Sur le sujet de la connaissance

Bernard Ancori

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/cps/2750>

DOI : 10.4000/cps.2750

ISSN : 2648-6334

Éditeur

Presses universitaires de Strasbourg

Édition imprimée

Date de publication : 15 décembre 2010

Pagination : 71-100

ISBN : 978-2-35410-031-5

ISSN : 1254-5740

Référence électronique

Bernard Ancori, « Sur le sujet de la connaissance », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* [En ligne], 28 | 2010, mis en ligne le 15 mai 2019, consulté le 10 novembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/cps/2750> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cps.2750>

Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les Mêmes Conditions 4.0 International - CC BY-NC-SA 4.0

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Sur le sujet de la connaissance

Bernard Ancori

Prolégomènes

Notre point de départ est ici bien sûr René Descartes, dont les *Méditations métaphysiques* sont au fondement d'une égologie que l'on pourrait définir comme étant la croyance, aujourd'hui communément répandue, selon laquelle nous nous posons comme la source distincte de nos pensées et de nos actes, cette source étant une personne déterminée se distinguant d'autres personnes possibles, et étant capable par autoréflexion de se connaître au point d'atteindre une parfaite transparence à elle-même. Dans le sillage du *De Trinitate*, mais en prétendant poser sur le plan philosophique le problème qu'Augustin réservait à la théologie¹, Descartes, on le sait, s'intéresse uniquement à la question du *Cogito*, c'est-à-dire à la question de nos pensées lorsqu'elles nous prennent nous-même comme objet, et dont il affirme qu'elles rendent alors parfaitement transparente à elle-même cette substance pensante qu'est le sujet conscient, posant ainsi la question de «la subjectivité comme capacité pour un être d'être conscient de lui-même et du monde»². C'est là le début de ce que J. Bouveresse commentant L. Wittgenstein a appelé le «mythe de l'intériorité»³, mythe qui a alimenté une très riche succession de commentaires et de critiques, portant aussi bien sur la

1 Devillairs M., L'homme image de Dieu. Interprétations augustinienes (Descartes, Pascal, Fénelon), *Archives de Philosophie*, 72, 2, 2009, p. 293-315.

2 Billier J.-C., Introduction, in V. Descombes V. et Larmore C., *Dernières nouvelles du moi*, Paris, P.U.F., 2009, p. 7-39.

3 Bouveresse J., *Le mythe de l'intériorité. Expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*, Paris, Éditions de Minuit, 1976.

réalité ou l'unité de la substance pensante cartésienne et sa transparence à elle-même que sur la notion d'une localisation de l'esprit dans l'intériorité du « théâtre cartésien ». La réalité ou l'unité de l'âme mise par Descartes au service d'une démonstration de l'existence de Dieu, et sa transparence à elle-même, ont fait l'objet de querelles séculaires. C'est ainsi qu'en 1700, soit, un demi-siècle après Descartes, John Locke dénie toute possibilité de connaissance de la substance (matérielle ou spirituelle), et fait de l'identité personnelle une identité de conscience, selon une thèse psychologique qui finit par assimiler la conscience de soi projetée dans le temps et l'identité personnelle à la mémoire⁴. Quatre décennies plus tard, David Hume dit ne rencontrer que des perceptions diverses dans son exploration de ce théâtre qu'est l'esprit, là où Descartes croyait trouver une âme unifiée⁵.

Et de nos jours, C. Larmore nie la transparence du moi réflexif à lui-même, tout en conservant la notion même de moi comme rapport à soi primordial qui constituerait la subjectivité inhérente à toute expérience, et inscrit ses pratiques dans le registre normatif de l'engagement plutôt que dans celui, cognitif, qui est celui de la réflexion⁶. De manière voisine, V. Descombes propose de traiter la question du sujet dans le contexte pragmatiste propre à la catégorie de l'agent, et non plus dans le contexte représentationnel où se posait hier cette question⁷.

4 Locke J., *Essai concernant l'entendement humain*, Paris, Vrin, 1983.

5 Hume D., *A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to introduce the experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*, London, John Noon ed, 1739.

6 Larmore C., *Les pratiques du moi*, Paris, P.U.F., 2004 ; Larmore C., Le Moi et ses raisons d'être, in V. Descombes et C. Larmore C., *Dernières nouvelles...*, op. cit., p. 41-68 ; Larmore C., Tournant linguistique et Moi incontournable, in V. Descombes et C. Larmore C., *Dernières nouvelles...*, op. cit., p. 99-132 ; Larmore C., Philosophie et subjectivité, in V. Descombes et C. Larmore C., *Dernières nouvelles...*, op. cit., p. 169-178.

7 Descombes V., Individu et individuation, *Revue européenne des sciences sociales*, XLI, 127, 2003, p. 17-35 ; Descombes V., *Le complément du sujet*, Paris, Gallimard, 2004 ; Descombes V., Reconnaître la diversité des manières de se rapporter à soi, in V. Descombes et C. Larmore C., *Dernières nouvelles du moi*, op. cit., p. 69-97 ; Descombes V. [2009b], Dois-je être un Moi pour être moi-même?, in V. Descombes et C. Larmore C., *Dernières nouvelles du moi*, op. cit. p. 133-167 ; Descombes V., A l'ordre du jour, la question du sujet, in V. Descombes et C. Larmore C., *Dernières nouvelles du moi*, op. cit., p. 179-186 ; Descombes V., Les sujets que nous sommes. Réflexions sur la

Quant à la critique de la théorie de la localisation de l'esprit amorcée dès l'âge classique mais qui retrouve aujourd'hui les faveurs de certaines perspectives neuropsychologiques attachées à une théorie représentationnelle de l'esprit⁸, elle fut menée par des auteurs très divers et sous des angles très différents, parmi lesquels C. S. Peirce, W. James et, *the last but not the least*, L. Wittgenstein⁹. Après Heidegger remarquant qu'avec Descartes «le *subjectum* vient de devenir autant le sujet dans la relation sujet-objet que dans la plus ancienne relation sujet-prédicat»¹⁰, L. Wittgenstein estime que l'erreur majeure est ici d'avoir confondu le seul «je» réel qui est le sujet grammatical à la première personne avec un «je» substantiel opérant dans l'immanence mondaine. Selon lui, il n'existerait aucune position d'extériorité qui séparerait ce supposé «je» substantiel de l'objet de sa connaissance – voire du monde lui-même. Au contraire de ce «prédicament égocentrique», qui désigne le fait de «prétendre que l'on peut dire quelque chose sur le monde d'un point de vue qui est extérieur au monde dans lequel on se trouve soi-même»¹¹, le premier L. Wittgenstein – celui du *Tractatus* – nous invite à considérer le sujet comme un point inerte situé à la limite du monde. Selon C. Chauviré, cette dépsychologisation du sujet se poursuit chez le second Wittgenstein – celui des *Recherches philosophiques* – qui déplace la question du sujet vers la grammaire. Réduit à un point à la limite et du langage et du monde – «les limites de mon langage sont les limites de mon monde» dit L. Wittgenstein – le sujet désubstantialisé apparaît finalement comme point d'origine d'un système de coordonnées permettant de localiser des points internes au système, mais n'étant pas lui-même situé par elles puisqu'il est ce par rapport à quoi on situe les points; il est la condition de possibilité de toute localisation dans ce

crise philosophique du sujet contemporain, Séminaire *Que sommes-nous dans ce monde qui est aujourd'hui le nôtre?*, Maison Interuniversitaire des Sciences de l'Homme Alsace, Strasbourg, 4-5 juin 2010, à paraître.

8 Gillot P., La question de l'intériorité mentale à l'âge classique. Le «théâtre cartésien», *Revue de Synthèse*, 131, 6, 2010, p. 7-20.

9 Chauviré C., Délocaliser l'esprit. Peirce, James, Wittgenstein, Descombes, *Revue de Synthèse*, 131, 6, 2010, p. 21-34.

10 Billier J.-C., Introduction, in V. Descombes et C. Larmore, *Dernières nouvelles ...*, op. cit., p. 20.

11 Bouveresse J., *Le mythe...*, op. cit., p. 163.

système. Mieux, proférer « 'je' [...] instaure ce système de repérage »¹². Limite du monde et origine du système de coordonnées dans lequel une partie du monde – celle qui relève du point de vue toujours situé, partiel, qui est celui de cette origine – se laisserait ordonner et connaître, le sujet wittgensteinien ne relève d'aucune intériorité à soi, d'aucune localisation dans les replis abyssaux de l'âme où Descartes avait cru reconnaître une image divine à la suite de saint Augustin. L'aporie centrale liée à un sujet cartésien se connaissant lui-même comme un objet qui serait précisément le sujet qu'il est, la connaissance de soi venant ainsi boucler sur elle-même dans une parfaite transparence – à la manière du baron de Münchhausen croyant pouvoir s'élever dans les airs en se tirant par les cheveux – se trouve ainsi levée. Reste que la connaissance de la partie du monde que peut embrasser le point de vue du sujet demeure possible. Sur quel mode alors penser ce sujet connaissant qui n'est pas une substance, sinon sur celui d'une *relation*, ou plutôt celui de l'ensemble des relations tissées à partir des multiples points de vue qui sont autant de limites du monde?

Un sujet de la connaissance comme pure relation?

À l'opposé de l'orientation « mentaliste » de la partie des sciences cognitives la plus ancrée dans la neuropsychologie, une autre partie des sciences cognitives actuelles se situe dans le sillage de l'approche transdisciplinaire qu'a constituée la cybernétique dès son origine dans les années 1940, et conçoit le sujet de la connaissance comme une relation. Parmi les chercheurs importants de cette époque – l'essentiel des participants aux fameuses conférences Macy – figure notamment G. Bateson¹³. Le but de cet anthropologue, pionnier de ce que l'on a

12 Chauviré C., *L'immanence de l'ego. Langage et subjectivité chez Wittgenstein*, Paris, P.U.F., 2010, p. 15, italiques de l'auteur.

