (2005): "'We Feel Our Freedom': Imagination and Judgment in the Thought of Hannah Arendt", *Political Theory*, (2005), pp. 158-188. [WFOF]
- ZICKFELD, Janis H., Thomas W. SCHUBERT, Beate SEIBT, and Alan P. FISKE (2017): "Empathic concern is part of a more general communal emotion", *Frontiers in psychology*, 8, 723-738. [ECCS]
- ZIN, Jean (2010) : « Qu'est-ce que l'écologie-politique ? », *Ecologie & politique*, vol. 40, no. 2, 2010, pp. 41-49. [QQEP]
- ZUBEK, Julian, Michał DENKIEWICZ, Juliusz BARAŃSKI, Przemysław WROBLEWSKI, Joanna RĄCZASZEK-LEONARDI, and Dariusz PLEWCZYŃSKI (2017): "Social adaptation in multi-agent model of linguistic categorization is affected by network information flow", *PloS one*, 12.8 (2017). [SAMA]
- ZWAAN, Rolf A., Joseph P. MAGLIANO, and Arthur C. GRAESSER (1995): "Dimensions of situation model construction in narrative comprehension", *Journal of experimental psychology: Learning, memory, and cognition*, 21.2 (1995), pp. 386-397. [DSMC]
- ZWAAN, Rolf A. (1999): "Embodied cognition, perceptual symbols, and situation models", *Discourse Processes*, 28:1, 1999, pp. 81-88. [ECPS]
- ZWAAN, Rolf A. (2016): "Situation models, mental simulations, and abstract concepts in discourse comprehension", *Psychonomic bulletin & review*, 23.4 (2016), pp. 1028-1034. [SMDC]

Index des concepts

- ABM, AGM, agent-based models, modèles multi-agents.....30, 31, 32, 65, 107, 517, 609, 657, 668, 704, 720, 736
- Absorption.....36, 49, 50, 53, 76, 77, 81, 115, 138, 143, 163, 179, 180, 282, 284, 314, 315, 661, 672
- Advenant.....8, 48, 49, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 78, 79, 80, 81, 83, 169, 173, 270, 542
- Agency, agentivité.....11, 60, 329, 330, 339, 340, 415, 419, 420, 421, 482, 508, 515, 608, 625, 627, 631, 639, 640, 641, 657, 667, 668, 671, 749, 760, 762, 763
- Analyse des données, factorielle, en composantes principales, axes principaux.....41, 42, 47, 49, 66, 115, 163, 170, 171, 172, 455, 493, 510, 518, 549, 550, 670, 697, 706, 718
- Anticipations rationnelles.....15, 31, 51, 131, 132, 133, 161, 610, 616, 742
- Apprentissage statistique.....13, 28, 40, 43, 48, 52, 151, 152, 157, 158, 160, 165, 174, 181, 262, 610, 616, 620, 651, 652
- Autonomie.....11, 12, 13, 18, 21, 27, 29, 44, 46, 58, 59, 60, 61, 63, 64, 130, 277, 279, 310, 313, 321, 322, 323, 324, 325, 327, 328, 329, 330, 344, 354, 356, 357, 358, 359, 360, 363, 364, 366, 376, 380, 386, 387, 389, 390, 392, 401, 415, 416, 418, 423, 430, 438, 442, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 457, 459, 461, 462, 463, 464, 465, 473, 474, 481, 486, 492, 493, 514, 515, 518, 527, 528, 529, 530, 531, 532, 533, 535, 536, 564, 565, 567, 569, 572, 573, 574, 587, 597, 601, 602, 612, 649, 659, 669, 671, 672, 674, 679, 705, 713, 718, 726, 739, 744, 746, 748, 756, 764
- Autopoïèse.....14, 20, 21, 22, 534, 659, 660, 765
- Autotranscendance.....21, 27, 28, 29, 39, 42, 43, 47, 51, 74, 81, 130, 132, 299, 350, 586, 590, 617, 619, 704
- Base de connaissances 53, 96, 158, 644
- Beau.....12, 13, 35, 45, 46, 57, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 215, 235, 238, 264, 269, 270, 272, 273, 288, 301, 309, 358, 445, 469, 476, 477, 479, 483, 490, 491, 492, 497, 520, 544, 565, 566, 567, 568, 571, 572, 573, 574, 575, 584, 586, 587, 600, 603, 604, 605, 649, 671, 694, 703, 719, 722
- Care.....11, 59, 62, 323, 355, 357, 358, 359, 360, 392, 488, 577, 706, 719, 734, 748
- Causalité.....9, 13, 15, 17, 23, 25, 28, 29, 31, 35, 36, 42, 52, 53, 54, 70, 75, 76, 77, 78, 85, 86, 94, 95, 96, 97, 99, 108, 109, 110, 115, 119, 120, 122, 123, 131, 148, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 164, 165, 172, 175, 179, 181, 187, 191, 193, 199, 217, 233, 241, 242, 254, 271, 282, 283, 288, 315, 343, 420, 446, 454, 455, 457, 477, 508, 522, 566, 573, 580, 610, 616, 617, 618, 619, 620, 646, 652, 653, 654, 655, 727, 729, 733, 740, 741, 750, 761, 764
- Clôture.....20, 21, 23, 29, 74, 77, 78, 80, 99, 119, 139, 145, 190, 316, 451, 452, 453, 500, 522, 544, 567
- Common knowledge.....44, 51, 79, 124, 131, 132, 200, 260, 261, 298, 299, 626, 627, 629, 633, 651, 742
- Confins.....1, 14, 44, 59, 61, 63, 416, 437, 467, 471, 472, 473, 475, 506, 518, 536, 537, 603, 610, 673, 674, 707, 711, 718
- Décentralisation.....12, 62, 324, 504, 512, 514, 515, 528
- Démesure.....13, 45, 61, 63, 64, 492, 502, 526, 541, 542, 558, 559, 560, 561, 562, 563, 564, 573, 696, 703
- Démocratie.....14, 63, 322, 324, 325, 326, 328, 332, 334, 349, 356, 357, 365, 373, 374, 376, 379, 380, 384, 385, 388, 392, 396, 397, 400, 402, 409, 410, 411, 412, 414, 415, 422, 423, 425, 427, 428, 429, 431, 432, 433, 434, 436, 437, 447, 479, 484, 523, 525, 526, 529, 530, 531, 532, 533, 536, 543, 545, 585, 588, 596, 677, 686, 687, 692, 698, 712, 714, 725, 727, 731, 734, 735, 737, 739, 741, 744, 751, 759, 763

Écologie.....7, 12, 14, 15, 18, 19, 26, 27, 39, 44, 46, 47, 58, 59, 61, 63, 66, 123, 145, 264, 292, 319, 479, 480, 528, 529, 530, 531, 532, 533, 536, 604, 661, 711, 717, 718, 719, 720, 726, 741, 749, 759, 768

Égalité.....11, 12, 44, 45, 46, 59, 61, 62, 63, 66, 129, 191, 237, 312, 321, 322, 323, 324, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 340, 341, 342, 345, 346, 348, 349, 351, 352, 353, 354, 358, 362, 364, 366, 369, 376, 379, 381, 382, 386, 387, 393, 399, 402, 404, 407, 408, 409, 414, 417, 430, 434, 439, 441, 479, 483, 484, 488, 494, 523, 530, 536, 548, 549, 686, 687, 708, 710, 714, 717, 719, 731, 744, 752, 759, 765

Émergence.....9, 21, 23, 25, 26, 27, 30, 31, 34, 42, 47, 51, 56, 57, 58, 59, 70, 82, 89, 107, 111, 113, 124, 130, 131, 134, 137, 144, 164, 168, 191, 196, 214, 216, 240, 243, 247, 254, 258, 259, 260, 262, 264, 273, 285, 289, 295, 302, 315, 321, 323, 333, 345, 363, 376, 382, 392, 395, 396, 397, 422, 452, 453, 454, 456, 458, 462, 488, 494, 500, 511, 516, 517, 518, 524, 528, 530, 532, 541, 544, 552, 555, 563, 586, 588, 594, 603, 616, 617, 630, 640, 644, 645, 659, 665, 668, 671, 677, 700, 702, 704, 705, 707, 713, 753, 756

Émotion.....64, 97, 109, 271, 289, 305, 358, 367, 532, 572, 575, 576, 577, 579, 581, 582, 583, 584, 629, 636, 657

Empowerment.....61, 62, 483, 706, 719

Encompassing.....7, 39, 40, 47, 69, 184, 430, 434, 524

Endogénéité.....19, 21, 24, 26, 28, 29, 31, 34, 37, 39, 40, 41, 42, 43, 45, 46, 50, 51, 53, 63, 66, 74, 82, 84, 86, 107, 116, 130, 138, 154, 158, 160, 163, 165, 171, 185, 203, 208, 211, 254, 257, 299, 313, 330, 350, 369, 385, 387, 390, 391, 395, 403, 404, 412, 416, 418, 448, 449, 451, 453, 454, 455, 456, 484, 488, 489, 504, 505, 508, 511, 533, 536, 539, 550, 552, 584, 604, 617, 619, 642, 644, 657, 676, 680, 696, 697, 698, 699, 704, 705, 718, 729

Équivoque.....9, 43, 48, 54, 56, 172, 183, 184, 185, 186, 194, 195, 196, 197, 199, 201, 204, 207, 210, 217, 218, 219, 220, 237, 242, 243, 256, 257, 284, 286, 289, 315, 316, 334, 443, 494, 506, 546, 726, 751, 764

Éthique.....8, 9, 12, 26, 38, 44, 45, 47, 49, 50, 54, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 72, 77, 78, 82, 111, 126, 130, 140, 144, 145, 172, 185, 186, 195, 198, 205, 208, 212, 213, 215, 217, 247, 255, 259, 260, 289, 293, 297, 301, 310, 313, 315, 316, 340, 349, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 373, 376, 383, 384, 385, 387, 388, 399, 400, 402, 404, 405, 407, 409, 411, 414, 415, 422, 423, 426, 427, 432, 433, 447, 448, 453, 456, 463, 466, 469, 470, 471, 476, 479, 483, 484, 490, 491, 493, 494, 495, 498, 499, 500, 501, 502, 505, 506, 507, 522, 523, 524, 525, 529, 530, 531, 532, 534, 537, 539, 541, 544, 545, 547, 548, 551, 553, 555, 556, 558, 559, 560, 561, 563, 566, 569, 570, 575, 580, 581, 585, 587, 589, 594, 595, 596, 597, 600, 602, 603, 609, 624, 645, 648, 671, 676, 679, 680, 683, 685, 697, 700, 701, 702, 703, 704, 712, 718, 722, 723, 724, 728, 734, 741, 744, 748, 758

