



Numéro 12

Année 2017-2018

Contributions des Doctorants

<i>La simplicité monadique chez Leibniz</i> Caroline ANGLERAUX	9
Philosophus non supra grammaticam. <i>La grammaire philosophique de Rosenzweig</i> Emeline DURAND	27
<i>La naissance du sujet chez Louis Lavelle et Emmanuel Lévinas</i> Sophie GALABRU	45
<i>À quoi sert la discussion sur l'opinion fautive dans le Théétète de Platon ?</i> Yu-Jung SUN	61

Doctorales 2017

<i>Résumés des Doctorales de Philosophie (année 2016-2017)</i>	77
--	----

Dossier

– RATIONALITÉ PRATIQUE ET MOTIVATION MORALE – (seconde partie)

<i>Présentation : rationalité pratique et motivation morale dans l'éthique des vertus et l'éthique « existentielle »</i> Olivier D'JERANIAN et Yoann MALINGE	105
<i>Moral motivation and judgment in virtue ethics</i> Rui SAMPAIO DA SILVA	107
<i>Towards a theory of action in Sartre's philosophy. From action to ethics</i> André BARATA	125
<i>Agir dans l'angoisse ou par habitude?</i> <i>La liberté de l'agent dans la philosophie existentialiste de Sartre</i> Yoann MALINGE	139

Varia

<i>Transformer le monde ? L'efficace de la philosophie en temps de révolution</i> Table ronde autour de l'ouvrage d'Ayşe YUVA, avec la participation de Christian BERNER, Stéphane HABER et Ayşe YUVA	155
<i>Spinoza et Sartre : une composition dynamique des singularités</i> Gaye ÇANKAYA EKSEN	175

PHILONSORBONNE

Revue de l'École Doctorale de Philosophie de Paris I

- *PHILONSORBONNE* est la revue de l'École Doctorale de Philosophie de l'université Paris I, créée en partenariat avec les Publications de la Sorbonne. Elle a pour vocation principale de publier les textes des doctorants ou d'étudiants de Master dont l'excellence est reconnue et, le cas échéant, les travaux de chercheurs confirmés, notamment de professeurs invités, qui interviennent dans le cadre des activités de l'École Doctorale de Philosophie. Son objectif est de permettre aux jeunes chercheurs de faire connaître leurs travaux et de refléter le rayonnement de l'École Doctorale et de ses diverses composantes dans les domaines de l'histoire de la philosophie ancienne et moderne, de la philosophie contemporaine, de la logique, de l'histoire et de la philosophie des sciences, de la philosophie morale et politique, de la philosophie de l'art et de l'esthétique.

- *PHILONSORBONNE* est également une revue en ligne consultable sur le site de la revue :

<http://journals.openedition.org/philonsorbonne/>

Contact : Katia.Genel@univ-paris1.fr

Directrice de publication : Katia GENEL

Responsable mise en page et mise en ligne : Charles GUEROUT

Concepteur logo : Marco DELL'OMODARME

Comité de rédaction :

Christian BONNET, Jean-Baptiste BRENET, Katia GENEL, Sandra LAUGIER, Vincent LEGEAY, Thierry PILLON, Pierre WAGNER.

Comité de lecture :

Andrew ARANA, Isabelle AUBERT, Renaud BARBARAS, Jocelyn BENOIST, Magali BESSONE, Bertrand BINOCHE, Jean-François BRAUNSTEIN, Jean-Baptiste BRENET, Philippe BÜTTGEN, André CHARRAK, Ronan DE CALAN, Véronique DECAIX, Dimitri EL MURR, Jean FICHOT, Frédéric FRUTEAU DE LACLOS, Marie GARRAU, Sophie GUERARD DE LA TOUR, Bruno HAAS, Chantal JAQUET, Laurent JAFFRO, Denis KAMBOUCHNER, Jean-François KERVÉGAN, Max KISTLER, David LAPOUJADE, Sandra LAUGIER, Éric MARQUER, Quentin MEILLASSOUX, Pierre-Marie MOREL, Pauline NADRIGNY, Alberto NAIBO, Paul RATEAU, Marion VORMS, Pierre WAGNER.

Conditions de publication :

- Les textes des doctorants soumis à la publication doivent être présentés avec l'accord du directeur de recherche qui s'engage à en vérifier la qualité scientifique et à faire rectifier les erreurs. Aucun texte ne sera examiné sans l'accord préalable du directeur de recherche. Dans le cas de colloques ou de conférences de collègues invités, c'est l'organisateur ou le correspondant qui est responsable des textes proposés.
- Les textes doivent être présentés selon les normes éditoriales des Publications la Sorbonne qui figurent sur le site.
- Conformément aux critères des revues internationales, les textes sont ensuite expertisés, sans mention de l'auteur pour préserver l'anonymat, par les membres du comité scientifique qui établissent un rapport déterminant s'ils peuvent ou non être publiés. En cas de refus ou de demande de modification, les rapports sont communiqués aux intéressés sans mention de l'auteur.

Les contributions sont à adresser à :

Revue *Philonsorbonne*
École Doctorale de Philosophie
1, rue d'Ulm
75005 Paris

SOMMAIRE

Contributions des Doctorants

La simplicité monadique chez Leibniz

9

Caroline ANGLERAUX

Il tient du truisme de dire que les monades jouent un rôle-clé dans la métaphysique et, dans une certaine mesure, dans l'étude des sciences naturelles, du dernier Leibniz. Pourtant, la définition de la simplicité qui caractérise ces substances simples que sont les monades semble peu développée au regard de l'importance du concept de monade. En tout cas, l'établissement de la simplicité monadique fait moins l'objet d'éclaircissements que l'appréhension des monades en termes d'unités. En ce sens, l'objet de cet article est de revenir sur les acceptions du « simple » monadique chez Leibniz, pour réaffirmer son rôle substantiel central.

Mots-clés : *Leibniz, simplicité, monade, substance simple, substance composée, complexité, unité, ontologie*

Philosophus non supra grammaticam.

La grammaire philosophique de Rosenzweig

27

Emeline DURAND

La grammaire joue un rôle central dans la théorie du langage que propose Franz Rosenzweig dans *L'Étoile de la Rédemption*. Contre la pensée « purement logique » de l'idéalisme allemand, il en appelle à une « pensée grammaticale », dont cet article cherche à préciser le sens. On montre que la théorie grammaticale de Rosenzweig peut s'interpréter à la lumière de la notion classique de grammaire générale. Sa thèse fondamentale, celle de l'unité du langage par-delà la diversité des langues, reçoit en outre une interprétation théologique qui, loin d'invalider la dimension linguistique, fait de la grammaire l'instrument d'une refondation de la philosophie.

Mots-clés : *Rosenzweig (Franz), idéalisme allemand, Rosenstock-Huessy (Eugen), philosophie du langage, grammaire, théologie, linguistique*

Sophie GALABRU

Louis Lavelle et Emmanuel Lévinas proposent une genèse de la subjectivité à travers un processus de différenciation avec l'être. Ce processus a pour spécificité de s'exercer grâce à la notion d'instant. Si Lévinas semble assumer une parenté philosophique avec la pensée de Lavelle, les déceptions ressenties à son encontre le pousseront à radicaliser sa conception de l'instant et de la temporalité.

Mots-clés : *métaphysique, phénoménologie, Lavelle (Louis), Lévinas, asubjectivité, temps, instant, éternité, être, sujet, activité*

À quoi sert la discussion sur l'opinion fausse dans le *Théétète* de Platon ?

Yu-Jung SUN

Le *Théétète* fait partie des nombreux dialogues dans lesquels Platon ne montre que des arguments débouchant sur une aporie que les commentateurs essaient de comprendre. Le présent article est axé sur l'exemple du passage sur la possibilité de l'opinion fausse, dans la deuxième tentative de définir la science par l'opinion vraie. À cet égard, la démarche adoptée vise à démontrer la présence d'un présupposé commun aux cinq arguments échoués afin de faire ressortir la finalité de cette série d'échecs : pour parler du faux, il faut introduire la mise en relation des éléments, alors que, sans considérer le rôle de la mise en relation, il est impossible de démontrer le faux. Les échecs successifs des arguments dans le *Théétète* servent ainsi à mettre en évidence la condition nécessaire à toute évocation du faux, en montrant les conséquences de son absence afin de préparer la discussion sur le faux dans le *Sophiste*.

Mots-clés : *Platon, savoir, non-être, fausseté, erreur, megista gene, Même, Autre, intermédiaire, science dialectique*

Doctorales 2017

Résumés des interventions données au cours des Doctorales de Philosophie organisées à la Sorbonne pour l'année 2016-2017

Avec les participations de Shingo AKIMOTO, Wilfried BOSSIER, Julien BOYER, Clément BRESCH, Tristan CHETRIT, Eun-hye CHOO, Eder CORBANEZI, Mauro DE CASTRO, Florencia DI ROCCO, Emeline DURAND, Matthieu EYCHENIÉ, Sergio GENOVESI, Dominik JARCZEWSKI, Sebastian KOCK, Victor LEFÈVRE, Nicolas LEMA HABASH, Ludmilla LORRAIN, Valérie LOUVEAU, Yoann MALINGE, Louis MORELLE, Hugues-Antoine NAÏK, Nicolas NAYFELD, Raphaël PIERRES, Olivia POIATTI, Florian RADA, Fanny-Elisabeth ROLLER, Kyosuke TAHARA, Margaux THURA et Yeonsik YOO.