13 Bateson G., *Steps to an Ecology of Mind*, New York, Chandler Publishing Company, 1972, trad.fr., *Vers une écologie de l'esprit*, Paris, Seuil, tome I [1977] et tome II [1980]; Bateson G., *Mind and Nature. A Necessary Unity*, New York, Bantam Books, 1979, trad. fr., *La nature et la pensée*, Paris, Seuil, 1984; Bateson G., *A Sacred Unity*, New York, Harper et Row, 1991, trad. fr., *Une unité sacrée. Quelques pas de plus vers une écologie de l'esprit*, Paris, Seuil, 1996.

appelé la « nouvelle communication »¹⁴, est de fonder une épistémologie de la forme, et non de la substance. Retenons-en ici un point directement lié à notre thématique : quand on demande à G. Bateson si un ordinateur pense, il répond par la négative, non pas au sens où il réserverait cette faculté à l'être humain, mais parce que « ce qui 'pense' et qui est engagé dans un processus d'essai-et-erreur, c'est l'homme *plus* l'ordinateur *plus* l'environnement »¹⁵. Selon G. Bateson, c'est donc le *système* « homme-ordinateur-environnement » qui pense, c'est-à-dire qui est le lieu de l'esprit – ou plutôt, s'il y a de l'esprit, ce n'est que dans la circulation et le fonctionnement de ce système en tant qu'unité. Soit l'exemple d'un homme qui abat un arbre avec une cognée : « chaque coup de cognée sera modifié (ou corrigé) en fonction de la forme de l'entaille laissée sur le tronc par le coup précédent. Ce processus autocorrecteur (autrement dit, mental) est déterminé par un système global : arbre-yeux-cerveau-muscles-cognée-coup-arbre ; et c'est bien ce système qui possède les caractéristiques de l'esprit immanent. »¹⁶. Ce système est un système de différences : « (différences dans l'arbre)-(différences dans la rétine)-(différences dans le cerveau)-(différences dans les muscles)-(différences dans les mouvements de la cognée)-(différences dans l'arbre), etc. »¹⁷. Tout au long de ce circuit, ce qui est transmis consiste en des conversions de différences, d'où la définition batesonienne de l'information comme « une différence qui produit une autre différence »¹⁸, définition qui se retrouve tout au long de son œuvre¹⁹.

Cette conception induit plusieurs conséquences épistémologiques, dont la plus importante pour nous est celle qui conduit à poser l'origine de la pensée, de la décision et de l'action comme étant fondamentalement conventionnelle, voire arbitraire. Car pensée, décision

14 Winkin Y., *La nouvelle communication. Textes recueillis et présentés par Yves Winkin*, Paris, Seuil, 1981 ; Winkin Y. (dir.), *Bateson : premier état d'un héritage, Colloque de Cerisy*, Paris, Seuil, 1988 ; Winkin Y., *Anthropologie de la communication. De la théorie au terrain*, Bruxelles, DeBoeck Université, 1996.

15 Bateson G., *Vers une écologie...*, t. 1, *op. cit.*, p. 240, italiques de l'auteur.

16 Bateson G., *Vers une écologie...*, *ibid.*, p. 233.

17 *Ibid.*

18 *Ibid.*, p. 231.

19 Bateson G., *Vers une écologie...*, tome 2, *op. cit.*, p. 42, 135 ; Bateson G., *La nature et la pensée, op. cit.*, p. 105, 234.

et action apparaissent ici comme diluées dans l'ensemble du système, et leur source consiste en l'ensemble des relations formelles qui séparent et unissent à la fois des éléments substantiels (arbre, rétine, etc.) plutôt que ces éléments eux-mêmes. Ce sont bien toujours des différences qui représentent ici l'entité *effectrice* et elles sont coextensives à l'ensemble des relations qui définissent le système en cause dont les éléments ne prennent véritablement sens *que* par l'ensemble de leurs relations au sein de la totalité que figure ainsi ce dernier. Sans doute vaudrait-il mieux évoquer ici la notion de réseau que celle de système, la première étant dénuée de toute connotation de finalité au contraire de la seconde. C'est en tout cas cette notion que C. Chauviré met en avant dans sa critique des philosophes de la cognition qui, tel J. Fodor²⁰, défendent une conception modulaire de l'esprit – ce qui ranime le localisationnisme, et risque de reproduire le sophisme de l'homoncule, ce dernier fût-il démultiplié en autant de modules spécialisés sur le plan empirique des localisations cérébrales. En effet, les images scientifiques obtenues grâce à l'imagerie par résonance magnétique (IRM) évoquent précisément des *réseaux*, plutôt que des aires. Sans même évoquer la plasticité cérébrale qui est celle de ces réseaux, et les empêche d'être véritablement des lieux, quel sens y aurait-il à parler de localisation de l'esprit dans cette conception centrée sur une notion de vicariance cérébrale²¹?

Peut-on aller plus loin dans cette direction, et proposer l'hypothèse d'une connaissance sans *aucun* sujet assignable? Une connaissance à ce point distribuée dans un réseau que l'on ne pourrait l'ancrer dans aucun des nœuds de ce dernier, la notion même de nœud ayant perdu toute consistance? Bref, peut-on penser un réseau dont la description se réduirait entièrement à celle de ses arcs? C'est là, on le sait, une position que l'on a prêtée naguère au structuralisme en lui reprochant d'annoncer ainsi tout à la fois – confondant les deux questions – la mort du sujet et la fin de l'histoire²². Néanmoins, comme l'a montré S. Lupasco, l'identité d'une structure est celle des relations entre des parties et un tout, et ces relations sont aussi bien des forces de liaison, d'association et

20 Fodor J., *La Modularité de l'esprit. Essai sur la psychologie des facultés*, Paris, Éditions de Minuit, 1986.

21 Chauviré C., *Délocaliser l'esprit...*, *op. cit.*, p. 23.

22 Lefebvre H., *La fin de l'histoire*, Paris, Éditions de Minuit, 1970; Lefebvre H., *Au-delà du structuralisme*, Paris, Anthropos, 1971.

d'homogénéisation que des forces de rupture, de dissociation, d'exclusion individualisante. L'équilibre de la structure ainsi composée dépend de l'actualisation de l'ensemble de ces forces, et il s'agit d'un équilibre fondamentalement dynamique au sens où c'est toujours un jeu mobile de possibles qui se trouve ainsi actualisé, avec la part d'aléatoire inhérente à la notion de possible²³. Dans un texte écrit la même année, mais paru six ans plus tard seulement, G. Deleuze abondait en ce sens : une structure n'est pas une forme, « car la structure ne se définit nullement par une autonomie du tout, par une prégnance du tout sur les parties, par une *Gestalt* qui s'exercerait dans le réel et dans la perception ; la structure se définit au contraire par la nature de certains éléments atomiques qui prétendent rendre compte à la fois de la formation des tous et de la variation de leurs parties. »²⁴. Et plus loin : « les éléments d'une structure n'ont ni désignation extrinsèque ni signification intrinsèque. Que reste-t-il ? Comme Lévi-Strauss le rappelle avec rigueur, ils n'ont rien d'autre qu'un *sens* : un sens qui est nécessairement et uniquement de "position". Il ne s'agit donc pas d'une place dans une étendue réelle [...] mais de places et de lieux dans un espace proprement structural, c'est-à-dire topologique »²⁵. Dans un tel espace, les places « sont premières par rapport aux choses et aux êtres qui viennent les occuper, premières aussi par rapport aux rôles et aux événements toujours un peu imaginaires qui apparaissent nécessairement lorsqu'elles sont occupées »²⁶. Dans une lignée toute wittgensteinienne – les « points de vue » de ce dernier devenant ici des « places » – ce n'est donc pas toute notion de sujet qui disparaît, mais seulement celle de sujet substantiel, et subsiste ainsi une notion de sujet formel défini comme point d'intersection de l'ensemble des relations qui lui donnent sens en tant qu'il occupe une certaine position. La temporalité propre à la structure apparaît plus subtile que la notion commune de succession d'événements datables par une chronologie : « le temps y est toujours un temps d'actualisation, suivant lequel s'effectuent à des rythmes divers les éléments de coexistence

23 Lupasco S., *Qu'est-ce qu'une structure?*, Paris, Christian Bourgois, 1967.

24 Deleuze G., A quoi reconnaît-on le structuralisme?, in F. Châtelet (dir.), *La philosophie au XX^e siècle*, Paris Librairie Hachette, 1973, réédité à Paris en 1979 par Les Nouvelles Éditions Marabout, p. 293-329. Citation p. 297.