Ergodicité.....41, 45, 46, 48, 50, 51, 52, 62, 127, 129, 133, 134, 140, 141, 142, 259, 293, 296, 297, 310, 315, 472, 483, 484, 485, 488, 489, 513, 540, 543, 544, 546, 547, 548, 549, 563, 618, 672, 673, 717, 719

Esthétique.....9, 24, 46, 50, 54, 64, 126, 144, 198, 200, 213, 215, 217, 261, 264, 271, 272, 273, 289, 292, 313, 316, 359, 445, 446, 447, 469, 477, 491, 492, 497, 506, 544, 548, 565, 568, 569, 570, 571, 572, 575, 593, 594, 597, 599, 600, 615, 653, 654, 683, 703, 704, 730, 741, 744, 747, 754, 757

Estime.....11, 35, 45, 156, 350, 361, 392, 394, 400, 402, 403, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 446, 504, 523, 605, 623, 679, 696, 698, 699, 759

Événement.....7, 8, 20, 28, 36, 38, 39, 40, 42, 43, 47, 48, 49, 50, 52, 55, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 106, 108, 110, 113, 114, 115, 120, 122, 124, 125, 126, 132, 136, 139, 147, 153, 154, 159, 164, 167, 169, 170, 172, 180, 183, 187, 197, 208, 214, 224, 231, 236, 240, 241, 242, 245, 253, 254, 270, 277, 281, 288, 290, 300, 309, 311, 313, 314, 471, 487, 508, 509, 542, 550, 551, 560, 561, 562, 574, 598, 611, 613, 647, 650, 651, 653, 662, 663, 664, 667, 672, 681, 749, 759

Fidélité.....13, 22, 39, 45, 46, 62, 63, 64, 65, 66, 176, 189, 208, 346, 479, 506, 520, 522, 539, 543, 546, 548, 554, 555, 558, 560, 562, 597, 600, 603, 671, 688, 719, 722

Fraternité.....11, 12, 44, 45, 46, 59, 61, 62, 63, 64, 66, 277, 301, 302, 315, 321, 322, 323, 324, 335, 337, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 354, 362, 364, 366, 376, 417, 421, 422, 479, 485, 488, 492, 521, 530, 536, 540, 541, 548, 549, 556, 558, 563, 574, 670, 672, 688, 717, 718, 719, 733, 743, 744, 759, 767

Gouvernementalité.....14, 44, 46, 59, 62, 64, 66, 329, 330, 425, 489, 507, 512, 514, 515, 516, 517, 518, 519, 520, 596, 601, 602, 677, 705, 708, 711, 712, 713, 718, 719

Honneur.....12, 14, 46, 47, 62, 66, 327, 400, 438, 441, 464, 493, 502, 503, 504, 505, 506, 528, 547, 556, 560, 561, 562, 567, 693, 703, 704, 721, 722, 724, 728, 734

Identité narrative.....8, 19, 37, 43, 49, 52, 54, 56, 71, 72, 77, 78, 81, 137, 143, 145, 175, 179, 183, 185, 194, 196, 201, 204, 206, 207, 208, 210, 214, 218, 222, 246, 255, 256, 314, 315, 316, 354, 406, 433, 482, 486, 506, 509, 510, 525, 543, 562, 566, 584, 610, 613, 670, 697

Individuation.....50, 53, 77, 85, 103, 104, 106, 109, 113, 115, 117, 118, 120, 121, 122, 125, 135, 163, 164, 233, 236, 314, 374, 376, 617, 621, 622, 718

Induction.....8, 9, 40, 43, 48, 52, 53, 65, 76, 77, 98, 99, 104, 116, 133, 135, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 161, 163, 165, 167, 169, 170, 175, 178, 180, 181, 315, 510, 616, 624, 646, 721, 741, 745, 748, 767

Inférence.....25, 32, 36, 40, 43, 48, 52, 53, 56, 65, 76, 77, 98, 99, 101, 115, 116, 122, 123, 133, 137, 138, 139, 141, 142, 143, 144, 145, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 158, 160, 161, 162, 163, 164, 167, 169, 178, 179, 180, 181, 197, 206, 208, 209, 250, 311, 312, 315, 636, 641, 642, 655, 690, 721

Initiative.....10, 12, 19, 40, 44, 58, 60, 61, 78, 99, 137, 145, 164, 168, 169, 204, 205, 225, 241, 242, 253, 255, 260, 286, 313, 344, 369, 370, 405, 435, 439, 440, 441, 444, 457, 481, 482, 483, 499, 500, 505, 566, 567, 568, 617, 650

Institutions.....12, 13, 14, 45, 46, 59, 60, 62, 63, 64, 65, 66, 69, 130, 143, 144, 154, 212, 216, 255, 256, 257, 258, 260, 293, 299, 325, 328, 329, 333, 335, 338, 340, 345, 346, 348, 353, 354, 355, 357, 360, 361, 362, 363, 364, 366, 380, 384, 385, 388, 389, 390, 394, 395, 397, 398, 399, 402, 405, 410, 411, 412, 416, 418, 421, 423, 424, 425, 426, 427, 451, 452, 453, 454, 456, 457, 458, 460, 461, 462, 468, 472, 473, 477, 479, 484, 487, 490, 493, 494, 503, 505, 511, 512, 513, 516, 517, 520, 521, 522, 524, 525, 527, 541, 547, 548, 549, 550, 551, 552, 555, 559, 561, 562, 563, 587, 594, 600, 601, 604, 605, 610, 612, 613, 614, 627, 628, 630, 632, 634, 638, 645, 662, 673, 675, 676, 677, 678, 679, 680, 681, 687, 688, 690, 694, 695, 696, 697, 698, 699, 700, 702, 703, 704, 705, 706, 707, 712, 713, 714, 718, 719, 730, 731, 753, 760

Intrigue.....20, 35, 36, 38, 39, 47, 99, 114, 160, 180, 183, 187, 190, 191, 192, 195, 198, 200, 219, 221, 238, 241, 242, 247, 256, 282, 312, 491, 493, 499, 506, 523, 575, 576, 579, 580, 581, 583, 614, 726

Juste.....12, 13, 17, 33, 36, 41, 45, 46, 60, 61, 63, 64, 65, 103, 122, 145, 167, 185, 228, 234, 284, 289, 290, 293, 314, 322, 323, 324, 326, 331, 334, 336, 337, 339, 340, 344, 348, 349, 350, 351, 352, 355, 361, 363, 381, 383, 384, 386, 387, 388, 389, 390, 402, 403, 405, 410, 423, 424, 425, 432, 433, 461, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 475, 476, 477, 479, 484, 487, 490, 491, 492, 493, 496, 497, 514, 517, 523, 525, 526, 530, 532, 536, 539, 540, 541, 542, 543, 544, 545, 547, 548, 550, 551, 552, 553, 554, 555, 556, 558, 559, 560, 561, 562, 563, 564, 567, 569, 578, 586, 627, 645, 668, 671, 673, 675, 676, 677, 679, 680, 682, 685, 688, 689, 693, 694, 695, 696, 697, 699, 700, 701, 703, 714, 719, 722, 750

Justesse.....45, 46, 62, 64, 65, 431, 479, 491, 492, 520, 539, 541, 543, 544, 546, 548, 555, 559, 562, 565, 576, 671, 684, 699, 701, 719

Justice.....11, 18, 59, 60, 61, 63, 64, 145, 322, 323, 324, 331, 332, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 347, 348, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 358, 359, 361, 366, 371, 379, 380, 381, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 390, 394, 395, 396, 398, 399, 400, 402, 403, 404, 407, 408, 409, 416, 418, 423, 424, 427, 431, 433, 439, 447, 463, 467, 469, 470, 471, 472, 474, 475, 476, 477, 480, 481, 483, 484, 489, 491, 492, 493, 499, 502, 512, 513, 518, 525, 527, 529, 539, 541, 543, 544, 545, 546, 547, 548, 550, 551, 552, 554, 556, 558, 559,