Dossier

– RATIONALITÉ PRATIQUE ET MOTIVATION MORALE – (seconde partie)

Suite et fin du dossier « Rationnalité pratique et motivation morale », fruit des rencontres opérées en 2014 et 2015 entre l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne et l'Instituto de Filosofia Pratica de Covilha au Portugal.

Présentation : rationalité pratique et motivation morale dans l'éthique des vertus et l'éthique « existentielle » 105
Olivier D'JERANIAN et Yoann MALINGE

Moral motivation and judgment in virtue ethics 107
Rui SAMPAIO DA SILVA

Contemporary normative ethics is dominated by three movements: deontological ethics, consequentialism and virtue ethics. Because it rejects rule-based accounts of ethics (like consequentialism and deontological ethics), virtue ethics dedicates special attention to our capacity for moral judgment, understood as a practical capacity that cannot be reduced to propositional knowledge. In this article, I will analyse the nature of moral motivation and the idea of moral perception in virtue ethics, the structure of moral judgment, its relation to rules or principles and, finally, the conditions of its reliability.

Mots-clés : *Aristotle, virtue ethics, judgment, moral motivation, moral perception, empathy*

Towards a theory of action in Sartre's philosophy. From action to ethics 125
André BARATA

In this reading, I will approach what could be argued as the core of a theory of action in Jean-Paul Sartre's thought, tackling its ethical implications. Throughout the analysis, I will outline elements that allow for an integrated perspective of Sartre's ethical thought. I will explore a few significant passages, mainly from Sartre's masterpiece – *L'Être et le Néant*, his phenomenological ontology of 1943 – and occasionally from other works, both earlier and later.

My examination stems from two ontological considerations and develops along a set of points primarily delineating a Sartrean theory of action and ultimately a Sartrean ethics. These two underlying premises pertain to Sartre's thought on *freedom* and *will*, both quite originally defined from his phenomenological point of view. Both also frame the ensuing critical thoughts on Sartre's theory of action and Sartre's ethics.

Mots-clés : *Sartre, theory of action, ethics, will, practical phenomenology*

Agir dans l'angoisse ou par habitude ?

La liberté de l'agent dans la philosophie existentialiste de Sartre

139

Yoann MALINGE

L'angoisse est une expérience de la liberté. Elle est angoisse devant l'avenir et angoisse devant le passé. L'être humain vit les possibilités d'agir comme séparées de lui par un néant. On pourrait alors penser que certaines actions ont acquis un statut d'habitude, que leur réitération est facilitée par l'expérience. Sartre ne pense pas l'habitude en tant que telle. Avec l'exemple du joueur invétéré qui essaie d'arrêter de jouer, cet article tente d'une part de montrer une limite de la conceptualisation sartrienne. D'autre part, en essayant de réinscrire cette analyse dans la perspective du projet originel, il s'agit de pointer vers la difficulté pour un agent de changer de projet. Il apparaît donc que l'exercice de la liberté est vertigineux mais pas absolu.

Mots clés : *Sartre, action, liberté, angoisse, Ravaisson, habitude, motifs, projet, existentialisme*

Varia

Transformer le monde ? L'efficace de la philosophie en temps de révolution 155

Table ronde autour de l'ouvrage d'Ayşe YUVA, avec la participation de Christian BERNER, Stéphane HABER et Ayşe YUVA

Spinoza et Sartre : une composition dynamique des singularités 175

(Présentation du livre : *Spinoza et Sartre. De la politique des singularités à l'éthique de générosité*)

Gaye ÇANKAYA EKSEN

L'objectif essentiel de cette présentation du livre intitulé *Spinoza et Sartre. De la politique des singularités à l'éthique de générosité*, est d'exposer dans ses grandes lignes l'argumentation de cette étude philosophique comparée qui prend ses distances avec les lectures classiques de Spinoza et de Sartre aboutissant à une simple opposition d'une métaphysique de la nécessité et du libre arbitre existentiel. Le système déterministe de Spinoza et l'existentialisme de Sartre reposent sur des conceptions de l'être et de la liberté qui paraissent incompatibles, de sorte que leurs visions de l'éthique et de la politique peuvent paraître sans commune mesure. Dans ce travail, nous cherchons à dépasser le risque d'un tel parti-pris de recherche philosophique comparée en plaçant au centre de l'interrogation l'analyse d'une problématique commune par laquelle il devient possible de rapprocher les pensées éthico-politiques de Spinoza et de Sartre d'abord dans un cadre anti-contractualiste : c'est la problématique de la constitution et du maintien d'une société libre

Mots-clés : *Spinoza, Sartre, conatus, liberté, état de nature, état civil, sérialité, groupe en fusion, multitude libre, force d'âme, générosité*

La simplicité monadique chez Leibniz

Caroline ANGLERAUX

Introduction : les monades, unités substantielles

Concept-clé de la philosophie leibnizienne de la maturité, la monade vient du grec *monas* signifiant « unité » et exprimant positivement ce que l'*a-tomos* expose par la négative du « ce qui ne peut être divisé ». Fidèle à cette étymologie, Leibniz caractérise ses monades en termes d'unités, comme dans une lettre à Rémond où il en fait des synonymes : « J'ai appris de M. Hugony, que vous trouvez quelque difficulté sur mes Unités ou Monades »¹.

Les monades sont les unités de composition du monde naturel sans pour autant en être les composants ; elles informent le composé sans être ses parties. Aussi, les monades sont unités au sens de l'unité pleine du nombre entier, mais elles se distinguent de l'unité arithmétique, divisible en fractions et homogène au composé, en ce qu'elles sont insécables car hétérogènes aux composés qu'elles informent². Elles sont les véritables atomes de la nature en ce qu'elles sont des unités indivisibles par-delà lesquelles on ne peut aller, mais elles diffèrent en tout de l'atome matériel³. Distinctes de l'unité

1. Toutes les citations de Leibniz sont issues de *Die philosophischen Schriften von Leibniz*, 7 vol., Berlin, C. I. Gerhardt, 1875-1890, noté par la suite GP suivi du numéro du volume. Ici, Leibniz à Rémond, GP III, p. 622.

2. Cf. M. Fichant, « La constitution du concept de monade », in *La monadologie de Leibniz, Genèse et contexte*, E. Pasini (éd.), Paris, Milan, Mimesis, 2005, p. 39.

3. Pour Leibniz, l'hypothèse d'un atome matériel est contradictoire. En effet, posant que la matière est divisible à l'infini, Leibniz avance qu'on ne peut fixer une entité matérielle indivisible qui, parfaitement identique à ses semblables, s'oppose de surcroît au principe de raison suffisante. Pour un exposé plus complet de la contradiction inhérente à l'atomisme

arithmétique et de l'unité atomistique, les monades sont donc les *véritables* unités⁴ de la nature, c'est-à-dire les unités qui fondent véritablement l'être des choses. En un mot, comme le résume Leibniz à Sophie, les monades sont unités de substance⁵.

Une fois le phénoménalisme et l'atomisme physique écartés par cette référence à la qualité substantielle des monades, l'existence de ces dernières tient, pour Leibniz, du réquisit rationnel, voire de l'impératif logique, que M. Fichant expose sous la forme d'un *modus ponens* dans ce qu'il appelle la « thèse monadologique »⁶ : il y a empiriquement des composés ; mais pour qu'il y ait des composés, que les composés *soient*, il faut⁷ des unités substantielles indivisibles ; il y a donc des monades⁸. Les monades apparaissent ainsi comme les réquisits⁹ substantiels qui confèrent aux composés leur poids ontologique, et cet octroi substantiel se fait « par le bas » et « par le haut » :

Il n'y a que les Atomes de substance, c'est à dire, les unites reelles et absolument destituées de parties, qui soyent les sources des actions, et les [1] premiers principes absolus de la composition des choses, et comme les [2] derniers elemens de l'analyse des choses substantielles¹⁰.

physique pour Leibniz, cf. A.-L. Rey, « “Les Antipodes du pourquoi suffisant” ou comment rendre une fiction raisonnable ? La dispute sur l'atomisme entre Leibniz et Hartsoecker », *Les Études philosophiques*, 163, (2016), p. 425-442.

4. Cf. « unités véritables et pure », GP VII, p. 552 ; « véritables Atomes de la Nature », GP VI, p. 607 ; « vrais Atomes de la nature », GP VI, p. 152.

5. « Cette Unité de substance ou cette Monade », Leibniz à Sophie, GP VII, p. 552. Cf. aussi « Unités de substance », GP VII, p. 565 ou « Atome de substance », GP IV, p. 478 et p. 482.

6. Cf. M. Fichant, « La constitution du concept de monade », *op. cit.*, p. 32.

7. « Il faut nécessairement qu'il se trouve dans la nature corporelle des véritables unités », Leibniz, *Système nouveau pour expliquer la nature des substances et leur communication entre elles, aussi bien que l'union de l'ame avec le corps*, GP IV, p. 473, souligné par nos soins.

8. Cet argument est présenté relativement succinctement notamment dans le premier paragraphe des *Principes de la Nature et de la Grace, fondés en raison*, GP VI, p. 598 (« il faut bien qu'il y ait des substances simples par tout, parce que sans les simples il n'y auroit point de composés »), ou dans le second paragraphe de la *Monadologie*, GP VI, p. 606 (« Et il faut qu'il y ait des substances simples, puisqu'il y a des composés ; car le composé n'est autre chose, qu'un amas, ou agregatum des simples »). Il est parfois aussi développé plus amplement, comme dans la correspondance avec De Volder, GP II, p. 267 (« *Ad haec respondeo, primo argumentum meum repetendo distinctius hoc modo : Quae res in plura (actu jam existentiali) divide potest, ex pluribus est aggregate, et res quae ex pluribus aggregate est, non est unum nisi mente nec habet realitatem nisi a contentis mutuata. Hinc jam inferebam, ergo dantur in rebus unitates indivisibiles, quia alioqui nulla erit in rebus unitas vera, nec realitas non mutuata. Quod est absurdum* »).