25 Deleuze G., A quoi reconnaît-on le structuralisme?, *op. cit.*, p. 298-299, italiques de l'auteur.

26 *Ibid.*, p. 299.

virtuelle. Le temps va du virtuel à l'actuel, c'est-à-dire de la structure à ses actualisations, et non pas d'une forme actuelle à une autre. [...] Et précisément parce que la structure ne s'actualise pas sans se différencier dans l'espace et dans le temps, sans différencier par là même des espèces et des parties qui l'effectuent, nous devons dire en ce sens que la structure *produit* ces espèces et ces parties elles-mêmes. Elle les produit comme espèces et parties différenciées. Si bien qu'on ne peut pas plus opposer le génétique au structural que le temps à la structure. La genèse, comme le temps, va du virtuel à l'actuel, de la structure à son actualisation; les deux notions de temporalité multiple interne, et de genèse ordinale statique, sont en ce sens inséparables du jeu des structures»²⁷. Le sujet comme pure position au sein d'un espace topologique se noue avec le temps comme actualisation de virtualités contenues dans un tel espace. Ce dernier contient un élément, paradoxal: une case vide, qui est à la fois le lieu et l'absence de lieu du Tiers symbolique. C'est ce Tiers qui «distribue les séries, les déplace relativement, les fait communiquer, tout en empêchant l'une de se rabattre imaginairement sur l'autre»²⁸. Or il manque à sa place: «c'est en ce sens que le déplacement, et plus généralement toutes les formes d'échange, ne forme pas un caractère ajouté du dehors, mais la propriété fondamentale qui permet de définir la structure comme ordre des places sous la variation des rapports. Toute la structure est mue par ce Tiers originaire – mais aussi qui manque à sa propre origine»²⁹. La case vide est donc la seule place qui ne puisse, ni ne doive être remplie, fût-ce par un élément symbolique, car la perfection de son vide est gage de mobilité de la structure tout entière. Néanmoins, si elle n'est pas remplie par un terme, cette place vide «n'en est pas moins occupée par une instance éminemment symbolique qui en suit tous les déplacements: accompagnée sans être occupée ni remplie. Et les deux, l'instance et la place, ne cessent de manquer l'une à l'autre, et de s'accompagner de cette façon-là. Le *sujet* est précisément l'instance qui suit la place vide. [...] Aussi le sujet est-il essentiellement intersubjectif. [...] Le structuralisme n'est pas du tout une pensée qui supprime le sujet, mais une pensée qui l'émiette et le distribue systématiquement, qui conteste l'identité du sujet, qui le dissipe et le fait passer de place en

27 *Ibid.*, p. 308-309, italiques de l'auteur.

28 *Ibid.*, p. 317.

29 *Ibid.*, p. 318.

place, sujet toujours nomade, fait d'individuations, mais impersonnelles, ou de singularités, mais pré-individuelles »³⁰.

Le discours sur le sujet que tient J. Lacan s'inscrit dans une telle conception. La structure topologique évoquée par G. Deleuze opère ici dans le champ de la parole et du langage, et G. Le Gaufey a récemment restitué l'élaboration du sujet lacanien dans ce champ, où le Tiers symbolique laisse pour seule trace un défilé de signifiants. Cette élaboration débouche sur la célèbre formule selon laquelle « le sujet est ce qui est représenté par un signifiant pour un autre signifiant », que J. Lacan maintiendra jusqu'à sa mort. Sujet évanescant donc que le sujet lacanien, coïncé entre deux signifiants, dont l'un l'interprète comme un simple représentant de l'autre, et qui se trouve ainsi dépourvu de toute identité comme de toute faculté réflexive, pour sembler finalement sans épaisseur ni histoire tant il s'évanouit au moment même où il apparaît³¹.

Plus récemment, une nouvelle sociologie des sciences centrée sur la notion d'acteur-réseau est venue donner un contenu plus spécifique et plus concret à cette version globale et très abstraite de la pensée structuraliste³². Cette nouvelle sociologie n'est plus une science du social, mais un « suivi d'associations [...] un type de connexion entre des choses qui ne sont pas elles-mêmes sociales »³³. Dans une telle conception, le social n'est plus un domaine spécifique, mais « un mouvement très particulier de réassociation ou de réassemblage »³⁴. Loin d'être figés dans les catégories traditionnelles de l'ancienne sociologie (catégories socioprofessionnelles, catégories sexuelles, etc.), les êtres sociaux seraient simultanément engagés dans une telle multiplicité de rôles et de fonctions qu'ils reconfigureraient en permanence un jeu mobile de réassociations

30 *Ibid.*, p. 324-325, italiques de l'auteur.

31 Le Gaufey G., *C'est à quel sujet?*, Paris, EPEL, 2009; Le Gaufey G., *Du sujet comme ver luisant, Séminaire Que sommes-nous dans ce monde qui est aujourd'hui le nôtre?*, Maison Interuniversitaire des Sciences de l'Homme Alsace, Strasbourg, 19-20 mars 2010, à paraître.

32 Akrich M. Callon M. et Latour B., *Sociologie de la traduction. Textes fondateurs*, Paris, Presses de l'Ecole des Mines, 2006; Latour B., *Changer de société. Refaire de la sociologie*, Paris, La Découverte, 2006, 1^{re} éd. anglaise: *Re-assembling The Social. An Introduction To Actor-Network Theory*, Oxford University Press, 2005.

33 Latour B., *Changer de société...*, op. cit., p. 13.

34 *Ibid.*, p. 14.

et réassemblages imprimant leurs formes à la structure de l'espace social. Loin de la perspective holistique d'inspiration durkheimienne comme de l'individualisme méthodologique, cette sociologie se situe donc dans une perspective interactionniste. Subsiste-il un sujet de la connaissance dans une telle conception ? Quelque entité semble bien y être agissante, puisqu'il est question ici d'*acteur-réseau*, mais précisément cet acteur est un *acteur-réseau* : c'est bien le réseau en tant que tel qui est acteur, au sens où les êtres humains ne sont ni plus ni moins agissants que la foule des non humains qui contribuent à le composer – objets, laboratoires, bibliothèques, collections, etc. : les microbes ne seraient pas exactement ce qu'ils sont sans Pasteur, mais la réciproque est tout aussi vraie³⁵. Entre les éléments de ce réseau circulent des *traductions*³⁶. Dans son premier texte consacré à cette notion, M. Callon nomme « opération de traduction » celle qui consiste à transformer un énoncé problématique particulier dans le langage d'un autre énoncé particulier : « L'opération de traduction est du type : pour résoudre le problème A il est nécessaire d'apporter une solution au problème B, car la résolution du problème A suppose que soient levées telles et telles difficultés liées pour telles et telles raisons à la résolution du problème B »³⁷. Le réseau de telles traductions constitue

35 Latour B., *Les Microbes : guerre et paix*; suivi de *Irréductions*, Paris, A.-M. Métailié, 1984; Latour B., Le théâtre de la preuve, in Collectif, *Pasteur et la révolution pastoriennne*, Paris, Payot, 1986, p. 335-384; Latour B., Pasteur et Pouchet : hétérogénéité de l'histoire des sciences, in M. Serres (dir.), *Éléments d'histoire des sciences*, Paris, Bordas, 1989, p. 423-445; Farley J. et Geison G. L. [1991], Le débat entre Pasteur et Pouchet : science, politique et génération spontanée au XIX^e siècle en France, in M. Callon et B. Latour (dirs.), *La science telle qu'elle se fait. Anthologie de la sociologie des sciences de langue anglaise*, Paris, La Découverte, 1991, p. 87-145.

36 Callon M., L'opération de traduction comme relation symbolique, in C. Gruson (éd.), *Incidence des rapports sociaux sur le développement scientifique et technique*, Séminaire de recherche tenu à la Maison des Sciences de l'Homme 1974-1975, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1976, p. 105-141; Callon M., Pour une Sociologie des Controverses Technologiques, *Fundamenta Scientiae*, Sao Paulo, Nova Stella Editorial, Ltda, vol. 2, n° 3-4, 1981, p. 381-399; Callon M., Éléments pour une sociologie de la traduction. La domestication des coquilles Saint-Jacques et des marins-pêcheurs dans la baie de Saint-Brieuc, *L'Année Sociologique*, 1986, 36, p. 169-208.

37 Callon M., L'opération de traduction comme relation symbolique ..., *op. cit.*, p. 123.

«un système de relations entre des énoncés problématiques qui relèvent indifféremment de la sphère sociale de la production scientifique, de la technologie ou de la consommation»³⁸. Cela dit, un acteur n'est pas un sujet, et encore moins un sujet de la connaissance. Ce dernier ne peut qu'être identique au sujet de la traduction, au sens donné par M. Callon à ce terme, et *a priori* on ne voit pas bien ce que pourrait être ce sujet de la traduction sinon l'être humain lui-même. Mais il s'agit là d'un être humain un peu particulier, en ce qu'il mobilise lors de ses opérations de traduction *tous les types d'autres éléments* de l'acteur-réseau, qu'ils soient humains ou non humains, et que réciproquement l'ensemble des éléments ainsi mobilisés le mobilisent à leur tour. À l'instar du système «homme-ordinateur-environnement» donné par G. Bateson pour être le lieu de l'esprit, l'acteur-réseau ne confère aucun privilège à l'être humain au titre de sujet de la connaissance. L'acteur-réseau apparaît donc finalement composé d'éléments qui sont autant de sujets *équipés*: chacun de ces derniers est identifié à un vecteur d'énoncés problématiques, portés par un mixte d'humains et de non humains, et dont la destination constitue un autre vecteur du même genre – un composite indissociable d'humain et de non humains. Si chaque état du monde apparaît ainsi produit par l'ensemble des traductions alors réalisées, c'est-à-dire par un ensemble de relations, et si c'est bien cet ensemble qui donne sens aux éléments de l'acteur-réseau, il est néanmoins clair que, dans cette conception, quelque chose subsiste du sujet en tant que substance: les nœuds du réseau, loin d'être évanescents, sont désormais identifiés à des sujets équipés – des sujets *lestés*, pourrait-on dire, comme si le fait d'avoir donné un contenu concret à la version très abstraite de la pensée structuraliste à la Deleuze était venu alourdir cette dernière. Peut-on identifier un tel alourdissement à un symptôme de résistance à la dissolution totale du sujet en tant que substance? Quoi qu'il en soit, la théorie de la connaissance proposée récemment par M. Bitbol vient radicaliser encore une vision de la connaissance comme ensemble de relations tout en radicalisant symétriquement le poids du sujet-substance de cette connaissance ici identifié à notre corps. En s'appuyant sur une physique contemporaine dont il remarque qu'elle porte de moins en moins sur des choses et de plus en plus sur des relations, M. Bitbol en arrive à cette conception baroque de relations flottant sans aucun