560, 561, 562, 564, 565, 587, 588, 592, 675,
676, 677, 681, 682, 683, 684, 685, 687, 688,
689, 692, 693, 694, 695, 697, 699, 701, 702,
703, 727, 733, 737, 757, 760, 764, 765, 766
Koan.....44, 55, 58, 79, 260, 264, 274, 275,
277, 284, 290, 291
Learning by doing.....53, 76, 133, 161, 617,
651, 671, 709
Libertaire.....12, 14, 15, 46, 59, 61, 63, 66,
416, 437, 469, 474, 475, 479, 493, 500, 509,
530, 532, 533, 537, 717, 718, 732
Liberté.....11, 12, 13, 18, 39, 40, 41, 44, 45,
46, 55, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 69,
78, 143, 176, 192, 194, 196, 207, 208, 219,
225, 229, 234, 235, 240, 242, 250, 270, 271,
272, 273, 274, 276, 277, 286, 293, 299, 309,
313, 316, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327,
328, 329, 330, 331, 333, 334, 335, 336, 337,
339, 340, 343, 345, 346, 347, 348, 349, 350,
352, 353, 354, 356, 362, 363, 364, 365, 366,
369, 370, 371, 372, 373, 376, 379, 380, 381,
382, 384, 387, 389, 390, 412, 413, 415, 417,
418, 426, 427, 428, 432, 435, 437, 438, 439,
440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 448,
451, 452, 453, 457, 460, 461, 464, 465, 466,
468, 470, 474, 475, 476, 477, 479, 480, 481,
482, 483, 485, 486, 490, 491, 492, 496, 497,
500, 501, 503, 505, 506, 507, 508, 514, 515,
520, 523, 528, 529, 530, 531, 532, 533, 534,
535, 536, 543, 548, 549, 552, 557, 558, 561,
565, 566, 567, 568, 569, 571, 572, 573, 584,
590, 591, 595, 596, 599, 600, 602, 603, 604,
613, 617, 623, 649, 665, 669, 670, 671, 673,
675, 679, 680, 684, 687, 694, 695, 697, 703,
705, 708, 710, 711, 712, 713, 714, 717, 718,
719, 722, 724, 725, 736, 741, 744, 750, 751,
757, 759, 761
Loi.....9, 34, 35, 36, 37, 42, 43, 46, 50, 51, 52,
53, 55, 59, 61, 66, 98, 104, 109, 110, 112,
113, 115, 116, 120, 121, 122, 123, 131, 134,
146, 147, 149, 150, 151, 152, 153, 155, 158,
160, 162, 163, 164, 165, 170, 171, 174, 177,
181, 183, 204, 230, 235, 237, 243, 258, 260,
315, 322, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 331,
332, 334, 335, 337, 342, 349, 351, 360, 366,
369, 370, 373, 379, 381, 385, 387, 389, 397,
413, 417, 418, 422, 424, 426, 428, 432, 441,
442, 445, 449, 452, 453, 454, 455, 459, 461,
472, 473, 474, 475, 476, 481, 482, 485, 488,
490, 494, 498, 502, 505, 506, 510, 511, 512,
514, 516, 517, 523, 527, 528, 529, 532, 533,
540, 541, 542, 543, 545, 549, 550, 554, 555,
559, 560, 562, 563, 567, 571, 574, 586, 600,
604, 610, 611, 614, 615, 616, 617, 618, 619,
651, 652, 653, 655, 662, 663, 672, 675, 677,
678, 679, 680, 681, 682, 683, 684, 685, 686,
687, 690, 691, 692, 694, 697, 701, 702, 704,
705, 706, 707, 710, 713, 721, 729
Mesure.....15, 26, 31, 33, 34, 38, 45, 53, 55,
63, 64, 70, 73, 79, 84, 88, 94, 105, 112, 114,
115, 117, 120, 121, 122, 130, 140, 141, 147,
149, 152, 155, 156, 160, 161, 162, 164, 167,
169, 170, 171, 178, 181, 188, 190, 194, 196,
205, 209, 217, 221, 222, 228, 229, 230, 238,
239, 244, 247, 248, 249, 253, 257, 259, 267,
270, 272, 278, 280, 284, 285, 306, 307, 324,
334, 344, 345, 352, 355, 361, 363, 365, 368,
369, 371, 374, 382, 392, 394, 396, 401, 402,
403, 406, 409, 413, 423, 424, 427, 433, 438,
441, 442, 445, 448, 452, 459, 472, 486, 492,
494, 499, 502, 503, 505, 513, 519, 534, 535,
541, 542, 543, 547, 551, 552, 557, 558, 559,
560, 561, 563, 564, 569, 580, 583, 592, 596,
597, 603, 610, 621, 622, 630, 633, 643, 648,
654, 661, 669, 681, 682, 684, 686, 688, 689,
694, 698, 699, 702, 709, 713, 714, 722, 733,
753
Métaphore.....7, 9, 13, 14, 16, 18, 32, 37, 39,
41, 42, 46, 47, 49, 53, 54, 55, 57, 66, 73, 79,
82, 115, 117, 120, 121, 122, 137, 147, 156,
160, 161, 162, 163, 165, 170, 171, 172, 174,
186, 193, 195, 219, 244, 257, 264, 273, 284,
285, 286, 287, 288, 289, 290, 292, 293, 299,
306, 308, 310, 399, 454, 456, 471, 493, 494,
509, 510, 511, 517, 560, 570, 571, 611, 612,
616, 648, 683, 698, 704, 706, 707, 711, 717,
718, 724, 756, 758
Mimèsis.....38, 147, 183, 189, 190, 191, 195,
197, 198, 199, 200, 204, 217, 221, 259, 285,
287, 292, 560, 579, 611, 615, 723
Miroitement.....10, 40, 44, 49, 57, 58, 79, 80,
121, 214, 215, 219, 252, 260, 263, 264, 265,
268, 269, 270, 271, 279, 285, 287, 288, 293,
295, 297, 298, 316, 564, 589, 602, 649
Néo-républicanisme.....11, 44, 59, 60, 61,
322, 326, 327, 328, 356, 380, 381, 382, 384,
385, 388, 389, 391, 392, 393, 394, 396, 397,
412, 414, 425, 426, 523, 719
Neuf.....162, 167, 168, 177, 299, 560
Nomographe.....36, 75, 122, 164, 165

Non-domination.....44, 59, 322, 327, 328, 330, 356, 357, 380, 391, 393, 394, 398, 482, 719, 739

Nouveau.....19, 27, 38, 46, 49, 52, 53, 54, 58, 64, 65, 66, 76, 82, 162, 164, 167, 168, 169, 229, 232, 235, 240, 310, 313, 364, 368, 438, 444, 445, 453, 457, 486, 492, 500, 508, 560, 567, 600, 603, 604, 610, 614, 615, 616, 673, 674, 706, 717, 718, 720

Nudge 62, 514, 515

Ontogénèse.....7, 8, 9, 17, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 50, 53, 54, 55, 56, 57, 59, 61, 63, 65, 66, 84, 86, 92, 99, 100, 102, 103, 104, 106, 108, 112, 113, 115, 119, 123, 124, 133, 134, 142, 145, 147, 159, 166, 167, 168, 173, 176, 194, 195, 199, 206, 214, 218, 222, 240, 243, 245, 246, 247, 258, 259, 263, 273, 280, 281, 285, 293, 300, 310, 313, 314, 315, 316, 319, 330, 367, 376, 416, 451, 455, 459, 472, 473, 479, 486, 487, 490, 491, 493, 497, 506, 510, 513, 536, 539, 540, 545, 563, 567, 574, 589, 609, 610, 611, 650, 652, 656, 657, 659, 667, 668, 672, 678, 717

Paradoxe.....55, 58, 64, 79, 126, 150, 221, 241, 260, 263, 264, 275, 277, 286, 288, 289, 290, 291, 293, 295, 308, 333, 357, 417, 418, 422, 480, 492, 572, 573, 639, 647

Parrêsia.....9, 54, 201, 210, 211, 213, 214, 590, 593, 594, 595, 596, 597, 599, 673

Plausible.....9, 16, 30, 54, 74, 105, 111, 138, 145, 158, 170, 176, 183, 185, 190, 191, 192, 193, 194, 196, 198, 199, 215, 218, 261, 262, 314, 433, 437, 475, 495, 603, 607, 614, 629, 638, 645, 665, 687, 700, 701, 707, 720, 754

Point fixe.....28, 29, 47, 131, 299, 721

Possibilisation.....49, 50, 53, 76, 81, 115, 145, 164, 171, 175, 177, 196, 198, 314

Puissance.....12, 13, 29, 44, 45, 46, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 83, 102, 125, 131, 145, 146, 190, 199, 206, 217, 219, 223, 225, 230, 231, 251, 263, 270, 272, 285, 292, 302, 309, 316, 322, 325, 329, 369, 406, 412, 418, 425, 434, 435, 442, 443, 445, 458, 465, 469, 470, 471, 474, 479, 483, 490, 491, 497, 499, 513, 520, 533, 557, 565, 566, 567, 570, 573, 580, 584, 586, 590, 603, 604, 608, 649, 652, 671, 679, 693, 695, 702, 703, 706, 712, 719, 722, 750

Quasi-causalité.....9, 13, 36, 53, 54, 70, 75, 76, 77, 78, 99, 115, 119, 120, 122, 123, 181, 187, 191, 199, 241, 254, 315, 455, 508, 566, 610, 616, 652

Reconnaissance.....11, 14, 45, 54, 59, 60, 64, 66, 120, 146, 175, 185, 189, 190, 191, 200, 205, 206, 213, 218, 239, 242, 245, 256, 257, 269, 282, 302, 312, 322, 323, 335, 344, 345, 355, 362, 368, 369, 380, 381, 384, 385, 386, 387, 391, 392, 394, 396, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 414, 421, 422, 423, 426, 431, 473, 482, 483, 484, 487, 490, 494, 495, 497, 498, 502, 504, 505, 520, 527, 544, 545, 547, 549, 550, 553, 555, 570, 586, 587, 602, 604, 611, 613, 614, 626, 632, 643, 668, 676, 680, 682, 690, 691, 692, 695, 696, 698, 700, 705, 711, 713, 714, 722, 734, 737, 739, 743, 758

Régression infinie.....47, 262, 566, 640, 651, 721

Représentance.....56, 187, 198, 240, 243

République.....11, 44, 59, 60, 379, 380, 381, 385, 388, 392, 394, 397, 399, 400, 415, 418, 419, 424, 428, 470, 473, 480, 674, 675, 727, 741

Risque.....7, 11, 13, 16, 17, 18, 19, 28, 40, 44, 46, 59, 62, 64, 65, 71, 72, 73, 77, 78, 86, 96, 128, 148, 152, 157, 160, 178, 188, 189, 198, 210, 211, 213, 214, 216, 217, 235, 236, 256, 291, 292, 293, 298, 302, 310, 311, 313, 316, 317, 324, 329, 330, 331, 338, 341, 342, 343, 344, 352, 356, 360, 364, 381, 389, 391, 392, 394, 396, 406, 408, 419, 431, 435, 437, 451, 461, 465, 475, 485, 490, 492, 493, 494, 497, 500, 502, 506, 508, 509, 512, 518, 519, 520, 521, 526, 532, 534, 541, 544, 547, 550, 551, 552, 556, 558, 560, 561, 562, 565, 566, 591, 595, 599, 600, 602, 603, 604, 605, 610, 617, 619, 622, 624, 629, 653, 667, 669, 672, 673, 676, 677, 695, 698, 700, 705, 708, 709, 710, 711, 712, 713, 714, 718, 719, 730, 737

Sécuritaire.....14, 46, 63, 66, 517, 712, 713, 714, 736

Sémantique des situations.....49, 83, 89, 90, 91, 92, 119, 743

Sensibilité.....13, 15, 45, 46, 62, 63, 64, 65, 66, 76, 88, 116, 131, 170, 171, 203, 261, 289, 291, 303, 324, 355, 358, 410, 426, 447, 475, 479, 489, 491, 495, 497, 510, 520, 533, 539, 543, 544, 546, 547, 548, 555, 559, 561, 562, 563, 564, 569, 570, 601, 603, 644, 671, 701, 703, 719, 721, 722