9. « *Monadés [...] nec partes sunt corporum, sed requisite* », Leibniz à Bierling, GP VII, p. 566, souligné par nos soins.

10. Leibniz, *Système nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que l'union qu'il y a entre l'ame et le corps*, GP IV, p. 482. Nous ajoutons [1] et [2].

Leibniz marque ici deux manières d'entendre l'unité monadique. [1] Dans un modèle intégratif, les monades sont considérées comme des unités qui confèrent une réelle unité *per se* aux composés, dans une attribution substantielle « par le haut ». [2] Dans un modèle élémentaire, les monades sont appréhendées comme des unités de composition, dans une attribution substantielle « par le bas »¹¹. En ce sens, les monades sont pleinement unités substantielles, à la fois unités englobantes (du sens anglais de *unity*) et unités constituantes (du sens anglais de *unit*).

Ainsi les monades s'entendent-elles comme unités substantielles. Pourtant, alors que le terme de « monade » renvoie à la notion d'unité, Leibniz caractérise avant tout son concept central en termes de simplicité ; « La Monade, dont nous parlerons icy, n'est autre chose, qu'une substance simple » avance d'emblée Leibniz dans la *Monadologie*¹². Mais tandis que l'unité qu'enferme la monade est distinguée de l'unité arithmétique, de l'atome physique ou encore du point mathématique, la simplicité qui caractérise la monade fait moins l'objet d'une distinction définitionnelle que celui d'une répétition¹³. En ce sens, pourquoi définir la monade comme simple ? Si la simplicité, et non l'unité, apparaît comme étant la qualité monadique discriminante, qu'apporte la simplicité à la monade alors même que l'appréhension de cette dernière en termes d'unité semble suffire à déterminer son contenu définitionnel ? L'objet de notre propos sera donc ici d'examiner le caractère simple de la monade leibnizienne pour en expliciter le contenu et comprendre sa place centrale dans la définition monadique.

Simple, c'est-à-dire sans parties : la simplicité comme caractéristique fondamentale de l'unité véritable

La définition, la plus succincte et la plus répétée dans les textes, que Leibniz attribue à la simplicité monadique est la qualité d'être sans parties : « La Monade, dont nous parlerons icy, n'est autre chose, qu'une substance simple [...] ; simple, c'est à dire, sans parties »¹⁴, « la substance simple est

11. Sur la distinction de ces deux modèles, cf. M. Fichant, « L'invention métaphysique », in *Discours de métaphysique suivi de Monadologie et autres textes*, M. Fichant (éd.), Paris, Gallimard, 2004, p. 129 et P. Rateau, *Leibniz et le meilleur des mondes possibles*, Paris, Classiques Garnier, 2015, p. 187.

12. Leibniz, *Monadologie*, GP VI, p. 607.

13. Cf. pêle-mêle par exemple « aux monades, ou aux substances simples et à leurs modifications », GP VI, p. 590 ; « les Monades, ou substances simples », GP VII, p. 535 ; *substantiae simplices seu monades*, GP VII, p. 501 ; « *Monas seu substantia simplex* », GP VII, p. 502 ; « mes Monades ne sont pas des Atomes de matiere, mais des substances simples », GP III, p. 559 : « des substances simples ou de véritables monades », GP VII, p. 356 ; « substances simples ou Monades », GP III, p. 662 : « *Monada seu substantiam simplicem* », GP II, p. 252 ; « l'assemblage des substances simples, ou des Monades », GP IV, p. 598 ; etc.

14. Leibniz, *Monadologie*, GP VI, p. 607.

celle qui n'a point de parties »¹⁵. Si la simplicité se réfère au fait d'être sans parties, alors la simplicité sort d'emblée le discours monadique de toute dialectique de la composition en termes de tout et de parties en soulignant l'hétérogénéité qui existe entre les monades et le composé qu'elles informent. En ce sens, si la simplicité s'appuie sur cette hétérogénéité, être simple implique immédiatement d'être indivisible. En d'autres termes, si la simplicité signifie « ce qui est sans parties », tandis que l'expérience montre que le composé peut être divisé en parties, alors la simplicité signifie « ce qui ne peut être divisé ». Cette implication de l'indivisibilité à la simplicité est ostensiblement accentuée par moments par l'adjonction de l'adjectif « indivisible » à celui de « simple » ; « Il n'y a que les Monades, c'est à dire, les substances simples ou indivisibles »¹⁶, « cela n'empêche point la matière d'être composée de substances simples et indivisibles »¹⁷, « les substances véritablement simples et indivisibles »¹⁸, par exemple. Conséquemment, si le simple est indivisible, il est immatériel par la même occasion. En effet, ce qui est sans parties est indivisible, mais ce qui est matériel est divisible à l'infini (selon la conception leibnizienne de la matière), donc ce qui est sans parties est immatériel. De même, si la simplicité implique l'immatérialité, elle enveloppe aussi l'impérissabilité ; puisque ce qui est matériel est périssable et puisque ce qui est simple est immatériel, alors ce qui est simple est impérissable¹⁹.

Ainsi, dire que les monades sont simples revient à avancer qu'elles sont à la fois indivisibles, immatérielles et impérissables ; une fois la simplicité posée, chaque qualité appelle la suivante, qui peut être déduite de la précédente. L'indivisibilité, l'immatérialité et l'impérissabilité constituent une sorte de triade qualitative²⁰ qui se dévoile quand le contenu définitionnel de la simplicité est analytiquement déroulé.

Or indivisibilité, immatérialité et impérissabilité sont aussi les principales qualités de l'unité véritable que constitue la monade ; distincte de l'unité arithmétique, l'unité véritable est indivisible, et distincte de l'atome physique, elle est immatérielle. La simplicité comprend donc conceptuellement les attributs qui font de la monade une unité véritable.

15. Leibniz, *Principes de la Nature et de la Grace, fondés en raison*, GP VI, p. 598. Cf. aussi par exemple « une substance simple [...] laquelle n'ayant point de parties », GP VII, p. 657 ; « *partibus carent* », GP VII, p. 501 ; « *partibus carent* », GP VI, p. 529 ; « *Cum omnem substantiam simplicem esse dico, hoc ita intelligo, ut partibus careat* », GP II, p. 239.

16. Leibniz, *Entretien de Philarete et d'Ariste, suite du premier entretien d'Ariste et de Theodore*, GP VI, p. 585-586.

17. Leibniz à Sophie, GP VII, p. 561.

18. Leibniz, *Théodicée*, GP VI, p. 152.

19. « toute substance simple étant impérissable », Leibniz, *Considérations sur les Principes de Vie, et sur les Natures Plastiques, par l'Auteur du Systeme de l'Harmonie preetablie*, GP VI, p. 542.

20. Cf. encore « Et c'est cette substance simple, cette Unité de substance ou cette Monade, qu'on appelle Ame, et par conséquent les âmes, comme toute les autres Unités de substances, sont immatérielles, indivisibles et impérissables », Leibniz à Sophie, GP VII, p. 552-553.

Mais selon le principe d'identité des indiscernables, deux choses ayant les mêmes attributs sont une seule et même chose ; simplicité et unité véritable ont les mêmes attributs, donc dire que la monade est simple équivaut à dire qu'elle est unité véritable. En cela, l'usage de la conjonction « ou » dans le *Système nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'ame et le corps*, témoigne de cette équivalence : « toute substance simple ou qui a une véritable unité »²¹. De surcroît, comme nous l'avons posé en introduction, l'unité véritable est véritable en ce qu'elle fonde l'être des choses, en ce qu'elle est garante de leur réalité, de leur substantialité. En ce sens, en se présentant comme l'équivalent de l'unité véritable, la simplicité hérite de la réalité absolue inhérente à cette unité²² : être simple garantit donc d'être réel, c'est-à-dire d'être une substance.

Ainsi, définir succinctement la simplicité monadique comme ce qui est sans parties permet de déduire les principaux attributs monadiques : si ce qui est simple est sans parties, alors ce qui est simple est à la fois indivisible, immatériel et impérissable. Ce qui est simple est alors synonyme d'unité véritable. La simplicité monadique apparaît donc comme ce qui est garant de substantialité. En cela, comme rappelle P. Rateau, « la caractérisation de la substance par l'unité simple est, on l'a vu, le point d'aboutissement de la recherche d'un critère de la substantialité dans les corps tels qu'ils se donnent à voir dans l'expérience »²³ ; être simple garantit d'être substantiel.

Pour autant, ce premier examen de la simplicité semble mitigé car il permet tout au plus d'établir que la simplicité reprend les caractéristiques de l'unité véritable, sans ajouter davantage de contenu. En cela, la question se repose : qu'apporte de plus la simplicité que la caractérisation monadique comme unité véritable ne peut fournir ? Au mieux peut-on dire pour l'instant que l'unité véritable n'est pas tant un synonyme de simplicité qu'un moyen terme pour déterminer la simplicité comme garant substantiel ; la simplicité est unité véritable, l'unité véritable est réalité absolue, et donc la simplicité est réalité absolue. L'unité véritable serait donc le lieu où simplicité et être se rencontrent ; comme l'avance A. Becco, « c'est autour de SIMPLE qu'il convient finalement de dire que *ens et unum convertuntur* »²⁴. En ce sens, on peut noter que dans *l'Entretien de Philarete et d'Ariste*, Leibniz élude l'unité véritable pour qualifier directement l'âme (et donc toute

21. Leibniz, *Système nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'ame et le corps*, GP IV, p. 479. Cf. aussi « une substance simple, ou Unité », Leibniz à Sophie, GP VII, p. 567 ou encore « une multitude dans l'unité ou dans la substance simple », Leibniz, *Monadologie*, GP VI, p. 608.