38 *Ibid.*

appui sur des choses – analogue au « sourire de chat sans chat » de Lewis Carroll. La solution qu'il propose pour dissiper ce mystère consiste à dire que si les choses ne se définissent que relativement les unes aux autres – comme la gauche et la droite se définissent par leur relations mutuelles – c'est que cette relation elle-même est orientée à son tour relativement à notre corps. Il importe donc de fonder toute théorie de la connaissance sur la reconnaissance préalable de notre situation corporelle à l'intérieur du réseau interconnecté du monde: nous devons nous penser comme étant situés à l'intérieur du monde pour pouvoir penser ce dernier³⁹. La quête existentielle associée à cette épistémologie passe, pour M. Bitbol, par la philosophie d'un penseur indien du III^e siècle qui prend pour prémisses la corrélativité des phénomènes et leur absence de nature propre. Mais certains éléments de cette épistémologie elle-même n'en entrent pas moins en résonance avec nombre d'épistémologies développées en Occident – notamment celle de L. Wittgenstein: la proposition selon laquelle nous devons « connaître ce monde à partir de l'intérieur de lui, sans marge pour nous en dissocier ou pour en simuler une vue extérieure »⁴⁰ aurait à la fois fait bondir (« l'intérieur du monde ») et applaudir (« sans marge pour nous en dissocier ou pour simuler une vue extérieure ») le philosophe viennois. Mais c'est surtout la phénoménologie de M. Merleau-Ponty que rappelle le rejet de l'idée d'une conscience surplombant le monde: selon ce dernier, avant d'être réfléchie, la conscience est toujours prise dans le monde, et cette expérience première est nécessairement corporelle – d'où la définition du corps propre, qui sera le pivot de sa phénoménologie de la perception⁴¹. L'appel au corps empirique, à sa matérialité et à sa situation dans le monde, dernière expression de la résistance à la dissolution du sujet-substance de la connaissance? La publication récente d'un ouvrage centré sur ce thème – l'homme actuel comme être dont le moi aurait été absorbé par le corps, et que l'on peut ainsi baptiser *Egobody* – pourrait le suggérer⁴². Nous allons voir qu'il existe d'autres fondements à cette

39 Bitbol M., *De l'intérieur du monde. Pour une philosophie et une science des relations*, Paris, Flammarion, 2010.

40 Bitbol M., *De l'intérieur du monde...*, *op. cit.*, p. 9.

41 Merleau-Ponty M., *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.

42 Redeker R., *Egobody. La fabrique de l'homme nouveau*, Paris, Fayard, 2010.

résistance, qui doivent davantage à l'homme médiéval qu'à son avatar moderne.

Genèse médiévale du sujet-substance de la connaissance

Résumons ici un argument longuement développé par ailleurs⁴³. Le prototype du sujet-substance théorisé par Descartes apparaît entre Loire et Rhin vers les années 1075. Il naît très précisément de la superposition de ce *sujet* très concret de l'action sur une nature désacralisée qu'est le *ministerialis* au sein de la seigneurie foncière, et de la dimension d'intériorité qui était déjà celle de la *personne* inaugurée six siècles plus tôt par saint Augustin. En effet, ce dernier a fait de la « recherche de Dieu et [de la] recherche du moi [...] les deux dimensions d'une même épreuve solitaire »⁴⁴, et a ainsi définitivement rompu avec la conception antique sacralisant la nature, car « il y a un lien profond entre l'appropriation individualiste de Dieu et la désacralisation de la nature »⁴⁵. Or, pressé par les *optimates* ou *principes* du XI^e siècle, comme par les « riches hommes » du siècle suivant, de trouver dans l'exploitation de la seigneurie foncière les ressources destinées à alimenter leur soif de dépenses ostentatoires, le ministériel établit silencieusement à cette fin une relation de sujet à objet vis-à-vis de cette nature alors désacralisée⁴⁶ – une relation de *maîtrise pragmatique* annonçant la *maîtrise intellectuelle* qui trouve à s'épanouir au début du XII^e siècle avec la première scolastique, et dont

43 Ancori B., *Échange monétaire et évolution économique*, Thèse de doctorat d'État ès sciences économiques, Université Louis Pasteur (Strasbourg I), 1990; Ancori B., Permanence et actualité du système idéologique indo-européen : la Grèce ancienne, l'Occident médiéval et nous, *Texto!*, Rubrique *Dits et inédits*, 2009 : <http://www.revue-texto.net/index.php?id=2014>; Ancori B., Archéologie du sujet occidental. Jalons grecs et médiévaux, Séminaire *Que sommes-nous dans ce monde qui est aujourd'hui le nôtre?*, Maison Interuniversitaire des Sciences de l'Homme Alsace, Strasbourg, 23-24 octobre 2009, à paraître.

44 Vernant J.-P., *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard, 1989, p. 231.

45 Daraki M., *Une religiosité sans Dieu. Essai sur les stoïciens d'Athènes et saint Augustin*, Paris, La Découverte, 1989, p. 213.

46 Chenu M.-D., L'homme et la nature, Perspectives sur la renaissance du XII^e siècle, *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 1952, p. 39-66.

Abélard constitue la figure la plus éminente. Dans le cadre de la ville renaissante au tournant des XII^e-XIII^e siècles, cette superposition du sujet de l'action et de la personne augustinienne produit une multitude d'individus *particuliers* au sens de R. Legros, c'est-à-dire de représentants prototypiques de classes englobées dans un univers hiérarchiquement ordonné⁴⁷.

Déjà, l'introspection inaugurée par saint Augustin demeure au service d'un *devoir-être*, la nature d'observable de l'homme qu'ainsi il institue continuant de s'inscrire dans un impératif d'éthique collective d'imitation littérale des détails de la vie du Christ⁴⁸. Ce n'est que dans la première moitié du XIV^e siècle, comme en témoignent les portraits peints par un Jan van Eyck (1390-1441) signant le premier ses tableaux, que des individus *singuliers* s'introduisent massivement dans la représentation picturale. Au contraire des individus particuliers – ces individus empiriques que rien ne distingue les uns des autres au sein de la classe qui les rassemble –, ces individus singuliers sont déjà très proches des individus au sens moral que connaissent nos sociétés, ces être indépendants, autonomes et essentiellement non sociaux propres à notre modernité⁴⁹. À partir du XII^e siècle, la transition des uns aux autres est essentiellement le fait des marchands – ceux-là mêmes que peint van Eyck dans un de ses plus célèbres tableaux – et de l'objet que ceux-ci aiment d'amour, c'est-à-dire l'argent.

Dès le XII^e siècle en effet, l'éthique marchande est véhiculée par la diffusion de manuels et l'ouverture d'écoles privées. Destiné à des applications immédiates, plutôt qu'abstrait et purement spéculatif, l'enseignement dispensé dans ces écoles est centré sur la notion de calcul, et l'argent constitue l'instrument propre à projeter tout calcul sur une grille cardinale. La règle d'or de l'idéologie marchande, exprimée vers le milieu du XV^e siècle par le grand marchand florentin Paolo di Messer Pace da Certaldo comme par François Garin le Lyonnais, est que *l'argent*

47 Legros R., La naissance de l'individu moderne, in Focccroulle B., Legros R. et T. Todorov T., *La naissance de l'individu dans l'art*, Paris, Grasset, 2006, p. 121-200.

48 Walker Bynum C., Did the Twelfth Century Discover the Individual?, *Journal of Ecclesiastical History*, 1, January 1980, p. 1-17.

49 Dumont L., *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, 1983.

*doit circuler*⁵⁰. Le fondement de cette règle est de nature pédagogique : pour ces marchands, l'argent est la base de tous les états humains, et sa vocation naturelle est donc de toucher tous les humains, quel que soit leur statut. Et si le travail des marchands est ordonné en vue du salut de l'humanité, comme ne craint pas de l'écrire Benedetto Cotrugli, quel plus sûr vecteur que l'argent pour sauver l'humanité tout entière ? Le conseil de Paolo et François est fidèlement repris par le mercantilisme qui en fait son mot d'ordre, et la monétarisation croissante de l'économie de la France du XVI^e au XVIII^e siècle montre que ce mot d'ordre y est massivement suivi. C'est alors indéniablement par la circulation toujours plus large de l'argent que les hommes de ces temps font l'apprentissage de la monnaie en Occident, et qu'ils distinguent de mieux en mieux cette dernière proprement dite de ses supports concrets successifs : au contraire d'une minorité marchande concevant d'emblée une telle distinction en adoptant dès les XIII^e-XIV^e siècles le compte courant comme moyen de règlement, la majorité de la population manifeste alors une suspicion tenace vis-à-vis de supports monétaires qui ne soient sonnants ni trébuchants ; mais la dématérialisation ultérieure de ces supports – un phénomène qui va en s'accéléralant depuis le XVIII^e siècle⁵¹ – débouche aujourd'hui sur une parfaite familiarité avec une monnaie scripturale que sa circulation électronique empêche désormais de toucher et même de voir. C'est là un signe indubitable de l'efficacité à long terme du conseil prodigué jadis par le marchand florentin et son collègue lyonnais. Parallèlement à cette monétarisation croissante de la sphère de l'échange, la société française connaît, du XVI^e au XVIII^e siècle, une révolution dans la sphère de la production. Le tournant décisif se produit ici au XVI^e siècle, c'est-à-dire au moment même où la monnaie acquiert la fonction de réserve de valeur, en plus de ses fonctions traditionnelles de mesure de valeur et d'intermédiaire des échanges. À ce moment-là en effet, la représentation de l'entreprise, dominée depuis le XIII^e siècle par les valeurs féodales associées au chevalier-entrepreneur figuré par Alexandre, s'efface devant celle de ce chef d'entreprise par excellence qu'est devenu

50 Le Goff J., *Marchands et banquiers du Moyen Age*, Paris, P.U.F., 1980.

51 Bichot J., *Huit siècles de monétarisation. De la circulation des dettes au nombre organisateur*, Paris, Economica, 1984.

le roi, symbolisé par César⁵². Or, à l'inverse de l'engagement dans l'action guerrière que le roman courtois organise depuis le XII^e siècle autour de la figure d'un chevalier d'Aventure dont la valeur s'éprouve immédiatement dans le combat par la hardiesse de l'exploit, l'action royale sépare désormais les moyens des fins, tout en les reliant par l'intermédiaire du calcul. À la fin du XVII^e siècle, la recherche de l'action risquée sur le mode chevaleresque devient franchement désuète, voire condamnable en ce qu'elle menace de gêner l'action rationnelle des entreprises guerrières menées par le roi dans un espace maîtrisé. Le monde désormais ordonné par César ne comprend plus la folle audace d'Alexandre dont chaque survivance lui est inquiétante étrangeté. Elle se voit déclarée ennemie de la loi royale qui n'est autre que la loi de la raison faisant une place décisive à l'évaluation préalable des moyens, et conduisant l'action en la maîtrisant de bout en bout jusqu'à atteindre sa fin planifiée.