Sincérité.....9, 10, 54, 57, 62, 64, 77, 78, 145,
 186, 200, 201, 216, 217, 259, 260, 315, 316,
 364, 373, 379, 394, 493, 494, 495, 496, 497,
 541, 543, 545, 546, 548, 551, 554, 559, 561,
 563, 588, 598, 602, 605, 615, 645, 671, 687,
 692
 Singulier collectif.....10, 19, 44, 55, 56, 57,
 140, 221, 229, 243, 247, 248, 253, 254, 257,
 261, 262, 297, 298, 310, 315, 675, 680
 Spécularité.....43, 44, 46, 51, 58, 65, 79, 111,
 130, 131, 132, 133, 138, 200, 260, 264, 295,
 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 309, 330,
 421, 446, 447, 475, 486, 495, 496, 497, 518,
 561, 602, 611, 615, 633, 638, 673, 715, 718,
 719
 Sublime.....10, 13, 57, 58, 64, 263, 264, 269,
 270, 271, 272, 273, 292, 295, 309, 313, 476,
 477, 491, 492, 565, 566, 568, 571, 572, 573,
 574, 577, 586, 603, 604, 722, 750, 756
 Surcroît.....113, 167, 189, 444, 457, 471, 486,
 697, 751
 Systémique.....8, 9, 13, 14, 18, 19, 20, 26, 39,
 40, 47, 51, 58, 61, 63, 65, 78, 82, 89, 103,
 123, 127, 129, 130, 131, 133, 134, 135, 137,
 138, 145, 165, 166, 264, 283, 295, 366, 375,
 404, 424, 455, 485, 508, 511, 533, 536, 539,
 566, 608, 609, 610, 612, 617, 638, 642, 659,
 660, 666, 670, 676, 694, 719
 Tiercéité..... 17, 116, 117, 315
 Universalisation.....9, 50, 53, 54, 65, 66, 113,
 114, 115, 121, 122, 139, 147, 160, 163, 164,
 170, 171, 180, 181, 183, 243, 244, 258, 260,
 279, 285, 311, 314, 315, 350, 355, 406, 472,
 488, 496, 510, 522, 563, 573, 574, 584, 590,
 604, 610, 611, 617, 646, 665, 670, 676, 681,
 683, 692
 Universaux.....43, 48, 87, 120, 153, 418, 426,
 521, 522, 550, 574, 660, 670, 673, 707
 Valeurs propres.....21, 27, 28, 29, 41, 46, 48,
 51, 138, 206
 Variations imaginatives.....9, 38, 40, 48, 49,
 52, 53, 54, 74, 75, 76, 81, 115, 137, 138,
 144, 145, 162, 164, 176, 177, 178, 181, 189,
 193, 194, 195, 196, 197, 200, 208, 218, 286,
 314, 482, 488, 509, 517, 518, 542, 561, 567,
 590, 616, 708
 Véridiction 54, 211, 214, 600
 Vulnérabilité.....44, 45, 46, 62, 66, 302, 330,
 356, 357, 359, 360, 361, 362, 392, 393, 401,
 407, 480, 488, 489, 490, 518, 519, 520, 530,
 549, 649, 707, 708, 709, 719, 724, 753

Index des noms propres

- Abdalian, Andrew 305, 723
Abel, Olivier.....12, 16, 37, 60, 62, 147, 219,
350, 353, 354, 357, 358, 361, 383, 400, 410,
411, 415, 417, 421, 423, 433, 440, 446, 468,
469, 480, 482, 484, 487, 488, 490, 491, 493,
494, 495, 496, 497, 498, 499, 500, 501, 502,
503, 506, 507, 509, 520, 521, 522, 523, 524,
525, 526, 527, 536, 537, 541, 545, 547, 550,
551, 555, 557, 560, 561, 563, 588, 603, 607,
649, 697, 700, 718, 720, 721, 723, 724
Alchourrón, Carlos E. 30, 724
Alexy, Robert 682, 724
Alyn, Marc 295, 724
Amalric, Jean-Luc..... 219, 724
Ambroise, Bruno..... 101, 103, 724, 733
Ambrosini, Ettore 637, 724
Antenat, Nicolas 356, 724
Apel, Karl-Otto.....255, 415, 427, 532, 539,
541, 545, 559, 563, 724
Appiah, Kwame Anthony..... 504, 505, 724
Arendt, Hannah.....12, 44, 57, 60, 61, 143,
185, 254, 255, 256, 328, 330, 350, 382, 384,
415, 423, 425, 428, 429, 437, 438, 439, 440,
441, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 450, 481,
482, 486, 492, 498, 518, 523, 525, 677, 710,
711, 724, 725, 751, 756, 768
Aristote.....38, 55, 63, 64, 79, 189, 190, 191,
194, 198, 209, 215, 221, 222, 223, 224, 225,
240, 241, 266, 267, 284, 292, 316, 331, 350,
351, 352, 384, 405, 424, 425, 433, 435, 440,
466, 476, 498, 536, 541, 545, 548, 549, 550,
551, 552, 554, 560, 579, 585, 597, 675, 676,
679, 694, 698, 699, 702, 725, 728
Armstrong, David M. 52, 153, 725, 752
Arrow, Kenneth J. 420, 514, 725, 760
Arsenijevic, Boban 94, 725
Arunachalam, Sudha 655, 732
Asher, Nicholas 94, 95, 96, 119, 725, 756, 766
Askenazy, Philippe 519, 725
Aspinall, Richard 223, 748
Attalah, Caroline..... 96, 766
Attardo, Salvatore 305, 308, 725, 759
Audard, Catherine 384, 385, 725
Aumann, Robert J. 131, 132, 200, 201, 629,
725
Austin, John Langshaw.....101, 495, 611, 691,
692, 723, 725
Axtell, Robert..... 31, 725
Azariadis, Costas..... 131, 725
Azorin, Jean-Michel 25, 766
Bach, Emmon..... 92, 285, 544, 726
Bachofen, Blaise.....438, 448, 452, 453, 457,
533, 726, 746, 748, 756, 764
Balduzzi, David..... 152, 726
Balian, Roger..... 224, 726
Balibar, Etienne.....60, 201, 202, 296, 321,
322, 334, 335, 353, 354, 364, 412, 418, 421,
479, 726
Barański, Juliusz..... 668, 768
Barbaras, Renaud 301, 726
Bardon, Adrian 308, 726
Barnier, Amanda J. 613, 742
Baron, David P. 110, 343, 726, 740
Baroni, Raphaël ...64, 576, 579, 580, 581, 726
Barton, Adrien 514, 515, 726
Barwise, Jon.....49, 77, 83, 84, 89, 90, 91, 98,
726, 749
Bataille, Georges 184, 534, 726
Bateson, Gregory.....15, 19, 21, 26, 40, 44, 58,
77, 79, 129, 261, 264, 278, 282, 285, 289,
290, 291, 292, 293, 297, 574, 605, 615, 726,
755
Baümer, Bettina 279, 758
Baumgartner, Annik Nora..... 94, 119, 727
Bazzoli, Laure..... 376, 727
Beaugrande, Robert 576, 728
Bédarida, François 186, 727
Beekman, Marian 223, 734
Bégout, Bruce 166, 172, 727
Belpaeme, Tony 30, 658, 668, 762
Benasayag, Miguel..... 62, 520, 727
Benmakhlof, Ali 124, 727

- Bennett, Jonathan 87, 98, 727
- Benthouhami, Hourya.....388, 402, 412, 727, 734, 739, 741
- Bergson, Henri.....9, 55, 56, 61, 219, 221, 222, 224, 225, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 250, 280, 303, 313, 316, 330, 458, 486, 498, 565, 566, 727
- Berlyne, Daniel E. 577, 727
- Bertocchi, Alessandra 94, 727
- Bessone, Magali.....11, 60, 331, 332, 388, 397, 398, 399, 400, 412, 523, 525, 675, 694, 727, 728
- Binmore, Ken 518, 629, 728
- Bitbol, Michel 22, 24, 25, 27, 728, 755
- Blomberg, Olle..... 637, 638, 724, 728
- Blumenthal, Emily J. 646, 761
- Bobrow, Daniel G..... 121, 732
- Bockelman, Patricia 24, 728
- Bohman, James 428, 751
- Boiteux, Marcel 514, 728
- Boltanski, Luc.....62, 405, 495, 496, 524, 702, 728
- BonJour, Laurence 149, 728
- Borisenkova, Anna..... 98, 99, 728
- Bottineau, Didier 25, 728
- Bouretz, Pierre...682, 683, 684, 686, 692, 728
- Bourgoin-Castonguay, Simon 211, 728
- Bouvier, Alban 502, 503, 504, 728
- Boyd, Robert..... 607, 729
- Brandmeyer, Tracy 24, 729
- Bras, Myriam 95, 96, 729, 766
- Bratman, Michael.....65, 608, 625, 626, 627, 632, 633, 634, 637, 640, 650, 651, 671, 729, 760
- Brewer, William F. 577, 578, 729, 744
- Bronckart, Jean-Paul..... 674, 729
- Brownell, Celia A. 65, 650, 729
- Bruneau, Catherine.....131, 519, 618, 619, 620, 729, 730
- Bruner, Jerome S. 108, 109, 110, 122, 730
- Buchanan, David W. 647, 652, 730, 761
- Buchenau, Stéfanie..... 569, 730
- Burdy, Jean-Paul..... 364, 365, 730
- Burge, Tyler 639, 646, 730, 738
- Butterfill, Stephen 637, 730
- Cahn, B. Rael..... 24, 737
- Callanan, Maureen 654, 655, 748
- Campbell, Scott 151, 153, 730, 740, 752
- Camus, Albert.....12, 45, 63, 64, 309, 316, 415, 479, 492, 537, 539, 540, 541, 542, 543, 546, 547, 549, 552, 554, 555, 556, 557, 558, 562, 563, 649, 675, 717, 730, 760
- Canales-Johnson, Andrès 24, 754
- Capri, Miriam..... 223, 734
- Carnap, Rudolph.....17, 42, 50, 104, 105, 106, 116, 124, 125, 126, 149, 312, 314, 657, 730, 748, 753, 767
- Carpenter, Malinda.....65, 608, 650, 651, 730, 764
- Carston, Robyn 305, 730
- Castoriadis, Cornelius.....12, 44, 60, 330, 366, 375, 376, 382, 415, 416, 425, 437, 438, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 479, 481, 486, 518, 527, 533, 565, 679, 704, 706, 726, 730, 731, 746, 748, 756, 764
- Cathcart, Thomas 304, 731
- Cermolacce, Michel 25, 766
- Cermolacce, Michel..... 24, 755
- Chalier, Catherine.....59, 346, 347, 348, 350, 352, 485, 548, 549, 731
- Chambers, Simone 427, 428, 731, 751
- Changeux, Jean-Pierre..... 661, 731
- Chant, Sara Rachel..... 629, 731
- Chanteau, Jean-Pierre 130, 731
- Chappe, Vincent-Arnaud 332, 731
- Chauviré, Christiane 116, 621, 624, 731
- Chavel, Solange 446, 731
- Chemartin, Pierre 580, 731
- Chérin, Patrick 223, 734
- Chervonenkis, A. Ya 152, 765
- Chisholm, Roderick.....87, 98, 126, 731
- Chopin, Thierry.....331, 381, 418, 422, 426, 427, 731
- Chopra, Samir 120, 755
- Christiano, Thomas..... 428, 751
- Clerc, Denis..... 535, 731
- Clive W.J. Granger 618, 619
- Cohen, Dov.....503, 505, 731
- Cohen, Gerald A.....61,335, 340, 341, 342, 343, 345, 366, 431, 732
- Cohen-Tannoudji, Gilles 194, 732
- Cohen-Varela, Amy..... 22, 27, 728
- Colby, Benjamin N. 576, 728
- Colliot-Thélène, Catherine.....413, 414, 425, 426, 732
- Colombetti, Giovanna..... 26, 732
- Condoravdi, Cleo 121, 732