22. Leibniz à De Volder, GP II, p. 275.

23. P. Rateau, *Leibniz et le meilleur des mondes possibles, op. cit.*, p. 190.

24. A. Becco, *Du simple selon G. W. Leibniz : Discours de Métaphysique et Monadologie : étude comparative critique des propriétés de la substance, appuyée sur l'opération information "Monado 74"*, Paris, Vrin, 1975, p. 116.

substance simple) de « réalité immatérielle, indivisible et indestructible »²⁵, ce qui pourrait inciter à voir l'unité véritable comme un moyen terme plus qu'un synonyme. De même, quand Leibniz écrit à De Volder que seules les substances simples ont une unité et une réalité absolue (*substantiis simplicibus quae solae unitatem et absolutam realitatem habent*)²⁶, on peut noter que les substances simples sont *seules* à avoir une unité et une réalité absolue, faisant ainsi des substances simples l'élément auquel « unité » se rapporte au même titre que « réalité absolue », et donc sans mettre la notion d'unité véritable sur le même plan que celle de simplicité. Pour autant, cette précision semble encore mince pour comprendre que la simplicité englobe davantage l'unité qu'elle en est le strict synonyme. En cela, comment entendre pleinement la primauté du simple sur l'unité véritable ?

La nature du simple est d'avoir de la perception : la simplicité riche de complexité

Dans une lettre adressée à Sophie, Leibniz propose une autre définition de la simplicité monadique, tout aussi lapidaire que celle par l'absence de parties²⁷ : « V.A.E. me demande ce que c'est qu'une Substance simple. Je réponds que sa nature est d'avoir de la perception et par conséquent de représenter les choses composées »²⁸. Ici être simple, c'est avoir de la perception, c'est-à-dire être capable d'appréhender la multitude dans une unité²⁹. En d'autres termes, être simple c'est avoir de la perception, c'est-à-dire être capable de faire d'une diversité une série compréhensible. En effet, comme l'explique A. M. Nunziante, la perception transforme des données collectées dans le divers de l'environnement en une seule unité représentative ; en cela, l'acte de percevoir met en place un système de relations qui permet d'ajouter chaque donnée entrante, aussi minime soit-

25. Leibniz, *Entretien de Philarete et d'Ariste, suite du premier entretien d'Ariste et de Théodore*, GP VI, p. 588.

26. Leibniz à De Volder, GP II, p. 275.

27. Ce deuxième volet définitionnel, quoique proposant un nouveau parcours interprétatif que nous suggérons d'emprunter, reste solidaire de l'appréhension de la simplicité en termes d'absence de parties, la simplicité informant les composés dans les deux cas.

28. Leibniz à Sophie, GP VII, p. 566. Ici, nous ouvrons ce moment avec cet extrait au contenu explicite, mais l'appréhension de la simplicité comme ce qui a de la perception apparaît ailleurs dans le corpus leibnizien, comme par exemple : « *nihil in rebus esse nisi substantias simplices et in his perceptionem atque appetitum* », GP II, p. 270 ; « naturellement chaque substance simple a de la perception », GP VI, p. 289 ; « *Porro Monas seu substantia simplices in genere continet perceptionem et appetitum* », GP VII, p. 502.

29. En effet, la perception est définie par Leibniz, notamment dans sa correspondance avec Rémond (GP III, p. 622), avec Bourguet (GP III, p. 574) ou dans la *Monadologie* (GP VI, p. 608) comme « la représentation de la multitude dans le simple ».

elle, en l'ordonnant dans une structure de différences et de connections³⁰. Ainsi, cette manière d'ordonner les données entrantes dans un canevas agençant différences et similarités construit un tissu perceptif propre à chaque substance simple, tissu perceptif qui fonde la singularité de chaque substance simple considérée. Loin de présenter une totalité permanente et immobile, ce tissu perceptif tient du flux car, naturellement, « toute perception présente tend à une perception nouvelle »³¹; ce passage spontané d'une perception à l'autre se fait « par les loix des Appetits »³², c'est-à-dire par une inclination, une tendance active, un *impetus*³³ qui fait spontanément passer d'une perception à l'autre au sein du tissu perceptif fluide.

En ce sens, définir la simplicité monadique par le fait d'avoir de la perception met en lumière la fluidité du contenu monadique et évite toute lecture qui inciterait à voir une fixité immobile au sein des substances simples qui, par la même occasion, seraient simples dans leur constitution. En effet, si les simples monadiques sont simples par constitution, alors rien ne change et le monde resterait parfaitement immobile; comme l'écrit Leibniz à De Volder, « il n'y aurait pas de changement du tout dans les choses, s'il n'y en avait pas dans les simples »³⁴. Or si l'expérience nous fait constater que les composés changent, et si l'on pose que les substances simples sont les réquisits des composés, alors les substances simples doivent changer. En cela, les simples doivent contenir une puissance de changement, à savoir, la puissance de percevoir et, corrélativement, d'appéter³⁵.

En ce sens, appréhender ce qui est simple comme ce qui a de la perception montre que la simplicité monadique dit plus que l'unité véritable. En ce que le simple est ce qui est sans parties mais aussi ce qui a de la perception, la simplicité met à la fois l'accent sur les qualités monadiques (indivisible, immatérielle, impérissable, unité véritable, garante de substantialité) et sur la puissance de changement induite par la perception et

30. « *The perception, indeed, turns the manifold environmental inputs into a single representative unit [...] the perceiving act as the setting up of a system of relations, which permits the acquisition of every minimal environmental input by ordering it into a framework of differences and connections* », A. M. Nunziante, « The Concept of "Organism" in Early-Modern Western Philosophy. Leibniz, the Cartesian Machines and the Aristotelian tradition », présenté le 21 août 2015 à la Hokkaido University.

31. Leibniz, *Théodicée*, GP VI, p. 356-357.

32. Leibniz, *Principes de la Nature et de la Grace, fondés en raison*, GP VI, p. 598.

33. « *Each appetite is a tendency, desire or urge that moves the monad from one perception to the next* », P. Phemister, *Leibniz and the Natural World*, Netherlands, Springer, 2005, p. 138.

34. *patet nisi in simplicibus mutation sit, mutationem in rebus omnio nullam fore*, Leibniz à De Volder, GP II, p. 252. Traduction A.-L. Rey, *Leibniz-De Volder Correspondance*, Paris, Vrin, 2016, p. 229.

35. « Sans parties, le simple comporte cependant un principe de changement interne, de la perception et de l'appétition », A. Becco, *Du simple selon G. W. Leibniz : Discours de Métaphysique et Monadologie : étude comparative critique des propriétés de la substance, appuyée sur l'opération information "Monado 74"*, op. cit., p. 96.

l'appétition, c'est-à-dire sur l'activité monadique interne foisonnante³⁶ où certains détails changent et d'autres persistent. La simplicité n'est donc pas tant synonyme de l'unité véritable qu'elle n'en fait une composante de sa notion.

D'autant plus que considérer que ce qui est simple est ce qui a de la perception aboutit, tout comme la qualification du simple par l'absence de parties, à conclure qu'être simple garantit d'être substantiel. En effet, nous l'avons vu, appréhender la simplicité par le fait d'avoir de la perception caractérise d'emblée ce qui est simple par ce qui est actif, le flux perceptif étant garant d'une foisonnante activité monadique. Or pour Leibniz, « la Substance est un Etre capable d'action »³⁷, ou encore, « ce qui n'agit, ce qui est dépourvu de puissance active, de toute marque distinctive, en un mot ce qui est privé de toute raison de subsister, cela ne peut en aucune façon être une substance »³⁸; ce qui est authentiquement actif est substantiel. En entendant ce qui est simple comme ce qui a de la perception, la simplicité apparaît donc une fois encore comme le noyau substantiel et le garant de la substantialité. De manière peut être plus évidente encore, quand Leibniz avance que les monades sont faites d'une puissance primitive active et d'une puissance primitive passive et alors que la puissance primitive passive tient un simple rôle limitatif³⁹, la puissance primitive active apparaîtrait comme le noyau actif de la substance simple. En témoigne par exemple une lettre à Lady Masham dans laquelle Leibniz rend directement synonyme la substance simple et la force primitive : « l'idée positive de cette substance simple ou Force primitive est toute trouvée »⁴⁰; ici, rendre synonymes les deux termes souligne le rôle substantiel clé de la force primitive⁴¹, lieu d'activité authentique résultant du tissu perceptif, et donc du simple. En ce sens, que le simple soit entendu comme ce qui est sans parties ou ce qui

36. Cf. « *Si admittamus unam substantiam in aliam influere non posse, quod multi concedunt, jam hinc sequitur substantiam quamvis esse per se activam* », Leibniz à De Volder, GP II, p. 206 et aussi « Aussi n'y a-t-il que cela qu'on puisse trouver dans la substance simple, c'est à dire les perceptions et leur changemens. C'est en cela seul aussi que peuvent consister toutes les Actions internes des substances simples », Leibniz, *Monadologie*, GP VI, p. 609.