Dans les années 1720, ce renversement trouve un prolongement décisif dans la réflexion menée par Cantillon sur le concept d'entrepreneur. Dans son *Essai sur la nature du commerce en général*, qui ne paraît qu'en 1755 à titre posthume, ce dernier définit la classe des entrepreneurs comme composée de tous ceux qui « vivent à l'incertain » — ils doivent s'acquitter de la rente et de l'impôt avec régularité, mais la demande qui s'adresse à eux est toujours incertaine, donc leurs revenus également. C'est pourquoi l'entrepreneur ne peut vivre qu'au hasard, c'est-à-dire dans le calcul. Or, dans le contexte de monétarisation croissante de la société française du XVI^e au XVIII^e siècle, perçu comme le phénomène économique le plus évident par ses contemporains, le calcul projette toutes les valeurs sur une grille monétaire qui les réduit identiquement à un équivalent en argent. Au XVIII^e siècle commençant, l'entrepreneur est le sujet économique par excellence, et il s'inscrit alors dans l'idéologie marchande distillée depuis six siècles dans les écoles créées à cette fin, et explicitement énoncée depuis trois siècles par les grands marchands désormais organisés en une classe fermée, sédentaire et respectée. Par une de ces étranges boucles dont l'histoire a le secret, le premier élément mentionné par Cantillon dans sa classe très nombreuse d'entrepreneurs n'est autre que le *fermier*, alors installé en position tierce entre propriétaire et dépendants exactement comme le *ministerialis* des

52 Vérin H., *Entrepreneurs, Entreprise. Histoire d'une idée*, Paris, P.U.F., 1982.

XI^e-XII^e siècles au sein de la seigneurie foncière. Or, les commerçants et artisans qui assurent la prospérité économique des villes renaissantes à l'orée du XIII^e siècle sont en majorité issus de la classe des ministériels du siècle précédent!

La lente conquête de la pleine condition de sujet par l'homme médiéval, synonyme de réunion en lui de ces trois dimensions que sont celles de l'individu, du sujet et de la personne⁵³, passe donc historiquement par la montée en puissance de ces deux figures d'intermédiaires que sont le marchand (dans la sphère de l'échange) puis l'entrepreneur (dans la sphère de la production). Mais davantage encore que la notion d'intermédiaire, c'est celle de *tiers* qu'il nous faut ici évoquer. Comme le montre en effet p. Ricoeur, le tiers est indispensable au plein accomplissement de l'ipséité: il n'existe pas réellement de sujet sans tiers qui ne l'ouvre à la dimension de l'imputation venant le réfléchir dans l'univers d'une éthique. L'ancrage spatio-temporel qui est alors le sien plonge d'emblée le sujet dans une dimension sociétale impliquant altérité et évaluation de soi-même⁵⁴. Nous devons donc penser le sujet comme étant inscrit dans un espace *a priori* normé, c'est-à-dire à la fois circonscrit et pourvu d'une articulation interne, car c'est seulement dans un cadre ainsi quadrillé qu'une évaluation de soi-même et des autres devient possible.

L'accession de l'individu parlant à une telle condition suppose donc son inscription dans la dimension du tiers, mais celle-ci peut prendre diverses formes. Parmi ces dernières, opposons ici un tiers sacré, transcendant les sociétés humaines, et un tiers profane immanent à ces dernières. Nous pouvons alors préciser notre propos: l'évolution historique menant à l'apparition d'un sujet occidental pleinement accompli s'inscrit globalement dans un processus de laïcisation et d'internalisation du tiers qui se trouve à l'origine de la loi gouvernant la société des hommes. Ainsi, les royautes mycéniennes des XVI^e-XII^e siècles grecs avant notre ère, comme plus tard l'empire carolingien, sont gouvernées par un tiers sacré situé en lisière de sociétés qui, corrélativement, ne connaissent aucun sujet humain proprement dit. Et c'est avec la révolution

53 Vernant J.-P., *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, op. cit.

54 Ricoeur P., Individu et identité personnelle, in *Sur l'individu*, Colloque de Royaumont, Paris, Seuil, 1987, p. 54-72.

structurale des VIII^e-VI^e siècles grecs et la mutation féodale des XI^e-XIII^e siècles médiévaux qu'apparaissent, puis resurgissent, des figures profanes du tiers, immanentes à des sociétés dont les membres amorcent dès lors leur accession à la condition de sujet. Ces figures s'incarnent dans des intermédiaires dont le rôle s'avère d'emblée crucial dans toutes les sphères de la société. En Grèce ancienne, il s'agit du tyran archaïque dans la vie politique, de la seconde poignée du *hoplon* (le bouclier propre à la phalange hoplitique) dans les affaires militaires, et de la monnaie frappée dans l'activité économique, et tous émergent simultanément au cœur du VII^e siècle avant notre ère. Dans les pays d'entre Loire et Rhin de l'Occident féodal, ces intermédiaires sont le Purgatoire comme lieu situé entre le Paradis et l'Enfer (vers 1170-1180), la résurgence d'une mentalité-argent (vers 1180), le marchand dans la ville renaissante (vers 1200) et la réaffirmation de la notion d'État à Bouvines (1214), et ils viennent bouleverser en moins d'un demi siècle la géographie de l'Au-delà, ainsi que les cadres et les pratiques de la vie économique et politique. Ce faisant, ils constituent autant de révélateurs du rôle symbolique et institutionnel plus souterrain, que joue depuis un siècle le *ministerialis* – cette incarnation même de la notion d'intermédiaire – au sein de la seigneurie foncière.

Parmi les grands seigneurs des XI^e-XII^e siècles attendant du *ministerialis* qu'il exploite la seigneurie foncière de manière à leur procurer des ressources dont les a privés l'arrêt de la guerre externe en Occident, tous ne sont pas laïcs. L'Eglise elle-même – elle possède alors entre un tiers et un cinquième des terres – est très matériellement intéressée à cette opération. Et ceci d'autant plus que celle-ci coïncide alors avec une résurgence de la tentative de conciliation de la foi et de la raison amorcée par Jean Scot Erigène trois siècles plus tôt. Premier grand représentant du néo-platonisme dans la littérature médiévale, celui-ci professe que Dieu seul est *res*, tout le reste étant *signum*, mais il donne une forme sophistiquée à la doctrine du symbolisme universel énoncée par saint Augustin dans son *De Trinitate*. Dans la version augustinienne, cette doctrine divise l'univers entier en deux classes : celle des choses qui sont des signes, dont la propriété commune est d'avoir été créées et de n'être pas créatrices, et celles des choses qui, n'ayant pas été créées et étant créatrices, ne sont pas des signes. Cette dernière classe ne comprend qu'un seul membre, Dieu lui-même, alors que la précédente rassemble tout le reste de l'univers visible et invisible, c'est-à-dire l'ensemble de

Sa création⁵⁵. La volonté érigéenne de concilier foi et raison ne peut se satisfaire de cette partition qui allie complémentarité et hiérarchie dans la relation qu'elle établit entre Dieu et Sa création, et dans son *De divisione naturae* Jean Scot propose donc une division plus fine en quatre espèces : la première est celle qui crée, et n'est pas créée : c'est Dieu ; la deuxième, celle qui est créée et qui crée : ce sont les causes primordiales ; la troisième, celle qui est créée et ne crée pas : c'est la génération des êtres temporels, qui se déroule dans l'espace et dans le temps ; la quatrième, celle qui ne crée pas et n'est pas créée : c'est la fin de tous les êtres, Dieu.

Assez mal accueillie à l'époque carolingienne, cette tentative de concilier foi et raison resurgit au XII^e siècle et atteint son point culminant au début du siècle suivant. C'est ainsi qu'au moment même où surgissent les figures profanes du tiers mentionnées plus haut, le mystérieux Honorius Augustodunensis reprend dans sa *Clavis Physicae*, en l'expliquant et en le simplifiant, le *De divisione naturae* de Jean Scot. À l'instar de ce dernier, Honorius écrit que la nature de toutes choses se divise en choses qui sont, et en choses qui ne sont pas, et reprend sa division en quatre espèces⁵⁶. Cette classification de la Nature continue de s'effectuer globalement sur un critère de type Créateur/créature, mais elle ne fait plus coïncider la qualité d'espèce créatrice avec celle d'espèce non créée, ni celle d'espèce non créatrice avec celle d'espèce créée : à la différence du symbolisme universel, place est faite désormais à une espèce qui crée tout en étant créée (la deuxième), comme à une autre qui ne crée ni n'est créée (la quatrième). Certains aspects du symbolisme universel sont certes conservés, car Scot Erigène et Honorius affirment que « ces quatre espèces s'opposent deux par deux : la troisième à la première, la quatrième à la seconde »⁵⁷. Mais entre Dieu et ces êtres temporels que sont les hommes, c'est maintenant une relation d'opposition et non plus de stricte complémentarité qui se trouve affirmée.