- Consolo, Agostino..... 32, 732
 Corcuff, Philippe 491, 533, 732
 Cordonier, Laurent 608, 609, 745
 Corley, Courtney..... 121, 308, 752
 Corriveau, Kathleen H.....642, 655, 732, 734, 746
 Corter, James E..... 156, 732
 Cosmelli, Diego 23, 763
 Costantini, Marcello 637, 724
 Côté, Jean-François 403, 732
 Coulson, Seana 305, 732
 Cowley, Stephen J..... 660, 662, 732, 757
 Cox, Linda L..... 99, 149, 732
 Crawford, Vincent P.....517, 518, 628, 732, 745
 Croft, William 94, 95, 119, 733
 Crouch, Dick..... 121, 732
 Cukier, Alexis 399, 728
 Cukierman, Alex 648, 733
 Curallucci, Hélène..... 24, 755
 Czarniawska, Barbara 108, 733
 Dagger, Richard 382, 426, 733
 Dale, Rick 638, 639, 640, 733, 763
 Dang, Ai-Thu 344, 345, 364, 733
 Danks, David..... 654, 740
 Darmour, Thibaud 19, 733
 Dastur, Françoise.....73, 139, 140, 143, 144, 145, 207, 249, 250, 251, 265, 266, 268, 270, 273, 274, 733
 Davidson, Donald D.....8, 23, 25, 43, 49, 77, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 92, 94, 98, 99, 103, 122, 124, 125, 151, 164, 165, 419, 420, 733, 735, 746, 749
 Day, Timothy 158, 419, 733, 755
 de Jaeger, Christophe 223, 734
 de Paiva, Valeria 121, 732
 Deacon, Terrence W..... 664, 665, 757
 Debray, Régis.....59, 348, 349, 350, 379, 380, 480, 485, 549, 733
 Debreu, Gérard..... 514, 725, 733
 Dębska, Agnieszka 666, 667, 757
 Deelen, Joris 223, 734
 Del Rey, Angélique 727
 Delafield-Butt, Jonathan.....65, 642, 655, 656, 657, 734
 Delecroix, Vincent 649, 673, 734
 Delorme, Arnaud 24, 729
 Demberg, Vera 308, 752
 Demetriou, Dan 503, 734
 Denkiewicz, Michał..... 433, 668, 752, 768
 Deranti, Jean-Philippe 402, 404, 734
 Dermot, Moran..... 636, 763
 Deschênes, Marjolaine 59, 359, 360, 734
 Dessalles, Jean-Louis 31, 734
 Devlin, Keith 89, 90, 91, 693, 734
 Dewey, John.....11, 44, 53, 60, 63, 84, 89, 323, 333, 362, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 387, 403, 404, 409, 415, 423, 429, 432, 437, 491, 509, 528, 533, 537, 585, 588, 589, 590, 610, 622, 623, 633, 671, 674, 705, 721, 727, 734, 739, 767
 Dijkstra, Katinka..... 108, 734, 750
 Dixon, Roger A. 613, 742
 DiYanni, Cara J. 655, 734
 Donatelli, Piergiorgio..... 587, 589, 734
 Double bind 58, 79, 264, 271, 285, 290
 Dowty, David R. 92, 94, 734, 735
 Dulac, Nicolas 580, 731
 Dulau, Pierre.....118, 265, 284, 285, 735
 Dumouchel, Paul 27, 735, 765
 Dupuy, Jean-Pierre.....15, 19, 20, 21, 26, 27, 28, 29, 39, 41, 42, 43, 44, 47, 51, 58, 74, 79, 81, 129, 130, 131, 132, 247, 258, 260, 295, 296, 299, 315, 330, 331, 493, 511, 533, 633, 701, 708, 709, 735, 765
 Dutraive, Véronique 376, 727
 Duval, Jean-François.....57, 275, 277, 278, 279, 619, 730, 735
 Duval-Kieffer, Christophe 619, 730
 Dworkin, Ronald.....11, 14, 59, 65, 335, 338, 339, 340, 343, 345, 383, 385, 388, 407, 425, 550, 676, 679, 681, 682, 683, 684, 685, 686, 687, 688, 689, 690, 691, 692, 693, 694, 695, 696, 697, 698, 700, 701, 703, 710, 711, 714, 728, 735, 763
 Edelman, Shimon.....32, 157, 639, 652, 733, 739, 740, 745
 Elbaz, Sion.....438, 448, 452, 453, 457, 533, 726, 746, 748, 756, 764
 Ellsworth, Phoebe C. 577, 753
 Elster, Jon 435, 436, 629, 747
 Emerson, Ralph Waldo.....64, 376, 413, 495, 533, 584, 585, 586, 587, 588, 589, 590, 602, 624, 735, 756
 Engel, Pascal.....47, 85, 86, 151, 164, 165, 360, 432, 433, 446, 614, 642, 721, 733, 735
 Epstein, Joshua M.....31, 32, 725, 736
 Erb, Christopher D. 653, 761
 Ernst, Zachary.....576, 628, 731, 736, 764
 Estlund, David..... 428, 751

- Evans, George W. 132, 736
- Everaere, Patricia 30, 736
- Fallery, Bernard 121, 736
- Favero, Carlo A. 32, 732
- Feigl, Herbert..... 618, 736
- Fein, Ofer 306, 740
- Feldman, Marcus W. 607, 748
- Ferber, Jacques..... 65, 658, 659, 736
- Fermé, Eduardo 30, 736
- Fernbach, Philip M..... 654, 736
- Feuerhahn, Wolf..... 25, 736
- Fischer, Martin H. 108, 736
- Fiske, Alan Page 583, 584, 736, 768
- Fivush, Robyn 111, 753
- Foessel, Michaël.....59, 66, 324, 325, 517, 553, 557, 558, 567, 677, 708, 711, 712, 713, 714, 719, 736, 758
- Føllesdal, Andreas 428, 751
- Foo, Norman Y..... 120, 755
- Foster, Kevin R..... 607, 748
- Foucault, Michel.....9, 26, 44, 54, 59, 62, 64, 201, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 277, 279, 285, 302, 329, 404, 417, 425, 426, 479, 503, 512, 515, 516, 517, 518, 531, 537, 584, 585, 589, 590, 591, 592, 593, 594, 595, 596, 597, 598, 599, 600, 601, 602, 673, 708, 709, 711, 712, 713, 719, 728, 736, 737
- Fourel, Christophe.....533, 534, 535, 731, 737, 740, 741, 766
- Fox, Kieran..... 24, 737
- Franceschi, Claudio..... 223, 734
- Frank, Stefan L.....121, 151, 161, 308, 380, 737, 744, 750, 752, 757
- Franklin, James 151, 730
- Fraser, Nancy.....11, 59, 60, 344, 400, 407, 408, 409, 410, 429, 430, 431, 484, 737
- Fricker, Elisabeth 644, 646, 738
- Fricker, Miranda 644, 647, 738
- Frijda, Nico H. 577, 581, 738, 753
- Froese, Tom 26, 738
- Fuentes, Claudio 24, 754
- Fung, Archon 428, 751
- Fusaroli, Riccardo 665, 666, 738
- Gadamer, Hans-Georg.....26, 36, 143, 177, 178, 259, 275, 311, 312, 614, 738
- Gagnon, Bernard 401, 738
- Gallagher, Shaun.....24, 25, 26, 65, 110, 112, 608, 625, 636, 637, 638, 639, 640, 641, 642, 666, 728, 738, 739, 760, 764
- Gallais, Matthieu 123, 739
- Gao, Helena Hong..... 659, 739
- Gao, Yue 32, 739
- Garapon, Antoine 520, 675, 676, 724, 739
- Gärdenfors, Peter 30, 724
- Gargarella, Roberto 412, 413, 739
- Garrau, Marie.....59, 356, 357, 358, 392, 401, 719, 739
- Garreta, Guillaume 366, 369, 371, 739
- Geanakoplos, John D. 200, 739
- Gehrke, Berit 94, 725
- Gelfert, Axel.....65, 643, 644, 646, 739
- Gelman, Andrew..... 53, 152, 739
- Gerrits, Jeroen 588, 739
- Gilbert, Margaret.....65, 151, 158, 608, 625, 627, 628, 629, 630, 632, 633, 634, 636, 639, 640, 645, 670, 739, 740, 742
- Gilles, Christel..... 519, 730
- Giora, Rachel 306, 740
- Gluck, Mark A. 156, 732
- Glymour, Clark..... 654, 740
- Godfrey-Smith, Peter 151, 165, 740
- Godman, Marion 672, 740
- Goldman, Alvin I. 110, 420, 740, 749, 755
- Goldstein, Michael H. 157, 740
- Gollier, Christian..... 519, 740
- Goodman, Nelson.....50, 103, 105, 106, 122, 125, 148, 151, 164, 165, 289, 657, 740
- Gopnik, Alison..... 110, 654, 740
- Gordon, Linda 409, 737
- Gorz, André.....12, 63, 489, 530, 531, 533, 534, 535, 536, 731, 737, 740, 741, 766
- Goubet, Jean-François.....491, 568, 569, 570, 571, 730, 741, 744, 747, 754, 757
- Gourevitch, A. Y. 279, 758
- Graeber, David 347, 414, 741
- Graesser, Arthur C. 108, 762, 768
- Grange, Juliette 530, 741
- Granger, Gilles-Gaston.....54, 105, 116, 125, 192, 193, 194, 196, 618, 619, 741
- Green, Jerry 343, 741
- Greisch, Jean.....20, 33, 35, 38, 39, 43, 47, 118, 137, 141, 142, 143, 178, 209, 249, 741
- Griffiths, Thomas L. 53, 157, 741
- Grinvald, Yael..... 663, 767
- Grodal, Torben K. 64, 582, 741
- Grüne-Yanoff, Till 514, 515, 726
- Guénoun, Denis 590, 741
- Guérard de Latour, Sophie.....11, 60, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 399, 741, 742