37. Leibniz, *Principes de la Nature et de la Grace, fondés en raison*, GP VI, p. 598.

38. « *Id quod non agit, quod vi activa caret, quod discriminabilitate, quod denique omni subsistendi ratione ac fundamento spoliatur, substantia esse nullo modo possit* », Leibniz, *De Ipsa Natura*, GP IV, p. 515. Traduction P. Schrecker, *Leibniz, Opuscles philosophiques choisis*, Paris, Vrin, 2001, p. 233.

39. « *Creatures must possess this limiting passive force if they are to be distinguished both from their Creator and from each other. A creature whose perceptual states were identical to God's would, since beings are distinguished according to their perceptions and appetitions, be indistinguishable from God and, by the Principle of the Identity of Indiscernibles, would be one and the same with God [...] then, without primitive passive force or primary matter to restrain the individual creature's active force, there would be no variation in the world* », P. Phemister, *Leibniz and the Natural World*, op. cit., p. 242.

40. Leibniz à Lady Masham, GP III, p. 356.

41. « *The primitive force itself is the principle or law that encapsulates the substance's essence* », P. Phemister, *Leibniz and the Natural World*, op. cit., p. 134.

a de la perception, dans les deux cas, le simple apparaît comme le noyau substantiel et le garant de la substantialité.

En outre, de manière générale, définir la simplicité par le fait d'avoir de la perception insiste sur la richesse du contenu monadique⁴². Comme Leibniz l'énonce, « la simplicité de la substance n'empêche point la multiplicité des modifications »⁴³, c'est-à-dire la multiplicité des changements perceptifs internes. Cette richesse du contenu de la substance simple est interne au simple, défini par l'activité perceptive qu'il renferme. En cela, la simplicité monadique n'est pas constitutivement simple mais riche de complexité. Posons de nouveau les choses. Les substances simples, informant les composés, doivent nécessairement contenir une puissance de changement pour que le changement empiriquement constaté dans les composés soit explicable. Cette puissance de changement prend sens dans l'activité perceptive qui est contenue dans le simple, car le simple est ce qui a de la perception. Caractérisé ainsi par le fait d'avoir de la perception, le simple monadique est donc fluide, informatif, créateur de changement. Le simple monadique est donc complexe par sa constitution. C'est même à condition d'être complexe que la monade est un simple créateur, actif et non inerte.

Ici, il nous semble plus adéquat de parler de complexité dans la simplicité que de composition ou de multitude dans la simplicité. En effet, la composition véhicule étymologiquement l'idée d'un assemblage *partes extra partes* et donc insiste sur une composition du composé en plusieurs parties. De même, la multiplicité se concentre sur l'idée du « beaucoup », du grand nombre. Dans les deux cas, l'unité, la cohésion monadique, semble pâtir. La notion de complexité, quant à elle, suppose une constitution multiple, faite de plusieurs liens différents. Mais de surcroît, le complexe est *cum-plexus* : les nombreux fils s'y entrelacent, s'y tissent pour ne former qu'une seule entité ; l'unité, la cohésion de la substance simple est donc ici préservée. En outre, on peut noter que le complexe autorise une certaine diversité dans les éléments qu'il tisse, soulignant peut-être par-là même la diversité des perceptions dont les détails changent et perdurent⁴⁴.

Aussi, appréhender la simplicité monadique comme riche de complexité réaffirme d'autant plus sa simplicité. Du latin *simplex* qui conjugue l'un, le même du sim-/sem- (*semel*) et le tissage d'une pluralité que suppose le -plex

42. « La perception remplit cette fonction remarquable d'assurer la fécondité du simple », A. Becco, *Du simple selon G. W. Leibniz : Discours de Métaphysique et Monadologie : étude comparative critique des propriétés de la substance, appuyée sur l'opération information "Monado 74"*, op. cit., p. 152.

43. Leibniz, *Principes de la Nature et de la Grace, fondés en raison*, GP VI, p. 598.

44. « Cette simplicité compositionnelle n'exclut pas toutefois une forme de complexité interne, sous la forme d'une diversité qualitative. Cette diversité est à la fois synchronique, issue de la représentation par chaque monade de l'ensemble des autres monades, et diachronique, en ce que chaque monade est sujette au changement », J.-P. Anfray, « Le labyrinthe temporel, Simplicité, persistance et création continuée chez Leibniz », *Archives de Philosophie*, 77, (2014), p. 43.

venant de *plico* et désignant l'action d'enrouler, de plier, le simple suppose étymologiquement une complexité originelle. En ce sens, la simplicité monadique suit à la lettre son étymologie ; forte du passé et grosse de l'avenir⁴⁵, la substance simple contient enroulées en elle toutes ses perceptions que le temps a pour rôle d'exprimer, de dérouler.

Par ses perceptions, des plus distinctes aux plus confuses, par ses repris monadiques allant à l'infini, la substance simple est un miroir vivant de l'univers qu'elle exprime sous son point de vue propre. En ce sens, Leibniz avance : « chaque substance simple est un miroir du même Univers, aussi durable et aussi ample que lui, quoique ces perceptions des Créatures ne sauroient être distinctes qu'à l'égard de peu de chose à la fois et qu'elles sont diversifiées par les rapports ou pour ainsi dire, par le point de vue des miroirs, ce qui fait qu'un même Univers est multiplié d'une infinité de façons par autant de miroirs vivans, chaque se représentant à sa mode »⁴⁶. Dans cette veine s'engage une métaphore du miroir très élaborée ; chaque substance simple constitue un tissu perceptif singulier, solidaire de ceux des autres substances simples, et formant tous ensemble les fibres du tissu de l'univers⁴⁷. Reffet reflété, la pensée du simple complexe outrepassé plusieurs cadres de pensée : les simples forment les complexes et les complexes sont dans les simples, la singularité fait le pluriel et le pluriel est contenu dans les singularités, chaque monade fait le tout du monde et le tout du monde est dans chaque monade ; l'intériorité monadique pose l'extériorité et l'extériorité est condition de l'intériorité monadique⁴⁸. En ce que le simple est ce qui a de la perception, la simplicité monadique se dévoile dans toute sa complexité⁴⁹ ; pour paraphraser M. Fichant, dans la détermination ontologique de la substance par la simplicité, nous atteignons la simplicité de la chose et non de sa notion⁵⁰.

45. « Et comme tout présent état d'une substance simple est naturellement une suite de son état précédent, tellement que le présent y est gros de l'avenir », Leibniz, *Monadologie*, GP VI, p. 247.

46. Leibniz à Rémond, GP III, p. 623.

47. « L'activité perceptive est *eo ipso* relation mondiale par excellence, la loi de l'existant en général. Le monde est la réunion ou l'intersection des présentations monadiques », M. Serres, *Le Système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, tome II, Paris, PUF, 2007, p. 147.

48. « L'intériorité monadique n'est pas à penser par opposition à une extériorité (les autres monades ou plus généralement le "monde extérieur") ; elle n'a d'intériorité que parce que l'extériorité est en elle », J. Roland, *Leibniz et l'individualité organique*, Montréal, Paris, Presses de l'Université de Montréal, Vrin, 2012, p. 273.

49. *Leibniz's sense of simplicity denies complexity full-stop*, T. A. Hillman, « Substantial simplicity in Leibniz : form, predication, & truthmakers », *The Review of Metaphysics*, 63, (2009), p. 92.

50. M. Fichant, « L'invention métaphysique », *op. cit.*, p. 136.

Substances simples et substances composées : la simplicité comme noyau ontologique

Ainsi et pour retracer le chemin parcouru, en ce que le simple est ce qui est sans parties, la simplicité suppose à la fois l'indivisibilité, l'immatérialité et l'indestructibilité ; en cela, la simplicité récapitule les attributs de l'unité véritable et hérite du rôle de cette dernière : la simplicité est garante de substantialité, est simple ce qui est substantiellement. Corrélativement, en ce que le simple est ce qui a de la perception, c'est-à-dire ce qui est authentiquement actif, et en ce que « toute substance est active »⁵¹, la simplicité apparaît encore une fois comme le noyau de la substantialité monadique. En ce sens, le simple se présente comme l'attribut central monadique et la désignation des monades en tant que substances simples prend pleinement sens. Pour autant, si de la simplicité découle nécessairement la substantialité, il ne s'ensuit pas que la substantialité se cantonne au simple. Alors que, dans la *Monadologie*, la monade est directement présentée comme un simple – et rend par là-même l'expression de « substance simple » redondante, voire pléonastique⁵² –, dans les *Principes de la Nature et de la Grace* et dans d'autres textes⁵³, Leibniz aborde la question des substances composées, constituées de substances simples et de corps organiques⁵⁴. Or, pour Leibniz, Dieu mis à part, à toute substance simple est joint un corps organique : « une entéléchie primitive ne peut jamais naître naturellement ou s'éteindre, elle n'est, en outre, jamais privée de corps organique »⁵⁵, ou encore « chaque Ame ou Monade est toujours accompagnée d'un corps organique »⁵⁶. En ce sens, si aux substances simples créées sont adjoints des corps organiques et si l'ensemble forme des substances composées, la simplicité peut-elle encore constituer le garant de la substantialité, le noyau substantiel ? En ce sens, ce dernier volet de notre enquête vise à mettre en lumière la conséquence de la définition du simple comme ce qui a de la perception, à savoir représenter les choses composées.