Intéressons-nous plus particulièrement à l'opposition entre la quatrième et la deuxième espèce, car il est remarquable qu'elle soit établie entre Dieu qui ne crée ni n'est créé, considéré donc en Sa qualité

55 Chydénus J., La théorie du symbolisme universel, *Poétique*, 23, 1975, p. 322-341.

56 d'Alverny M.-Th., Le cosmos symbolique du XII^e siècle, *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, Paris, Vrin, 1954, p. 31-81.

57 d'Alverny M.-Th., Le cosmos..., *op. cit.*, p. 39.

de fin vers laquelle toutes choses tendent, et les causes primordiales qui sont créées, mais également créatrices. L'excellence de la nature divine se révèle ici le mieux, puisqu'elle est telle que Dieu échappe, non seulement à toute perception sensible, mais à toute intellection et à tout raisonnement. Ceci au point, ajoute timidement Honorius, « qu'il paraît à bon droit presque ne pas être »⁵⁸. Timidement, car Honorius ajoute ici en interligne ce « presque » qui modifie passablement le texte de Jean Scot lui-même. Il écrit en effet : *Ea autem que per excellentiam sue nature, non solum sensum sed etiam omnem intellectum et rationem fugit, iure uidetur quasi non esse*, là où Jean Scot disait : *iure uideri non esse*⁵⁹. Pourquoi apporter cette correction à un texte vieux de trois cents ans ? Sans doute parce que la thèse de l'incognoscibilité divine soutenue par Scot Erigène ruine d'avance tout espoir de connaître Dieu à travers Sa création, ce qui est évidemment gênant pour qui se propose de concilier foi et raison. Est-ce pour cette raison que son adhésion à cette thèse n'est pas totale ? En effet, s'il semble l'adopter sans réserve en certains endroits du *De divisione naturae* posant que les anges eux-mêmes ne contemplant Dieu qu'à travers les théophanies et plaçant à ce même étage inaccessible les causes primordiales, en d'autres passages de ce même texte sa position est différente quant à ces dernières, alors distinguées de l'essence supérieure de Dieu⁶⁰. Il ne reste pas trace de tels doutes chez Honorius, qui place clairement les théophanies sur le même plan que les idées causes⁶¹. Ces dernières en deviennent ainsi connaissables, puisqu'elles ne sont plus situées sur le même plan que Dieu lui-même, mais à un niveau hiérarchique second, dérivé du précédent. La réserve ajoutée par Honorius à la citation de Jean Scot vient ainsi ôter son caractère d'absolu à la thèse de l'incognoscibilité divine : si c'est effectivement en raison de l'absolu de cette incognoscibilité que Dieu paraît ne pas être, le fait que Dieu paraisse « presque » ne pas être implique bien que l'incognoscibilité divine ne soit que relative.

Rapporter plus précisément la possibilité de connaître Dieu à celle de connaître les causes primordiales s'inscrit tout naturellement dans le

58 *Ibid.*, p. 41.

59 Cité par d'Alverny M. Th., *ibid.*, p. 41, note 2. « Mais celle qui, par l'excellence de sa nature, échappe non seulement à la sensibilité mais aussi à toute intelligence et raison, paraît à juste titre ne pas être. »

60 *Ibid.*, p. 46-48.

61 *Ibid.*, p. 48.

contexte de réinvestissement sur le visible du questionnement adressé à l'invisible autorisé par la double nature — humaine et divine — du Christ⁶², qui est exactement contemporain des écrits d'Honorius. Paraissant « presque » ne pas être, Dieu définit une espèce opposée à celle des causes primordiales, et se laisse entrevoir à la faveur de cette opposition même, car seules en dehors de Lui à être créatrices tout en étant créées par Lui, ces causes transmettent nécessairement quelque chose de Dieu au travers des effets qu'elles produisent dans l'univers. Honorius ne peut s'abstraire de l'atmosphère intellectuelle de son époque, orientée par une recherche des causes devant mener à la connaissance de Dieu, et, au moment même où cette recherche commence à porter de très visibles fruits, comment ne serait-il pas tenté d'apporter une touche propre à l'actualiser au premier texte à s'être aventuré dans cette voie ? Si Dieu paraît « presque » ne pas être dans la quatrième espèce qu'à l'instar de Jean Scot, Honorius oppose à celle des causes primordiales, c'est sans doute précisément parce que celles-ci commencent de paraître « presque » être : Lui n'est pas créé ni, ici, ne crée, alors que symétriquement ces causes créées sont créatrices. De ce fait, ces dernières se donnent quelque peu à voir, et légitiment ainsi l'espoir de remonter, à travers elles, jusqu'à leur Source.

À partir du XI^e siècle féodal et surtout du siècle suivant, la volonté de concilier foi et raison implique que l'épreuve solitaire mentionnée plus haut à la suite de J.-P. Vernant comporte donc trois dimensions, et non deux seulement : à la recherche de *Dieu* corrélative de la recherche du *moi*, nous devons ajouter celle des causes primordiales, c'est-à-dire des lois d'une *nature désacralisée*. Posée en objet par ce sujet silencieux de l'action qu'est le ministériel, la nature ne tarde pas à être pensée sur un mode de plus en plus abstrait par une scolastique rassemblant d'abord les objets naturels observés en classes homogènes, puis observant ces classes en explicitant leurs règles de construction, pour finalement ériger de telles règles en méthodologies à suivre dans la construction de nouvelles classes⁶³. Là se trouve la source profonde du sujet-substance de

62 Gauchet M., *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.

63 Panofsky E., *Architecture gothique et pensée scolastique*, Paris, Éditions de Minuit, 1967 ; Ancori B., *Échange monétaire et évolution économique*, op. cit., p. 309-322.

la connaissance théorisé plus tard par Descartes, et il est manifeste que ce sujet est d'emblée tout entier tendu vers une recherche de l'Un. À l'Un divin répond l'Un moïque, et c'est encore l'Un de l'objet naturel que traque la montée progressive en abstraction de la pensée scolastique, et avec elle la science naissante. En deçà des attributs ou des accidents dont il est le support, le sujet-substance cartésien n'est rien d'autre que l'ombre portée de Dieu sur Terre, car il naît de la recherche de ce Dieu-Un par l'exploration de l'intimité de la personne humaine comme par l'analyse des causes primordiales. Cette recherche l'incite à se poser lui-même comme un individu. D'abord sous la forme d'un individu particulier, morceau parmi mille autres du miroir brisé qu'il se tend à lui-même afin de mieux contempler son Créateur, puis sous celle d'un individu singulier qui allie à cette singularité une essentielle indivisibilité.

La perte d'une illusion et le sujet désorienté de notre modernité

Comme le montre J.-L. Nancy⁶⁴, la raison pour laquelle nous nous inquiétons aujourd'hui de la question du sujet est double. D'abord, nous disons «sujet» parce que nous avons besoin d'un *point fixe*, et que l'annonce de la mort de Dieu nous a privés de cette référence stable qui nous semble indispensable à toute action comme à toute pensée. Ensuite, la nécessité de ce point fixe nous apparaît liée à celle de l'*Un* dans un univers où la singularité est partout, et qui s'offre ainsi à nous sous la forme d'une multiplicité sans cesse changeante. Ce besoin d'un point fixe qui soit un est donc ce qui commande l'existence même de la notion de sujet dans notre *épistémé*, et l'interrogation actuelle relative à cette notion prend dès lors valeur de symptôme, car elle émerge de notre inquiétude face à la disparition de ce qu'elle recouvrait. Ainsi, la dissolution de notre indivisibilité dans une multitude de rôles fait aujourd'hui de nous des «dividus» plutôt que des individus, dont simultanément la revendication de singularité s'exacerbe d'autant plus que celle-ci paraît menacée par l'interchangeabilité des acteurs aptes à remplir ces mêmes rôles. Par

64 Nancy J.-L., *Le sujet est-il nécessaire? De quoi ou de qui parle-t-on quand on parle de «sujet» ou quand on dit «le sujet»? Ce terme est-il le seul aujourd'hui qui nous parle du réel de l'existence?*, Séminaire *Que sommes-nous dans ce monde qui est aujourd'hui le nôtre?*, Maison Interuniversitaire des Sciences de l'Homme Alsace, Strasbourg, 15 janvier 2010, à paraître.

ailleurs, l'omniprésente injonction à une transparence absolue nous prive toujours davantage de l'intimité de notre personne, enjointe de se livrer en pâture aux regards d'autrui par la multiplication des *blogs* et autres exhibitions devant les caméras de la télé-réalité. Enfin, notre autonomie d'action en tant que sujets libres et responsables de nos actes s'efface devant notre inscription chaque jour plus diverse et profonde dans de multiples réseaux qui prescrivent de manière aveugle nos conduites et conditionnent les pensées correspondantes.