- Guesnerie, Roger.....15, 51, 129, 131, 132, 133, 517, 518, 633, 708, 710, 725, 736, 742
- Guo, Can 659, 739
- Hagenah, Nathan..... 670, 742
- Hagmann, David 517, 742
- Hahn, Ulrike..... 155, 742
- Hale, John 306, 742
- Haller, Hans 517, 732
- Halpern, Joseph Y. 157, 740
- Hanich, Julian..... 581, 752
- Hansson, Sven Ove 30, 736
- Harman, Gilbert H. 151, 158, 742
- Harris, Celia B. 613, 742
- Harvey, Matthew I..... 660, 732
- Hawking, Steve 224, 742
- Hawley, Katherine 642, 742
- Hayes, Brett K. 155, 742
- Heidegger, Martin.....10, 25, 33, 40, 43, 44, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 69, 71, 73, 76, 78, 79, 113, 117, 118, 119, 122, 126, 129, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 166, 168, 178, 179, 181, 189, 190, 196, 197, 201, 206, 207, 208, 209, 210, 215, 222, 225, 235, 243, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 257, 259, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 283, 284, 289, 293, 297, 300, 312, 313, 444, 452, 482, 587, 602, 612, 636, 721, 733, 735, 742, 744, 762
- Heit, Evan 155, 742
- Hennessy, Rachel..... 647, 761
- Henrich, Joseph 607, 729
- Herman, David..... 111, 303, 743
- Herrigel, Eugen 278, 743
- Higginbotham, James.....86, 91, 92, 743, 754, 756
- Hitchcock, Christopher 154, 743
- Hollard, Michel 132, 133, 743
- Hong, Lu..... 435, 659, 739, 743
- Honneth, Axel.....11, 60, 321, 323, 357, 362, 363, 364, 366, 372, 373, 376, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 419, 426, 484, 491, 511, 533, 743, 753
- Hourcade, Jean-Charles..... 708, 748
- Housset, Emmanuel.....170, 172, 174, 175, 176, 743
- Hume, David.....52, 55, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 154, 158, 165, 223, 416, 636, 743, 745, 748, 762
- Huneman, Philippe 175, 743
- Hunyadi, Mark 59, 346, 347, 422, 743
- Husserl, Edmund.....9, 24, 26, 37, 40, 53, 55, 73, 76, 128, 135, 136, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 189, 190, 193, 221, 222, 224, 225, 226, 227, 228, 236, 237, 238, 239, 241, 243, 274, 296, 313, 316, 608, 612, 620, 625, 632, 633, 634, 635, 636, 673, 727, 738, 743, 744, 748, 760, 762
- Hutto, Daniel D.....25, 50, 77, 110, 111, 738, 743, 744, 745, 753
- Hyvärinen, Matti..... 108, 744
- Inbar, Dorrit..... 663, 767
- Inkova, Olga.....324, 346, 349, 743, 744, 759
- Irmer, Matthias..... 96, 744
- Jackson, Frank 151, 326, 744, 755
- Jacobsen, Thomas 581, 752
- Jaeger, T. Florian..... 223, 307, 734, 749
- Jaubert, Elsa..... 569, 570, 744
- Johnson, Nancy S.....24, 431, 579, 751, 754
- Jordan, Lucy C..... 110, 740
- Jose, Paul E. 578, 744
- Jouan, Marlène..... 329, 330, 587, 744
- Journier, Laurent..... 166, 744
- Jullien, François.....40, 57, 264, 279, 280, 281, 282, 283, 303, 744
- Kagame, Alexis..... 279, 758
- Kahneman, Daniel 161, 764
- Kamp, Hans..... 89, 95, 745
- Kanarek, Naama 663, 767
- Kant, Emmanuel.....17, 45, 57, 64, 102, 191, 202, 203, 204, 210, 215, 222, 243, 254, 264, 269, 270, 272, 273, 293, 295, 298, 304, 309, 312, 313, 324, 336, 364, 383, 406, 422, 445, 446, 447, 453, 469, 472, 475, 477, 482, 497, 498, 505, 539, 547, 548, 554, 562, 568, 569, 571, 572, 574, 575, 577, 590, 675, 676, 679, 681, 693, 694, 724, 745, 756
- Kaschak, Michael P. 108, 734
- Kaufmann, Laurence..... 608, 609, 745
- Kaup, Barbara 100, 745
- Keil, Paul G..... 613, 742
- Keller, Frank..... 308, 752
- Kello, Christopher T. 639, 666, 733
- Kelly, Thomas 149, 745
- Kelso, Scott..... 661, 756
- Kemp, Charles..... 53, 157, 745
- Kim, Jaegwon.....87, 93, 98, 745
- Kincaid, Harold 152, 158, 733, 739
- Kirchhoff, Michael D. 25, 745

- Kirkham, Natasha Z. 654, 761
- Klein, Daniel..... 304, 731
- Klein, Etienne..... 224, 745
- Knobe, Joshua..... 154, 743, 763
- Koelsch, Stefan 64, 579, 580, 581, 749, 752
- Kolodny, Oren..... 158, 652, 745
- Kominers, Scott Duke 518, 745
- Konečni, Vladimir J. 578, 745
- Konieczny, Sébastien.....30, 97, 736, 745
- Kowalski, Robert..... 97, 746
- Kral, Tammi R. 23, 746
- Kratzer, Angelika 91, 92, 93, 122, 746
- Kreuz, Roger 638, 763
- Krifka, Manfred..... 94, 746
- Krikmann, Arvo..... 305, 746
- Krueger, Joel..... 636, 638, 746
- Kukkonen, Karin 64, 579, 580, 746
- Kuliche, Estelle..... 175, 743
- Kulkarni, Sanjeev 151, 742
- Kurkul, Katelyn Elizabeth.....642, 655, 732, 734, 746
- Kushnir, Tamar 646, 647, 654, 740, 761
- Labelle, Gilles..... 453, 454, 462, 746
- Laborde, Cécile.....326, 391, 393, 395, 400, 746, 755
- Lacan, Jacques ...220, 289, 299, 448, 633, 746
- Lachaux, Jean-Philippe 23, 750
- Lackey, Jennifer ...65, 643, 644, 645, 650, 746
- Lacroix, Justine.....60, 383, 386, 387, 388, 428, 432, 746
- Lafargue, Gilles 24, 746
- Laffont, Jean-Jacques 343, 741, 746
- Lafont, Cristina 428, 751
- Lagnado, David A.....53, 154, 155, 156, 157, 654, 747, 761
- Lamarque, Peter..... 109, 747
- Lamblin, Annie..... 570, 571, 747
- Landemore, Hélène.....60, 415, 429, 431, 433, 434, 435, 436, 437, 446, 493, 527, 718, 747
- Lang, Pierre Olivier 223, 748
- Lange, Marc..... 148, 748
- Lapata, Mirella..... 307, 308, 752
- Larmore, Charles 328, 748
- Larre, Claude 279, 758
- Lascarides, Alex 95, 725
- Lasry, Jean-Michel.....44, 58, 295, 298, 299, 633, 748
- Latouche, Serge 533, 748
- Laugier, Sandra.....59, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 329, 330, 357, 358, 359, 379, 380, 413, 487, 495, 497, 533, 584, 585, 586, 587, 588, 589, 590, 724, 733, 734, 735, 739, 741, 744, 748, 753, 767
- Lavigne, Jean-François.....166, 168, 170, 171, 174, 176, 727, 743, 748, 760
- Lazzeri, Christian..... 399, 728
- Le Goff, Alice.....59, 356, 357, 358, 392, 401, 719, 739
- Leclercq, Bruno..... 124, 727, 748
- Lecocq, Franck..... 708, 748
- Lee, Eunhwa 649, 724
- Legare, Cristine H. 654, 655, 748
- Legros, Robert 452, 454, 456, 463, 748
- Lehmann, Laurent 607, 748
- Lehne, Moritz 64, 579, 580, 749
- Leonardi, Giuseppe..... 667, 754
- Lepoutre, David 503, 749
- Lestienne, Rémi 224, 749
- Levy, Roger 307, 429, 724, 749
- Lewis, David.....52, 91, 153, 154, 628, 749
- Li, Shengwu..... 518, 749
- Lichtenstein, Edward H..... 577, 578, 729
- Lindner, Evelin Gerda 410, 749
- Lindström, Sten 91, 749
- Linzen, Tal..... 307, 749
- Lipietz, Alain 529, 530, 749
- Lipton, Peter.....65, 158, 159, 642, 749
- List, Christian 419, 420, 421, 511, 749, 754
- Livet, Pierre..... 89, 749
- Lloyd, Geoffrey Ernest Richard..... 279, 758
- Locke, John.....55, 201, 202, 223, 296, 336, 352, 353, 354, 390, 413, 487, 726, 749
- Loewenstein, George..... 517, 742
- Lopez, Alejandro..... 155, 754
- Lordon, Frédéric 412, 750
- Lotem, Arnon..... 157, 652, 740, 745
- Loute, Alain..... 404, 406, 750
- Lovett, Frank..... 380, 750
- Luchkina, Elena..... 647, 653, 750
- Lüdtke, Jana..... 100, 636, 738, 745
- Luisimarti, José 428, 751
- Luminet, Jean-Pierre 224, 750
- Lutz, Antoine 23, 746, 750, 763
- Lyotard, Jean-François.....12, 35, 37, 42, 44, 57, 60, 61, 63, 64, 83, 263, 270, 271, 272, 273, 309, 323, 415, 416, 437, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 491, 492, 493, 499, 525, 526, 528,