En effet, rappelons-le : « V.A.E. me demande ce que c'est qu'une Substance simple. Je réponds que sa nature est d'avoir de la perception et par conséquent de représenter les choses composées »⁵⁷. En d'autres termes, si le

51. Leibniz à Rémond, GP III, p. 657.

52. Leibniz, *Monadologie*, GP VI, p. 607. Cf. aussi par exemple l'indétermination de la *re simplici* dans une lettre à Wagner, GP VII, p. 529.

53. Cf. par exemple GP II, p. 260 ; GP IV, p. 572 ; GP VI, p. 550 ; GP VII, p. 501.

54. « *Substantiae compositae sunt quae unum per se constituent ex anima et corpore organico* », Leibniz à Des Bosses, GP II, p. 439.

55. « *Nec unquam oriri naturaliter aut extinguere potest primitive Entelechia quaecumque, et nunquam organico corpore caret* », Leibniz à De Volder, GP II, p. 251. Trad. A.-L. Rey, *Leibniz-De Volder Correspondance, op. cit.*, p. 227.

56. Leibniz à Des Maizeaux, GP VII, p. 535.

57. Leibniz à Sophie, GP VII, p. 566.

simple est ce qui a de la perception, et si la perception est l'appréhension du multiple dans l'unité, alors avoir de la perception permet de représenter l'ensemble de l'univers sous son point de vue propre ; « chaque Monade créée représente tout l'univers »⁵⁸. En cela, si le simple est ce qui a de la perception, et si avoir de la perception permet de représenter les choses composées, alors le simple permet de représenter les choses composées. Mais, pour que chaque substance simple puisse représenter sous son propre point de vue les choses composées, son activité perceptive doit trouver un support expressif, à savoir le corps organique qui lui est attribué. Ainsi, le corps organique assigné à une monade déterminée lui donne les moyens de la réalisation de son expression monadique ; le corps organique constitue un intermédiaire par lequel la substance simple peut concrètement⁵⁹ réaliser son activité perceptive⁶⁰ ; comme Leibniz l'avance, « et en outre chaque monade créée est pourvue d'un corps en un sens organique, et selon lequel elle perçoit et elle appète »⁶¹. En cela, la substantialité monadique ne dépend pas du corps organique mais, en tant qu'entité métaphysique inévidente et donc physiquement non localisée, la substance simple voit sa réalisation effective passer par le corps organique⁶².

Et cette réalisation effective est rendue possible par le fait que la constitution du corps organique est adéquate au contenu perceptif à exprimer⁶³. En ce sens, de même que les replis monadiques vont à l'infini, de même la composition organique va à l'infini ; « les Machines de la Nature, c'est à dire les corps vivans, sont encor des machines dans leur moindres

58. Leibniz, *Monadologie*, GP VI, p. 617.

59. « La réalité monadique ne peut *prendre consistance* que dans l'existence de composés que sont les vivants », J. Roland, *Leibniz et l'individualité organique*, op. cit., p. 324 (souligné par nos soins).

60. « Il faut lier l'animation à l'organicité des corps, donc à une structure auto-suffisante pour la production d'effets correspondant au dynamisme interne des monades », F. Duchesneau, *Leibniz, le vivant et l'organisme*, Paris, Vrin, 2010, p. 185. En effet, l'expression de cette puissance active primitive qu'est l'activité perceptive par l'intermédiaire des forces dérivatives est réalisée par la structure organisée du corps organique ; le corps organique permet de rendre effective l'activité monadique par les forces dérivatives qui, par la même occasion, témoignent de la présence de l'activité monadique – « *a body's derivative force, therefore serves to indicate the monadic primitive active forces that have come together for (concurrent ad) that moving body* » (P. Phemister, « Monads and Machines », in *Machines of Nature and Corporeal Substances in Leibniz*, J. E. H. Smith, O. Nachtomy (éd.), Netherlands, Springer, 2011, p. 47-48).

61. « *Et praeterea omnis Monas creata est corpore aliquo organico praedita, secundum quod percipit appetitque* », Leibniz à Bierling, GP VII, p. 502. Traduction par nos soins.

62. « *We cannot understand monads as entelechies or soul-like unifying forces when there are no further organisms in which the forces can be exhibited* », H. Ishiguro, « Unity without Simplicity : Leibniz on Organisms », *The Monist*, 81, (1998), p. 546.

63. « Pour que chaque monade exprime l'univers infini tout entier sous le point de vue que définit son corps, il faut que ce corps exprime aussi dans sa structure la richesse et la complication de l'univers », M. Fichant, « Leibniz et les machines de la nature », *Studia Leibnitiana*, 35, (2003), p. 14.

parties jusqu'à l'infini »⁶⁴. Cette composition à l'infini fait du corps organique une structure hautement adaptative ; le corps persiste par-delà les changements, tout comme les monades restent les mêmes au fil des changements que sa constitution perceptive suppose⁶⁵. En outre, cette composition à l'infini implique⁶⁶ que le corps organique est aussi impérissable, comme c'est le cas pour les monades⁶⁷. Par sa composition, le corps organique se présente donc comme un support expressif adéquat et proportionnel à l'activité perceptive propre à chaque substance simple – « ces Ames ou Entelechies ont toutes une manière de corps organique avec elles proportionné à leur perceptions »⁶⁸.

Ainsi, avoir de la perception revient à avoir la capacité de conjuguer la multiplicité dans l'unité et, en cela, à représenter les choses composées. Pour que cette représentation puisse concrètement se réaliser, l'activité perceptive doit donc s'incarner par un support expressif adapté, structurellement compatible à l'expression du contenu monadique, à savoir un corps organique. En ce sens, si être simple est avoir de la perception, et donc par conséquent représenter les choses composées, alors le simple doit s'accompagner d'un corps organique et, de ce fait, constituer une substance composée⁶⁹.

Et cette substance composée est donc faite d'une imbrication de substances simples et de corps organiques. En effet, en considérant la

64. Leibniz, *Monadologie*, GP VI, p. 618.

65. « Une machine naturelle demeure encor machine dans ses moindres parties, et qui plus est, elle demeure toujours cette même machine qu'elle a esté, n'estant que transformée par des differens plis qu'elle reçoit, et tantost étendue, tantost resserrée et comme concentrée lorsqu'on croit qu'elle est perdue », Leibniz, *Système nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que l'union qu'il y a entre l'ame et le corps*, GP IV, p. 482.

66. « Leibniz makes it very clear that the indestructibility of natural machines derives from their composition to infinity », O. Nachtomy, « Leibniz on Artificial and Natural Machines : On What It Means to Remain a Machine to the Least of Its Parts », in *Machines of Nature and Corporeal Substances in Leibniz*, J. E. H. Smith, O. Nachtomy (éd.), *op. cit.*, p. 76.

67. « Je tiens non seulement que ces Ames ou Entelechies ont toutes une manière de corps organique avec elles proportionné à leur perceptions, mais même qu'ils en auront toujours et en ont toujours eu, tant qu'elles ont existé [...]. Et par consequent ny le fer ny le feu, ny toutes les autres violences de la nature, quelque ravage qu'elles fassent dans le corps d'un animal, ne sauroient empecher l'ame de garder un certain corps organique », Leibniz à Lady Masham, GP III, p. 340.

68. Leibniz à Lady Masham, GP III, p. 340. Et ce rapport proportionnel est garanti par l'ordre organique. En effet l'organique, l'organisme est avant tout synonyme d'ordre – « l'Organisme c'est à dire l'ordre et l'artifice », Leibniz à Lady Masham, GP III, p. 340 – et réfère à la fois (1) à l'organisation à l'infini de la matière organique corporelle et (2) à l'organisation de leur rapport. En ce sens, il y a une harmonie expressive générale entre les substances simples et les corps organiques selon laquelle « *ratumque est quod in anima, idem in corpore exprimi* » (Leibniz à De Volder, GP II, p. 251).

69. « His [Leibniz's] doctrine of simple substances requires the existence of corporeal substances », S. Levey, « On Unity and Simple Substance in Leibniz », *The Leibniz Review*, 17, (2007), p. 63.

structure infinie de l'organisme, chaque partie d'un corps organique est elle-même structurée à l'infini ; chaque corps organique est donc lui-même composé d'une infinité de corps organiques, chaque corps étant lui-même structuré par d'autres corps organiques, et ce à l'infini. Or, chaque corps organique est joint à une substance simple. Donc, comme Leibniz le pose : « il est vray que le nombre des substances simples qui entrent dans une masse quelque petite qu'elle soit, est infini, puisqu'outre l'ame qui fait l'unité réelle de l'animal, le corps du mouton (par exemple) est subdivisé actuellement, c'est à dire qu'il est encor un assemblage d'animaux ou de plantes invisibles, composés de même outre ce qui fait aussi leur unité réelle »⁷⁰. Ainsi, une substance composée est constituée d'une imbrication de substances simples et de corps organiques à l'infini. Conséquemment, cette imbrication à l'infini fait des substances simples et des corps organiques de mêmes entités, à savoir des substances composées. De ce fait, il n'y a pas de dualisme chez Leibniz, qui distinguerait d'un côté les substances simples et de l'autre les corps organiques ; substances simples et corps organiques constituent ensemble, imbriqués, les êtres vivants⁷¹. C'est peut-être en ce sens que Leibniz écrit à Bernoulli « J'appelle une monade pleine et entière, c'est-à-dire une substance singulière, non pas tant une âme que l'animal lui-même ou son analogue, l'âme en tant que forme et pourvue d'un corps organique »⁷² ou à Rémond « Une véritable substance (telle qu'un animal) est composée d'une ame immatérielle et d'un corps organique, et c'est le Composé et ces deux qu'on appelle Unum per se »⁷³ ; la substance complète, véritable, inclut le corps organique et, en cela, il n'y a *de facto* que des substances composées, c'est-à-dire des substances corporelles, ou encore des êtres vivants⁷⁴.