Ce sont ainsi les trois dimensions de ce que nous avons appelé ici la condition de sujet qui se trouvent actuellement remises en cause: ni individus indivisibles et singuliers, ni personnes abritant leur intimité dans leur for intérieur, ni sujets libres et responsables, nous ne sommes plus que les éléments sécables et interchangeable, transparents et impuissants, d'une gigantesque combinatoire dont personne ne détient la clé. Certes, mais ce faisant qu'avons-nous perdu, sinon une illusion? Car ces trois dimensions ne sont rien d'autre que des avatars d'attributs divins, puisque nous avons hérité notre unité et notre singularité individuelle du Dieu-Un des chrétiens et de la singularité de Son Fils, que l'intériorité de notre personne n'a été scrutée par saint Augustin que dans l'espoir d'y découvrir la parcelle divine qui y était déposée, et que notre l'autonomie et notre liberté même de sujet ne sont que l'écho démultiplié de la toute-puissance du divin Sujet. Dès lors, s'il est vrai que Dieu est mort, pourquoi nous cramponner à des dimensions que nous n'avons cru nôtres que parce qu'en réalité elles avaient été Siennes? Ou, pour le dire autrement, pourquoi ne pas accepter de renoncer à la perspective de l'Un et du point fixe qu'il nous offrait et que nous avons cru à tort pouvoir reprendre? Pourquoi refuser d'entrer dans la danse d'un monde de connaissances distribuées entre une pluralités d'êtres en interaction permanente dont la singularité tient précisément à celle de cette suite d'interactions qui dissipe toujours davantage leur illusion d'unité, et dont la profondeur interne n'est que celle de l'espèce d'autobiographie que construit progressivement la séquence d'actions menées par eux sous l'impulsion conjointe du hasard et de la nécessité?

C'est ce monde sans Dieu qu'a pressenti L. Wittgenstein lorsqu'il réfutait la position d'extériorité supposée qui séparerait un «je» substantiel de l'objet de sa connaissance, voire du monde lui-même – pathétique reflet de la transcendance divine – et ce sont ces êtres non

substantiels qui constituaient pour lui autant de points inertes situés à la limite du monde, origines d'autant de systèmes de coordonnées et conditions de possibilité de toute localisation dans ces systèmes. Et ce furent également ces réalités que voulut capturer le structuralisme dans ses filets produisant, selon une temporalité qui va du virtuel à l'actuel, la différenciation des espèces et des parties qui, alors, effectuent la structure. Et c'est encore la combinatoire toujours contingente de ces êtres humains et non humains tissant inlassablement la trame de ce que nous appelons l'Histoire que veut dépeindre la théorie de l'acteur-réseau mettant l'accent sur le mouvement de réassociation ou de réassemblage qui constitue le social.

Pour notre part, nous avons proposé ailleurs un modèle formel qui présente le sujet actuel de la connaissance comme étant doté de l'ensemble de ces caractéristiques⁶⁵. Essayons d'en donner ici une présentation propre à nous en convaincre. Ce modèle est celui de la structure et de l'évolution d'un réseau d'acteurs individuels. La structure de ce réseau apparaît dans la description de chacun de ses états, chaque état étant indexé à une certaine date. Un état quelconque du réseau est représentable sous forme d'un tableau rectangulaire comportant des lignes et des colonnes qui déterminent des cases. Chaque ligne est assignée à un acteur, et chaque colonne à une catégorie psychologique. La case située à leur intersection est noire si l'acteur en cause « connaît » la catégorie correspondante, et blanche sinon — « connaître » signifie ici être capable de former une représentation mentale d'un objet de perception et de le ranger dans une catégorie. Il n'existe aucune colonne qui ne contienne au moins une case noire, de sorte que l'ensemble des représentations existant dans l'état considéré du réseau est distribué

65 Ancori B., Analogie, évolution scientifique et réseaux complexes, *Nouvelles perspectives en sciences sociales. Revue internationale d'analyse complexe et d'études relationnelles*, Toronto, vol. 1, n° 1, 2005, p. 9-52; Ancori B., Espace-temps d'un réseau sociocognitif complexe. Jalons pour une épistémologie naturalisée et évolutionnaire. I. Propension à communiquer et présent spécieux, *Nouvelles perspectives en sciences sociales. Revue internationale d'analyse complexe et d'études relationnelles*, Toronto, vol. 3, n° 2, 2008, p. 113-181; Ancori B., Espace-temps d'un réseau sociocognitif complexe. Jalons pour une épistémologie naturalisée et évolutionnaire. II. Temporalités historiques et entropie sociocognitive, *Nouvelles perspectives en sciences sociales. Revue internationale d'analyse complexe et d'études relationnelles*, Toronto, vol. 4, n° 1, 2008, p. 9-76.

sans reste entre les acteurs. Chacun de ces derniers connaît alors un ensemble de catégories psychologiques, et il lui est en principe possible de construire cognitivement toutes les combinaisons possibles de telles catégories. Le résultat de cette construction — en termes techniques: l'ensemble des parties de l'ensemble de catégories connues de lui — constitue son répertoire cognitif. Dans chaque état du réseau, seul un sous-ensemble de ce répertoire possède un *sens* pour l'acteur considéré et, à répertoire cognitif donné, ce sous-ensemble peut varier selon les états du réseau⁶⁶. Ce sous-ensemble représente la mémoire individuelle de cet acteur dans l'état correspondant du réseau. Par ailleurs, l'union de tous les répertoires cognitifs individuels constitue une sorte de « mémoire » du réseau lui-même, au sens où cette union rassemble toutes les combinaisons de catégories psychologiques connues des acteurs dans l'état actuel du réseau⁶⁷.

L'évolution de ce dernier se marque par le fait qu'au moins l'une des cases de notre tableau rectangulaire change de couleur: de blanche, elle devient noire, et l'acteur correspondant a ainsi réalisé un apprentissage;

66 Par exemple, un acteur qui aurait connu les catégories « parapluie », « machine à coudre » et « table de dissection » avant 1869 aurait certes pu construire cognitivement la combinaison de ces trois catégories, mais cette combinaison n'aurait probablement guère eu de sens pour lui, alors qu'après cette date elle a revêtu un sens très précis pour tous les lecteurs des *Chants de Maldoror* du Comte de Lautréamont. À l'inverse, la combinaison des catégories « chute », « grave » et « loi » avait un sens très précis dans la physique du premier XVII^e siècle — disons, de Galilée à Descartes — pour laquelle la « loi de la chute des graves » constitua un résultat décisif, mais elle n'en a aucun pour un acteur moderne qui n'est pas historien des sciences.

67 Remarquons que dans le cas général la mémoire du réseau ne s'identifie pas à l'ensemble de toutes les combinaisons possibles de catégories psychologiques alors connues, mais est contenue strictement dans cet ensemble. Considérons en effet l'état d'un réseau comportant deux acteurs et cinq catégories psychologiques, le premier acteur connaissant les catégories 1, 3 et 5, et le second les catégories 2, 3 et 4. Le répertoire cognitif du premier acteur est alors un ensemble comportant huit combinaisons de catégories: { $\emptyset$, 1, 3, 5, 13, 15, 35, 135}, de même que celui du second acteur: { $\emptyset$, 2, 3, 4, 23, 34, 24, 234}. La mémoire du réseau comporte alors 14 combinaisons de catégories: { $\emptyset$, 1, 2, 3, 4, 5, 13, 15, 35, 23, 34, 24, 135, 234}, mais l'ensemble de toutes les combinaisons possibles de catégories psychologiques alors connues en contient 32. En général, il subsiste donc dans le réseau un « réservoir » de telles combinaisons inutilisées, que les acteurs peuvent néanmoins s'approprier en communiquant.

de noire, elle devient blanche, et l'acteur correspondant a été sujet à un oubli. Dans les deux cas, l'état du réseau passe d'une date donnée à la date suivante. La temporalité du réseau est donc historiquement construite par les modifications de répertoires cognitifs qui le font passer d'une date quelconque à la date suivante. Chacune de ces modifications est un événement qui construit pas à pas l'évolution du réseau, au contraire de la conception newtonienne d'un temps comme cadre préalable dans lequel viendraient tour à tour se ranger les événements. Alors que ce temps newtonien actualise simultanément le passé, le présent et l'avenir, la temporalité de notre réseau n'actualise que le présent, de sorte que ce dernier se trouve toujours à la fin des temps : le passé n'y subsiste que sous forme des traces qu'il a laissé dans les répertoires cognitifs actuels des acteurs, et l'avenir n'y existe que sous forme de virtualité.

L'actualisation de cette virtualité résulte principalement de la conjugaison de deux moteurs. Le premier est celui de la communication entre les acteurs. Dans le cas général, aucun acteur n'est strictement identique à aucun autre, au sens où il existe chez deux acteurs différents au moins une catégorie psychologique connue de l'un et non de l'autre. Néanmoins, pour que leur communication soit possible, il faut que les acteurs disposent d'un langage commun, et cette condition est rendue dans le modèle par l'existence d'au moins une catégorie psychologique connue simultanément de chacun d'eux. Soit une communication entre deux acteurs. Cette catégorie commune est alors ce qui permet à chacun de ces derniers de reconnaître le message que lui adresse simultanément l'autre. Posons ici que chacun des messages échangés lors de leur communication comporte en outre une catégorie connue de l'un des acteurs (en tant qu'émetteur d'un message) mais non de l'autre (en tant que récepteur de ce message). Pour chaque acteur, la communication consiste donc en une émission et une réception simultanées de messages tels que chaque message émis contienne deux catégories psychologiques, l'une étant connue des deux protagonistes et l'autre étant inédite pour le récepteur du message. Pour ce dernier, la réception de cette catégorie constitue un apprentissage dont l'effet visible est de colorer en noir une case auparavant blanche dans la ligne correspondante de notre tableau rectangulaire. Cet ajout d'une catégorie psychologique supplémentaire à celles qu'il connaissait déjà a pour résultat le doublement de la dimension du répertoire cognitif de l'acteur concerné. Ce type d'apprentissage est vecteur de nouveauté pour ce dernier, car son répertoire cognitif contient

à présent de nouvelles combinaisons de catégories, et il est également synonyme de nouveauté pour le réseau en tant que tel, mais ceci en un sens faible. En effet, dans le nouvel état de la mémoire du réseau figurent à présent des combinaisons de catégories qui n'étaient auparavant connues d'aucun acteur, mais elles figuraient déjà dans l'ensemble de toutes les combinaisons possibles de catégories psychologiques connues dans l'état précédent du réseau. Pour ce dernier, l'apprentissage issu de la communication ne représente donc rien d'autre que l'actualisation de virtualités.