- 565, 571, 572, 573, 574, 702, 707, 711, 750, 767
- Macris, Deanna M. 654, 736
- Magliano, Joseph P. 108, 750, 768
- Maienborn, Claudia.....49, 86, 92, 93, 98, 99, 100, 745, 750, 751, 752
- Makinson, David..... 30, 724
- Malle, Bertram F..... 651, 763
- Mandler, Jean M..... 579, 751
- Mandrigin, Alisa..... 637, 724
- Manent, Pierre 501, 723
- Manin, Bernard 428, 751
- Manning, Christopher D. 121, 308, 763
- Mansbridge, Jane 428, 430, 751
- Maraldi, Mirka 94, 727
- Marcelo, Gonçalo 405, 751
- Marconi, Diego 89, 751
- Marín, Rafael 93, 94, 725, 751
- Marion, Jean-Luc.....53, 166, 167, 168, 169, 171, 172, 173, 175, 240, 457, 751
- Marquis, Pierre..... 30, 736
- Martimort, David..... 343, 746
- Martin, Fabienne 93, 751
- Martinerie, Jacques 23, 750
- Martínez-Pernía, David..... 24, 754
- Marzolf, Hedwig 185, 751
- Matheron, Alexandre 412, 751
- Mathiot, Jean..... 29, 751
- Matonti, Frédérique 328, 751
- McDowell, John 102, 103, 112, 129, 751
- McGrew, Timothy..... 150, 751
- McIlwain, Doris J..... 613, 742
- McIntyre, Alasdair 100, 356, 382, 751
- McRae, Ken..... 307, 752
- Mechkour, Saïd..... 91, 752
- Méda, Dominique..... 535, 731
- Melin-Soucramanien, Ferdinand..... 332, 752
- Meltzer, Allan H..... 648, 733
- Meltzoff, Andrew N. 110, 740
- Menninghaus, Winfried..... 64, 581, 582, 752
- Menzies, Peter.....53, 153, 154, 164, 752
- Mercier, Hugo..... 435, 747
- Merleau-Ponty, Maurice.....24, 26, 184, 448, 636, 752
- Meziane, Louis Gardetn Abdelmajid 279, 758
- Michel, Johann 350, 752
- Migdał, Piotr 433, 752
- Mihalcea, Rada 121, 308, 752
- Milestein, Tomer 663, 767
- Miqueu, Christophe.....388, 402, 412, 727, 734, 739, 741
- Mitchell, Jeff..... 307, 308, 752
- Mittwoch, Anita..... 93, 752
- Moeschler, Jacques 95, 752
- Moltchanova, Anna 672, 753
- Mongin, Olivier.....125, 126, 217, 423, 433, 495, 524, 555, 559, 703, 752
- Mongin, Philippe 184, 185, 196, 199, 752
- Monnet, Éric 677, 678, 753
- Moors, Agnes..... 577, 753
- Morgan, James L.....626, 647, 651, 729, 750, 763
- Mougin, Gaëlle 24, 753, 766
- Moulines, C. Ulises 105, 753
- Moyaert, Marianne 407, 753
- Mueller, Erik T. 95, 97, 733, 753
- Müller, Jean-Pierre 31, 734, 753
- Mumford, Jeanette A. 23, 746
- Mutschler, Willi 32, 753
- Myerson, Roger B. 343, 726
- Myin, Erik..... 25, 753
- Nagel, Thomas.....51, 111, 127, 128, 129, 447, 526, 622, 699, 753
- Nasrini, Jad 655, 734
- Naudin, Jean 25, 766
- Navarro, Pierre 677, 678, 753
- Neher, André 279, 758
- Nelson, Katherine.....103, 105, 111, 148, 639, 740, 753
- Nencka, Peter 518, 753
- Nicolai, Jean-Paul.....131, 519, 520, 619, 648, 729, 730, 753, 754
- Nietzsche, Friedrich.....70, 77, 184, 350, 482, 491, 498, 585, 588, 597, 720, 754
- Nini, Deniela 655, 734
- Nisbett, Richard E. 503, 731
- Nissou, Jean-Michel..... 24, 755
- Nomikou, Iris 664, 665, 666, 667, 754, 757
- Noriega, Pablo 31, 754
- Norton, John..... 149, 745, 754
- Nussbaum, Martha Craven..... 341, 356, 754
- Ogien, Albert 379, 380, 748
- Olivares, Francisco A. 24, 754
- Onnis, Luca 157, 740
- Osherson, Daniel N..... 155, 754
- Oullier, Olivier..... 514, 754
- Paccagnini, Alessia..... 32, 732
- Pachoud, Bernard.....23, 24, 755, 765
- Padgett, Julian 31, 754

- Page, Scott E.....433, 435, 436, 743, 747
- Park, Jeongwoo 568, 754
- Parkinson, John R. 428, 751
- Parsons, Terrence..... 92, 754
- Paskalev, Vesselin..... 419, 754
- Passalacqua, Franco 579, 726
- Pattaro, Germano..... 279, 758
- Paty, Michel..... 224, 754
- Peet, Andrew 645, 754
- Peirce, Charles Sanders.....13, 17, 39, 43, 50, 65, 76, 81, 84, 112, 113, 114, 116, 117, 119, 128, 129, 134, 135, 158, 162, 163, 193, 235, 297, 314, 315, 373, 375, 376, 432, 610, 614, 620, 621, 622, 623, 624, 646, 654, 662, 674, 731, 755, 763
- Peppas, Pavlos..... 120, 755
- Pereira, Irène..... 491, 533, 755
- Perreau, Laurent.....608, 625, 632, 633, 634, 755
- Perry, John.....49, 77, 83, 84, 89, 90, 91, 98, 726, 749, 762
- Petitmengin, Claire 24, 25, 26, 728, 755
- Pettit, Philip.....44, 59, 60, 322, 326, 327, 328, 329, 330, 356, 357, 363, 380, 389, 391, 392, 393, 394, 397, 398, 415, 418, 419, 420, 421, 426, 429, 503, 504, 511, 608, 625, 632, 634, 639, 748, 749, 750, 754, 755
- Phan, Denis..... 31, 734, 756
- Pianesi, Fabio.....86, 92, 754, 756
- Pianzola, Federico 579, 726
- Picardi, Roberta 45, 555, 756
- Pickering, Martin J. 307, 765
- Picon, Raphaël..... 586, 588, 756
- Plewczynski, Dariusz..... 433, 668, 752, 768
- Ploux, Marie 409, 410, 737
- Poirier, Nicolas..... 438, 448, 726, 756
- Poizat, Jean-Claude 438, 442, 756
- Polemarchakis, Heraklis M. 200, 739
- Pöppel, Ernst 576, 764
- Popper, Karl.....148, 152, 158, 199, 218, 756
- Prévot, Laurent..... 96, 756, 766
- Pringuey, Dominique..... 25, 766
- Procacci, Giovanna.....364, 365, 425, 426, 489, 730, 756
- Proust, Jacques..... 223, 748
- Proust, Joëlle 609, 756
- Queval, Isabelle 343, 756
- Quine, Williard van Orman.....17, 40, 43, 50, 84, 86, 92, 100, 101, 102, 103, 104, 106, 112, 113, 129, 148, 312, 314, 657, 678, 748, 756
- Raccah, Pierre-Yves 308, 756
- Rączaszek-Leonardi, Joanna.....14, 65, 433, 609, 639, 659, 660, 661, 662, 663, 664, 665, 666, 667, 668, 669, 738, 752, 754, 756, 757, 768
- Radkowska, Alicja 667, 754
- Ramsey, Frank P. 149, 161, 757
- Raskin, Victor 305, 757, 759
- Raulet, Gérard.....491, 568, 569, 570, 571, 730, 741, 744, 747, 754, 757
- Rawls, John.....11, 59, 151, 322, 331, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 345, 371, 383, 384, 385, 386, 395, 407, 422, 425, 427, 431, 432, 433, 484, 513, 514, 523, 526, 539, 548, 588, 629, 676, 757, 763
- Reichenbach, Hans 95, 757
- Reinerman-Jones, Lauren 24, 728
- Renault, Emmanuel 402, 404, 734
- Renaut, Alain 480, 757
- Rey, Anne-Lise 568, 757
- Rey, Olivier ..41, 365, 416, 417, 710, 711, 757
- Reyle, Uwe..... 89, 95, 745
- Ribeiro, Márcio Moretto 96, 766
- Ricard, Matthieu..... 25, 758
- Richerson, Peter J. 607, 729
- Ricœur, Paul.....8, 9, 10, 11, 12, 13, 16, 17, 18, 19, 20, 25, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 44, 45, 47, 48, 49, 50, 53, 54, 55, 56, 57, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 69, 71, 72, 77, 78, 79, 81, 82, 84, 98, 99, 100, 113, 114, 115, 117, 119, 125, 126, 127, 129, 135, 136, 137, 138, 140, 143, 144, 145, 146, 147, 162, 176, 177, 178, 180, 181, 183, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 210, 211, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 261, 262, 264, 279, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 292, 296, 312, 313, 314, 315, 316, 330, 336, 343, 349, 350, 351, 354, 355, 359, 360, 361, 383, 384, 388, 400, 404, 405, 406, 407, 411, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 433, 441, 443, 444, 445, 446, 447, 450, 456, 457, 465, 469, 479, 480, 482, 484, 486, 487, 490, 492, 493, 494, 495, 496, 498, 499, 502, 505, 506, 509, 521, 522, 523, 524, 525, 526, 527, 539, 540,