Mais au sein de cette substance composée qui est une substantiellement, les substances simples restent la source de l'activité qui anime la substance composée. Dans le *De Ipsa Natura*, Leibniz explique : « on peut en conclure que, dans la substance corporelle, il doit se trouver une *entéléchie première*, une certaine capacité première d'activité [...]. Et c'est ce même principe

70. Leibniz, *Remarques sur les Objections de M. Foucher*, GP VI, p. 492.

71. « Il n'y a point de partie de la matiere qui ne soit divisée actuellement, et qui ne contienne des corps organiques ; [...] il y a aussi des ames par tout, comme il y a par tout des corps ; [...] les corps organiques ne sont jamais sans ames, et [...] les ames ne sont jamais separées de tout corps organique », Leibniz, *Considérations sur les Principes de Vie, et sur les Natures Plastiques, par l'Auteur du Système de l'Harmonie preetablie*, GP VI, p. 545.

72. « *Monadem completam seu substantiam singularem voco non tam animam, quam ipsum animal aut analogum, anima vel forma et corpore organico praeditum* », Leibniz à Bernoulli, *Leibnizens mathematische Schriften*, vol. III, Berlin, C. I. Gerhardt, 1875-1890, p. 542. Traduction par nos soins.

73. Leibniz à Rémond, GP III, p. 657.

74. Ici, « substance composée », « substance corporelle » et « être vivant » peuvent être considérés comme synonymes. Comme Leibniz l'écrit à Des Bosses : « *quoniam revera nullam substantiam corpoream admittendam puto, nisi ubi est corpus organicum cum Monade dominante, seu vivum, animal scilicet, vel animali analogum* » (GP II, p. 481-482) et « *ita substantiam corpoream seu compositam restringo ad sola viventia* » (GP II, p. 520).

substantiel qui, dans les vivants, s'appelle *âme*, dans les autres êtres, *forme substantielle*, et qui, en tant qu'il constitue avec la matière une substance véritablement une, ou une unité par soi, est ce que j'appelle Monade. Supprimez ces unités véritables et réelles : les corps ne seront plus que des êtres par agrégation, ou plutôt, c'en est la conséquence, ne seront plus de véritables êtres »⁷⁵ ; au sein d'une substance composée, les substances simples animent l'ensemble des corps organiques et, par cette animation active, font du tout organique une unité bien fondée. En d'autres termes, l'activité et l'unité du corps organique dérivent de celles des substances simples. En ce sens, même entendues au sein d'une substance composée, dans la sorte d'imbrication monado-corporelle, les substances simples restent la source de l'activité authentique qui anime le tout de la substance composée ; de ce fait, les substances simples sont toujours le garant de la substantialité du tout.

En effet, les substances simples contiennent la loi intrinsèque qui gouverne le développement du tout. Dans la suite du *De Ipsa Natura*, Leibniz considère l'entéléchie première, ou puissance primitive active (c'est-à-dire le cœur perceptif actif, le noyau de la simplicité monadique) comme la *lex insita*⁷⁶ de la substance : l'activité perceptive caractérisant le simple est la seule loi, le seul programme d'action⁷⁷, qui gouverne, donne une direction au développement de la substance composée. Comme Leibniz l'écrit à Burnett, « chaque animal et chaque plante aussi est une substance corporelle, ayant en soy le principe de l'unité, qui fait que c'est véritablement une substance et non pas un aggrégé »⁷⁸ : la substantialité de la substance composée vient de la substantialité des substances simples qui la constituent et, en cela, la simplicité reste le noyau ontologique, le garant de la substantialité. Aussi est-ce peut-être en ce sens que l'on peut comprendre l'ellipse, dans le premier paragraphe des *Principes de la Nature et de la Grace*, qui définit la substance composée comme « assemblage des substances simples, ou de Monades »⁷⁹ et passe sous silence, par la même occasion, l'incarnation organique que la substance composée suppose : un tel geste définitionnel peut inciter à considérer que même dans la substance composée,

75. « *Hinc judicari potest, debere in corporea substantia reperiri entelechiam primam, tandem præton dektikòn aktiviatatis [...]. Atque hoc ipsum substantiale principium est, quod in viventibus anima, in aliis forma substantialis appellatur, et quatenus cum materia substantiam vere unam, seu unum per se constituit, id facit quod ego Monadem appello, cum sublatis his veris et realibus unitatibus, non nisi entia per aggregationem, imo quod hinc sequitur, nulla vera entia in corporibus sint superfutura* », Leibniz, *De Ipsa Natura*, GP IV, p. 511. Traduction P. Schrecker, *Leibniz, Opuscules philosophiques choisis, op. cit.*, p. 219.

76 Leibniz, *De Ipsa Natura*, GP IV, p. 512.

77. « *In fact, the very composition to infinity of a natural machine suggests that it is individuated by a single law or a single program of action* », O. Nachtomy, « Leibniz on Artificial and Natural Machines : On What It Means to Remain a Machine to the Least of Its Parts », *op. cit.*, p. 75.

78. Leibniz à Burnett, GP III, p. 260.

79. Leibniz, *Principes de la Nature et de la Grace, fondés en raison*, GP VI, p. 598.

l'investigation ontologique se fonde avant tout sur les substances simples et que, de ce fait, la simplicité reste le noyau substantiel fondamental.

Dans cette régression vers la simplicité, on peut aussi noter que le double modèle intégratif et élémentaire présenté en introduction se retrouve ici. [2] Dans une conception *bottom-up* de l'attribution substantielle, la substantialité de la substance composée peut être réduite à la substantialité des simples monadiques qui la constitue. Et, [1] dans une conception *top-down* de l'attribution substantielle, la substantialité de la substance composée peut être réduite au simple monadique qui anime le corps organique dans son entier, c'est-à-dire au simple de la monade dominante⁸⁰ – et ici, nous retrouvons l'idée du simple comme *lex insita* qui dirige le développement du tout de l'être vivant. Ainsi, au sein des substances composées, toute marque substantielle pointe vers le simple et met de ce fait pleinement en avant le rôle de garant substantiel de la simplicité monadique ; la définition des monades en termes de substances simples en devient ainsi pleinement justifiée.

Conclusion : les monades, substances simples

La recherche leibnizienne sur les fondements de la substantialité et sur les réquisits ontologiques s'élabore avant tout en termes d'unité, en témoigne la formule résumant l'investigation menée dans la correspondance avec Arnauld, « ce qui n'est pas véritablement un être n'est pas non plus véritablement un être »⁸¹ ; cette unité véritable est définie et délimitée en la confrontant à l'unité arithmétique, à la notion de point géométrique, ou encore à l'atome physique. Face à ce développement consacré à la notion d'unité, la caractérisation substantielle par le simple semble beaucoup plus mince ; ainsi, est simple ce qui est sans parties et dont la nature est d'avoir de la perception et, par conséquent, de représenter les choses composées.

Quoique tenant en quelques mots, cette définition précise du simple est exhaustive. En ce que le simple est ce qui est sans parties, le simple est par conséquent indivisible, immatériel et impérissable. Regroupant les qualités de l'unité véritable, le simple englobe aussi son rôle de garant de substantialité. En ce que le simple est ce qui a de la perception, le simple se dote par conséquent d'un contenu perceptif foisonnant qui le présente d'emblée comme un simple riche de complexité. De cette complexité

80. « An animal, for example, is one machine of nature because the functions of the entire composite are "caused" by one central monad; this central monad contains within it the reasons for what is to happen within the composite substance. And, in a certain sense, the very fact that one central or dominant monad contains reasons for everything that happens within its subordinates is all that there is to the claim that a monad "unifies" its subordinates into one machine of nature », B. Look, « On Monadic Domination in Leibniz's Metaphysics », *British Journal for the History of Philosophy*, 10, (2002), p. 393.

81. Leibniz à Arnauld, GP II, p. 97.

perceptive jaillit une activité authentique qui, caractéristique de la substantialité, manifeste de nouveau le simple comme le noyau ontologique garant de substantialité. En outre, en tant que ce qui a de la perception représente conséquemment les choses composées, *de facto*, les substances simples sont jointes à des corps organiques, ces derniers fournissant les moyens physiques d'une réalisation concrète de l'expression perceptive monadique. Imbriqués à l'infini, substances simples et corps organiques forment des substances composées au sein desquelles le simple apparaît toujours comme la source ontologique, le garant de la substantialité de l'ensemble formé par les substances simples et les corps organiques. En ce sens, en caractérisant le simple comme ce qui est sans parties et dont la nature est d'avoir de la perception et, par là-même, de représenter les choses composées, Leibniz rend la notion de simplicité centrale dans l'examen substantiel tant est si bien que la définition des monades comme substances simples trouve tout son sens.