L'ensemble de ces combinaisons virtuelles étant fini et donné, il arrive nécessairement un état du réseau où le « réservoir » qui les contient se trouve entièrement vide. Dans cet équilibre informationnel, toutes les cases de notre tableau rectangulaire sont noires, de sorte que tous les acteurs sont strictement identiques. La mémoire de chacun d'eux est alors strictement identique à la mémoire du réseau, elle-même confondue à présent avec l'ensemble de toutes les combinaisons possibles de catégories psychologiques connues des acteurs. Ce type d'équilibre peut néanmoins se voir indéfiniment différé par l'activation d'un second moteur de l'évolution du réseau : les processus de cognition individuelle aboutissant à la formulation d'analogies ou de métaphores. En effet, vu sous un angle cognitif le produit de ces deux tropes consiste identiquement en la production de catégories psychologiques totalement inédites. Chaque production de ce type vient alors ajouter une colonne à notre tableau rectangulaire. La case située à l'intersection de cette colonne et de la ligne correspondant à l'acteur ayant formulé l'analogie ou la métaphore est dès lors colorée en noir, toutes les autres cases de la colonne en question étant blanches. C'est ainsi que naissent de nouvelles virtualités, synonymes de nouveauté au sens fort pour le réseau⁶⁸.

Sous certaines conditions, la conjugaison de la communication de catégories existantes entre acteurs et de la production de nouvelles catégories issues d'analogies et de métaphores donne à l'évolution du réseau la forme d'un processus auto-organisateur au sens de H. Atlan⁶⁹.

68 Ancori B., Analogie, évolution scientifique et réseaux complexes, *op. cit.*

69 Atlan H., *L'organisation biologique et la théorie de l'information*, Paris, Hermann, 1972; Atlan H., *Entre le cristal et la fumée. Essai sur l'organisation du vivant*, Paris, Seuil, 1979; Atlan H., L'intuition du complexe et ses théorisations, in Fogelman Soulié F. (éd.), *Les théories de la complexité. Autour de l'œuvre d'Henri Atlan*, Paris, Seuil, 1991, p. 9-42.

Ce processus consiste en une différenciation continue des parties du réseau selon une temporalité qui va du virtuel à l'actuel, et effectuée ainsi la structure conformément à l'interprétation du structuralisme proposée plus haut à la suite de G. Deleuze. Par ailleurs, en montrant l'existence de phénomènes de formation et de dissolution d'amas d'acteurs lors de l'évolution du réseau, la formalisation de cette dernière rend également compte du mouvement de réassociation ou de réassemblage qui constitue le social au sens de la nouvelle sociologie des sciences centrée sur la théorie de l'acteur-réseau⁷⁰. Comme cette sociologie, notre formalisation s'inscrit dans une perspective interactionniste et infra-individualiste dans la mesure où elle fait intervenir les *représentations* des acteurs individuels plutôt que ces acteurs eux-mêmes, qui n'apparaissent ici qu'en tant que *sites* de ces représentations. Et conformément à la notion de traduction introduite par M. Callon dans la théorie de l'acteur-réseau, ce sont bien des composés d'humains et de non humains qui constituent ici les sujets équipés de la communication, puisque cette dernière rassemble des acteurs individuels explicitement lestés de leurs mémoires. Enfin, notre représentation des acteurs individuels constituant les nœuds du réseau donne à chacun d'eux statut d'origine d'un système de coordonnées et de condition de possibilité de toute localisation dans ce système, conformément à la conception défendue par L. Wittgenstein : chaque ligne de notre tableau rectangulaire est organisée à partir d'un point de fuite qui n'appartient pas à ce tableau, mais vient localiser en un ensemble cohérent les éléments composant la mémoire individuelle de l'acteur correspondant.

Limite du monde et origine du système de coordonnées dans lequel une partie de ce monde se laisse connaître et ordonner, l'acteur impliqué par notre formalisation diffère cependant du sujet wittgensteinien en ce qu'il présente une dimension d'intériorité qui est celle de sa mémoire individuelle. Celle-ci constitue la structure interne de l'acteur individuel en tant que nœud du réseau, et elle peut naturellement contenir des représentations relatives à cet acteur lui-même. Est-ce à dire que nous reproduirions ainsi dans notre modèle l'aporie liée à un sujet cartésien se connaissant lui-même comme un objet qui serait précisément le sujet

70 Ancori B., Espace-temps d'un réseau socio-cognitif complexe. Jalons pour une épistémologie naturalisée et évolutionnaire. I. Propension à communiquer et présent spécieux, *op. cit.*

qu'il est ? Nullement, car nos représentations de l'acteur se prenant pour objet de représentation et de l'acteur ayant intégré à sa mémoire individuelle sa représentation en tant qu'objet sont nécessairement séparées par un décalage temporel : l'acteur se prenant pour objet de représentation, nous le représentons dans un état du réseau, et l'acteur ayant intégré à sa mémoire individuelle sa représentation en tant qu'objet, nous le représentons dans l'état suivant de ce même réseau. Il n'y a donc là nulle transparence à lui-même du sujet connaissant, mais un ratage perpétuel qui est source d'apprentissage pour ce dernier. Du fait de ce ratage et du décalage temporel qui l'accompagne, la relation du sujet à lui-même en tant qu'objet, loin de boucler sur elle-même en ce cercle parfait qu'avait imaginé Descartes, consiste bien plutôt en une succession de spires semblables à celle d'une hélice. Lors de chaque tentative de se saisir lui-même, le sujet de la connaissance est bien cette « boucle étrange » dont parle D. Hofstadter⁷¹.

Sujet de la connaissance, temps comme tel et bande de Moebius

Que son observation porte sur une partie du monde ou sur lui-même en tant qu'objet, le sujet de la connaissance intègre donc nécessairement une dimension temporelle. Plus généralement, l'espace de notre réseau d'acteurs individuels ne représente qu'un épisode du temps de ce dernier, de sorte que ses dimensions spatiale et temporelle sont indissolublement liées⁷². La temporalité ainsi impliquée est à la fois celle des acteurs individuels figurant les nœuds du réseau (temps subjectif) et celle du réseau considéré globalement par l'observateur (temps objectif). Aux yeux de cet observateur, un temps objectif s'écoule – le réseau change d'état – dès lors qu'un répertoire cognitif individuel est modifié, signalant ainsi l'écoulement d'une durée subjective. Or, souligne C. Castoriadis, ces dimensions subjective et objective du temps historique n'ont de sens que par rapport au *temps comme tel*, troisième terme qui rend possible

71 Hofstadter D., *Je suis une boucle étrange*, Paris, Dunod, 2008, 1^{re} éd. américaine : *I'm a Strange Loop*, New York, Basic Books, 2007.

72 Ancori B., Espace-temps d'un réseau sociocognitif complexe. Jalons pour une épistémologie naturalisée et évolutionnaire. II. Temporalités historiques et entropie sociocognitive, *op. cit.*

de parler du temps subjectif et du temps objectif en tant que temps⁷³. Remarquons alors que l'observateur du réseau n'est pas extérieur à ce dernier, mais représente, dans ce réseau hiérarchisé en deux niveaux, le niveau d'organisation supérieur, ou englobant, par rapport aux éléments qui le constituent⁷⁴. En réalité, observateur et observé peuvent parfaitement permuter, car ils ne se distinguent en rien du point de vue de leurs opérations cognitives – percevoir, observer, catégoriser, mémoriser, se remémorer, oublier. Ainsi, chaque acteur individuel observé « à l'intérieur du réseau » est simultanément l'observateur situé « à la limite de ce réseau » d'un ou de plusieurs autre(s) acteur(s), et réciproquement, chaque observateur situé « à la limite » du réseau est observé « à l'intérieur de ce réseau » par un ou plusieurs autre(s) acteur(s).

La figure topologique correspondante est alors celle d'une *bande de Moebius*, car cette dernière ne possède qu'une seule face et il est donc possible de passer de son « intérieur » à son « extérieur », et réciproquement, sans solution de continuité (sans passer par un bord). Naturellement, le troisième homme que figure en somme le modélisateur du réseau est lui-même susceptible d'être observé, de sorte que le type de spatialisation du temps qui se noue lors de l'intersubjectivité peut être rendu par la forme topologique qui est celle d'une *bouteille de Klein*, obtenue par raccordement de deux bandes de Moebius⁷⁵. En définitive, nous pouvons ainsi imaginer une infinité potentielle de niveaux d'observation hiérarchisés du réseau, ce qui donne au temps comme tel, et au sujet de la connaissance qui lui est consubstantiel, la structure feuilletée d'une infinité potentielle de bandes de Moebius ordonnées selon une hiérarchie croissante de raccordements. Le sujet lacanien, représenté par un signifiant pour un autre signifiant, se situe alors sur l'exact envers de notre représentation à laquelle le défilé de signifiants de la psychanalyse apparaît liée comme l'endroit et l'envers d'un seul et même doigt de gant.

73 Castoriadis C., *Le monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe III*, Paris, Seuil, 1990, p. 247.

74 Atlan H., *Le cristal...*, op. cit., p. 70.

75 Porge E., *Se compter trois. Le temps logique de Lacan*, Paris, Éditions Érès, 1989.