- 541, 542, 543, 544, 545, 546, 547, 548, 549, 550, 551, 552, 553, 555, 557, 558, 559, 560, 561, 562, 565, 566, 567, 574, 575, 576, 579, 604, 610, 611, 612, 613, 614, 615, 616, 617, 618, 620, 621, 640, 642, 643, 649, 673, 675, 676, 677, 679, 680, 681, 684, 685, 689, 691, 693, 695, 696, 697, 698, 699, 700, 701, 702, 703, 704, 718, 722, 723, 724, 727, 728, 731, 732, 736, 750, 751, 752, 753, 756, 758
- Ringmar, Erik 706, 759
- Ritchie, David..... 305, 759
- Ritchie, Graeme..... 305, 759
- Robert, Jacques 332, 759
- Robert, Ladislav 224, 759
- Roberts, Michael 25, 759
- Rodhain, Florence..... 121, 736
- Roemer, John E..... 341, 342, 343, 759
- Roger, Philippe 349, 759
- Rohlfing, Katharina J..... 664, 665, 666, 667, 754, 757
- Roland, Barthes 577, 726
- Romano, Claude..... 7, 40, 43, 48, 49, 50, 51, 52, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 83, 84, 114, 120, 124, 162, 169, 172, 208, 240, 245, 270, 314, 457, 542, 561, 759
- Romberg, Alexa R. 651, 759
- Rosch, Eleanor H..... 22, 25, 26, 155, 759, 765
- Rosenkranz, Melissa A..... 23, 746
- Ross, Steven A. 343, 759
- Rotolo, Antonino 97, 761
- Ruch, Willibald..... 305, 759
- Rudd, Anthony..... 111, 759
- Sabater-Mir, Jordi..... 31, 754
- Saffran, Jenny R. 651, 759
- Saint Augustin..... 467, 725
- Santarelli, Matteo..... 403, 759
- Sartor, Giovanni..... 97, 761
- Sartre, Jean-Paul..... 300, 301, 448, 531, 633, 759
- Sas, Eva..... 63, 528, 530, 531, 532, 533, 537, 759
- Sauneron, Sarah 514, 754
- Savage, Leonard J. 161, 759
- Schapp, Wilhelm..... 20, 32, 33, 34, 35, 38, 42, 43, 47, 76, 113, 115, 117, 119, 741, 760
- Schechtman, Maria..... 111, 112, 760
- Scherer, Klaus R. 577, 753
- Scherrer, Yves..... 96, 760
- Schnell, Alexander 170, 760
- Schubert, Christian 515, 760
- Schubert, Thomas W. 583, 584, 736, 768
- Schulz, Laura E. 654, 656, 734, 740
- Schuyler, Brianna S. 23, 746
- Schwade, Jennifer A. 157, 740
- Searle, John R..... 14, 65, 101, 608, 615, 624, 625, 626, 629, 632, 633, 634, 676, 677, 678, 679, 695, 698, 753, 760
- Sedivy, Julie 647, 761
- Seibt, Beate 64, 583, 584, 736, 760, 768
- Seibt, Johanna 89, 760
- Seminck, Olga 308, 760
- Sen, Amartya..... 11, 59, 331, 335, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 354, 405, 407, 515, 545, 714, 760, 763
- Sergot, Marek..... 97, 746
- Serveise, Sylvie 415, 760
- Shafir, Eldar 155, 754
- Shalizi, Cosma..... 53, 152, 739
- Shannon, Claude E..... 306, 760
- Shapiro, Scott 328, 627, 755, 760
- Sheinkopf, Stephen J. 651, 763
- Shubert, Thomas W..... 515, 583, 584, 760
- Singer, Wolf 25, 758
- Skinner, Quentin..... 59, 326, 327, 328, 426, 755, 761
- Skyrms, Brian..... 628, 761
- Slagboom, P. Eline 223, 734
- Sloman, Steven A..... 53, 154, 155, 156, 157, 654, 747, 761
- Smith, Adam 29, 130, 381
- Smith, Clara 97, 761
- Smith, Edward E. 155, 754
- Sobel, David M..... 65, 609, 642, 646, 647, 651, 652, 653, 654, 655, 730, 736, 740, 748, 750, 761, 763, 766
- Sochanowicz, Adam..... 666, 667, 757
- Socher, Richard..... 121, 308, 763
- Solomonova, Elizaveta..... 24, 761
- Sommerville, Jessica A..... 646, 653, 750, 761
- Sonnenschein, Hugo 515, 761
- Spector, Céline 62, 512, 513, 695, 761
- Spiekermann, Kai..... 511, 749
- Spiro, Michel..... 194, 224, 726, 732, 745, 750, 754, 759
- Spitz, Jean-Fabien 381, 382, 761
- Spivey-Knowlton, Michael J..... 307, 752
- Steel, Daniel..... 151, 761, 762
- Steels, Luc..... 30, 31, 65, 107, 157, 658, 668, 762
- Steiner, George.. 137, 141, 143, 341, 762, 764

Steinnes, Kamilla Knutsen 583, 762
Sternberg, Meir 64, 578, 579, 762
Stevens, Bernard 57, 275, 276, 277, 278, 279, 284, 762
Stewart, John 22, 762
Stoddard, Emily 646, 761
Stojanovic, Isidora 90, 91, 762
Stolle, Reinhard 121, 732
Stoutland, Frederick 608, 631, 632, 633, 634, 762
Stove, David Charles 150, 762
Strapparava, Carlo 121, 308, 752
Strawson, Galen 87, 88, 98, 112, 114, 202, 296, 486, 505, 618, 762
Strawson, Peter Frederick 88, 98, 296, 486, 618
Suckfüll, Monika 580, 762
Sundermeier, Brian A. 108, 762
Sunstein, Cass R. 62, 514, 763
Sutton, John 613, 742
Swendsen, Haruka 155, 742
Szanto, Thomas 608, 612, 625, 632, 634, 635, 636, 640, 762, 763
Tai, Kai Sheng 121, 308, 763
Tan, Ed S-H. 577, 580, 581, 763
Tanenhaus, Michael K. 307, 752
Tarrit, Fabien 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 763
Tassin, Tiffany 653, 761
Taylor, Charles 11, 60, 108, 111, 329, 330, 382, 383, 385, 396, 400, 401, 405, 408, 485, 699, 738, 763
Taylor, Lawrence J. 108, 763
Tenenbaum, Elena J. 651, 763
Tenenbaum, Joshua B. 53, 157, 741, 745
Teytelboym, Alexander 518, 745
Thaler, Richard H. 62, 514, 763
Thébaud, Jean-Loup 465, 466, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 477, 750
Thévenot, Laurent 62, 358, 405, 495, 496, 524, 702, 728
Thom, René 662, 763
Thompson, Dennis F. 428, 751
Thompson, Evan 22, 23, 25, 26, 107, 750, 763, 765
Tiercelin, Claudine 76, 114, 116, 117, 135, 620, 621, 622, 623, 624, 755, 763
Tollefsen, Deborah Perron 65, 608, 625, 635, 637, 638, 639, 640, 641, 642, 651, 733, 739, 763, 764
Tomasello, Michael 94, 608, 733, 764
Tomes, Arnaud 457, 764
Torrance, Steve 26, 732
Townsend, Robert M. 131, 764
Trannoy, Alain 342, 343, 759
Travers, Lea V. 646, 761
Travis, Charles 101, 102, 764
Traxler, Matthew J. 307, 765
Trevarthen, Colwyn 65, 642, 655, 656, 657, 734
Trouvé, Alain 219, 764
Tuomela, Raimo 65, 608, 625, 626, 629, 630, 631, 632, 633, 634, 672, 764
Turner, Frederick 426, 576, 733, 764
Tversky, Amos 155, 161, 764
Tversky, Barbara 109, 764
Tylén, Kristian 665, 666, 738
Vaadia, Eilon 663, 767
Valadier, Paul 501, 723
Vallentyne, Peter 11, 335, 341, 342, 352, 353, 764, 765
van der Broek, Paul 108, 762
van Genabith, Josef 95, 745
van Gompel, Roger PG 307, 765
van Parijs, Philippe 340, 765
Vapnik, Vladimir 152, 765
Varela, Francisco J. 14, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 41, 44, 47, 51, 62, 81, 82, 107, 129, 275, 457, 520, 533, 640, 659, 660, 669, 719, 728, 735, 750, 762, 765
Vargas, Esteban 24, 627, 754, 760
Varzi, Achille C. 86, 91, 92, 98, 754, 756, 765
Vendler, Zeno 93, 94, 765
Vercellone, Carlo 535, 766
Vergez-Couret, Marianne 96, 766
Verhagen, Harko 31, 754
Véron, Ophélie 485, 766
Vieu, Laure 96, 756, 766
Vignaux, Georges 107, 108, 766
Vion-Dury, Jean 24, 753, 755, 766
Viveret, Patrick 533, 534, 766
Vogel, Thomas 223, 748
von Wright, Georg Henrik 36, 70, 99, 241, 253, 567, 766
Wagner, Valentin 581, 752
Walzer, Michael 11, 59, 60, 336, 361, 382, 383, 386, 387, 388, 394, 405, 432, 525, 695, 746, 766
Wassermann, Renata 96, 97, 766
Wassiliwizky, Eugen 581, 752

Waterfall, Heidi R.	157, 740	Young, H. Peyton	31, 725
Watzlawick, Paul.....	20, 766	Yunez, Norma	105, 125, 767
Weisberg, Deena Skolnick	654, 766	Zabell, Sandy L.	149, 150, 767
Whitehead, Alfred North.....	49, 50, 55, 77, 83, 88, 89, 98, 106, 113, 116, 122, 123, 125, 159, 204, 222, 229, 243, 245, 281, 313, 314, 419, 498, 749, 766	Zach, Neta.....	639, 663, 733, 767
Wilkie, Ormond	155, 754	Zajdela, Hélène.....	344, 345, 364, 733
Willems, Marie-Claire	399, 728	Zaric, Zona ...	59, 355, 356, 357, 488, 490, 767
Williams, Donald C.	87, 150, 391, 766, 767	Zask, Joëlle.....	59, 60, 323, 333, 346, 349, 366, 367, 369, 371, 373, 374, 375, 376, 423, 491, 554, 767
Wittgenstein, Ludwig.....	101, 102, 585, 661, 690, 764, 767	Zavalloni, Marisa	26, 768
Wolfendale, Peter	573, 577, 767	Zerilli, Linda Marie-Gelsomina	445, 446, 447, 768
Wöllstein, Angelika.....	93, 751, 752	Zickfeld, Janis H.	584, 760, 768
Worrell, DeLisle	519, 767	Zimmerman, Michael	126, 768
Wroblewski, Przemyslaw.....	668, 768	Zin, Jean.....	63, 528, 529, 530, 768
Wulff, Hans J.....	64, 578, 579, 580, 767	Zubek, Julian	668, 768
Yoshimi, Jeffrey K.	640, 767	Zwaan, Rolf A.....	25, 108, 734, 736, 750, 762, 763, 768