Ainsi, même si Leibniz énonce une définition précise et exhaustive du simple, son appréhension n'en est pas immédiate pour autant. En effet, la qualification des monades en termes d'unités véritables ouvre une dialectique de l'un et du multiple qui semble perdurer dans la qualification des monades par le simple. Cet usage persistant de l'un et du multiple trouve peut-être son sens en ce que la substance simple est distinguée de la substance composée et que la composition peut s'analyser par l'un et le multiple. Pourtant, la conception des monades comme substances simples, nous l'avons vu, quoiqu'englobant les développements sur l'unité véritable, contient plus. En cela, cette conception ouvrirait sa propre dialectique du simple et du complexe. Cette lecture d'une simplicité riche de complexité accompagne la relecture des rapports entre substances simples et substances composées que mènent ceux, comme M. Fichant ou J. E. H. Smith, qui mettent en avant la biologisation de la métaphysique chez le dernier Leibniz⁸². Plus généralement, cette simplicité riche de complexité rend plus compréhensible le contenu de la simplicité monadique chez Leibniz. En ce sens, quoique déjà soulignée par certains comme A. Becco, J.-P. Anfray ou T.-A. Hillman, cette lecture mérite qu'on s'y attarde davantage.

82. J. E. H. Smith, « The Body-Machine in Leibniz's Early Physiological and Medical Writings : A Selection of Texts with Commentary », *The Leibniz Review*, 17, (2007), p. 141-179.

Philosophus non supra grammaticam.
La grammaire philosophique de Rosenzweig

Emeline DURAND

Franz Rosenzweig (1886-1929), philosophe allemand de confession juive, est l'auteur d'une singulière réflexion sur le langage. Dans son grand œuvre *L'Étoile de la Rédemption* (1921), il prend le contrepied de la tradition philosophique, qui pêche selon lui par son indifférence voire sa méfiance à l'égard du langage. En réaction à l'idéalisme allemand, dont Rosenzweig affirme qu'il « n'a pas de philosophie du langage »¹, il propose une critique et une refondation de la philosophie sous la forme d'une « pensée parlante » ou pensée du langage (*Sprachdenken*). Dès lors, aucun fait de langue ne saurait être étranger à l'interrogation philosophique : les analyses proposées dans *L'Étoile* théorisent la relation entre le mot et la chose, s'appuient sur l'observation de la morphologie et de la syntaxe de certaines langues, réfléchissent à la dimension pragmatique, et non pas seulement représentationnelle, du langage.

La grammaire joue un rôle central dans cette méthode philosophique, que Rosenzweig, dans l'essai de 1925 « *La pensée nouvelle* », qualifie de « pensée grammaticale », en l'opposant à la « pensée logique » de l'idéalisme². Dans le même texte, il revendique son appartenance à une famille de pensée qui, de Feuerbach à Hermann Cohen puis à ses

1. Franz Rosenzweig, *Die "Gritli"-Briefe: Briefe an Margrit Rosenstock-Huessy*, éd. Inken Rühle et Reinhold Mayer ; préface de Rafael Rosenzweig, Tübingen, Bilam-Verlag, 2002 (désormais *Gritli-Briefe*), p. 144.

2. Franz Rosenzweig, *Foi et savoir : autour de L'Étoile de la Rédemption*, textes introduits, traduits et annotés par Gérard Bensussan, Marc Crépon et Marc de Launay, Paris, Vrin, 2001 (désormais *Foi et savoir*), p. 159 ; *Der Mensch und sein Werk: Gesammelte Schriften*, III : *Zweistromland*, éd. Reinhold et Annemarie Mayer, La Haye, M. Nijhoff, 1982 (désormais *GS III*), p. 151.

contemporains Rosenstock-Huessy, Weizsäcker et Ehrenberg, fait le choix d'interroger le réel depuis la grammaticité du langage. Pour comprendre la pensée de Rosenzweig, il est donc essentiel d'élucider ce qu'il entend par grammaire. En quoi la « pensée parlante » est-elle une « pensée grammaticale » ? Que signifie mener une rigoureuse critique de la philosophie depuis le point de vue de la grammaire ?

S'il est généralement admis que Rosenzweig doit son intérêt pour la grammaire à l'influence de son ami Eugen Rosenstock-Huessy³, tout ce que Rosenzweig hérite de la philosophie allemande du langage est en revanche souvent passé sous silence, comme l'a souligné Donatella Di Cesare⁴. C'est le double héritage de la grammaire générale et de la grammaire comparée que l'on voudrait contribuer à mettre en lumière.

« Le philosophe n'est pas au-dessus de la grammaire » : cette remarque en latin dans le texte, variation sur le proverbial « *Caesar non supra grammaticos* » du concile de Constance, résume le ton de cette méthode qui invite la philosophie à se mettre à l'écoute de la grammaire⁵. Cependant, Rosenzweig ajoute aussitôt dans le même texte : « Mais pourquoi ne devrait-il pas y avoir de grammaires antiphilosophiques ? ». Cette expression, qui demande à être élucidée dans son contexte, jette le soupçon sur l'identification pure et simple entre la méthode grammaticale et la « pensée nouvelle » : elle rappelle qu'il existe à tout le moins des grammaires qui ne se plient pas à ce que la philosophie peut attendre d'elles. Se pose dès lors la question du rapport entre la philosophie et les langues naturelles en leur diversité.

On montrera (I) que le recours à la grammaire se comprend, chez Rosenzweig, dans un cadre critique : la polémique contre le panlogisme hégélien l'amène à réinvestir le champ grammatical. Au-delà de cette dimension critique, on proposera (II) de voir en *L'Étoile de la Rédemption* une contribution originale au projet classique de grammaire générale. On s'interrogera enfin (III) sur la thèse fondamentale de la grammaire

3. Sur le rapport entre les pensées de Rosenzweig et de Rosenstock-Huessy sur le langage, voir Adam Zak, *Vom reinen Denken zur Sprachvernunft. Über die Grundmotive der Offenbarungsphilosophie Franz Rosenzweigs*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1987, en particulier p. 29-54 ; Martin Brassler, « Rosenstock und Rosenzweig über Sprache. Die *Angewandte Seelenkunde* im *Stern der Erlösung* », in Martin Brassler (éd.), *Rosenzweig als Leser. Kontextuelle Kommentare zum Stern der Erlösung*, Tübingen: Niemeyer, 2004, p. 173-207.

4. Donatella Di Cesare, « L'expression du duel dans la Rédemption. À propos de la généalogie du Nous chez Rosenzweig », in Myriam Bienenstock (éd.), *Héritages de Franz Rosenzweig*, Éditions de l'Éclat, « Bibliothèque des fondations », 2011, p. 114 : « En le [sc. : Rosenzweig] séparant ainsi de la tradition "classique" de la philosophie du langage, on passe à côté de son originalité qui consiste en ce qu'il emprunte les éléments existants, les réinterprète selon le cas pour en faire les fondements de son "nouveau système" ».

5. La place manque pour approfondir ce point, mais il est possible que ce propos réponde aussi à celui de Nietzsche : « Le philosophe n'aurait-il pas le droit de s'élever au-dessus de la foi qui régit la grammaire ? » (*Par-delà bien et mal*, trad. Cornélius Heim, Paris, Gallimard/Folio, 2002, p. 54).

rosenzweigienne, celle d'une unité du langage par-delà la diversité des langues, dont on proposera de reconstruire la double formulation linguistique et théologique.

I

L'intérêt de Rosenzweig pour la grammaire apparaît sur le fond du panlogisme qu'il associe à l'idéalisme allemand, essentiellement dans sa version hégélienne. La grammaire est l'instrument de ce qu'on peut appeler la critique linguistique (*Sprachkritik*) de l'idéalisme : une critique menée au nom du langage et par le moyen du langage. À ce titre, *L'Étoile de la Rédemption* semble mettre en scène une opposition irréconciliable entre grammaire et logique.

Rosenzweig accepte la définition hégélienne de la logique comme « science de l'Idée pure, c'est-à-dire de l'Idée dans l'élément abstrait de la pensée »⁶. Il lui oppose la grammaire comme « science des sons vivants », qui se divise en l'étude des parties du discours (« théorie des formes lexicales ») et celle des règles qui donnent forme à la langue (« légalité régissant la totalité du langage⁷ »). Cette opposition ne tient manifestement aucun compte des développements que Hegel a lui-même consacrés à la grammaire et à sa similarité avec la logique, de l'introduction à la *Science de la logique* au § 459 de *l'Encyclopédie*⁸. La présentation que l'on va lire ne cherche pas à nier la dimension d'injustice ou de malentendu que comporte la critique rosenzweigienne, mais plutôt à en retracer les motivations dans le projet d'ensemble de *l'Étoile*.

Lorsque la grammaire entre en scène, dans la deuxième partie de *l'Étoile*, elle est d'emblée porteuse d'une charge critique à l'égard de la logique idéaliste, accusée d'être l'instrument d'une dépréciation du langage. Pour Rosenzweig, la pensée idéaliste porte le soupçon sur la capacité du langage à exprimer les pensées et le réel, et veut lui substituer un mode de pensée, le savoir absolu, qui prétend s'élever au-dessus du caractère contingent et limité du langage⁹. Cette exigence conduit l'idéalisme à un geste que Rosenzweig présente comme une folie : le développement d'une méthode logique autonome, dont la rupture avec le langage se traduit par le

6. G.W.F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques, I. La science de la logique*, § 19, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1970, p. 283.

7. Franz Rosenzweig, *L'Étoile de la Rédemption*, trad. Alexandre Derczanski et Jean-Louis Schlegel (nouvelle édition), Paris, Seuil, 2003 (désormais *Étoile*), p. 182 (trad. modifiée) ; *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2015 (désormais *Stern*), p. 139-140.

8. Sur la grammaire chez Hegel, voir notamment Jim Vernon, « The Realm of Abstraction: The Role of Grammar in Hegel's Linguistic System », in Jere O'Neill Surber (éd.), *Hegel and Language*, Albany: State University of New York Press, 2006, p. 165-177.

9. *Étoile* p. 209, *Stern* p. 161.

fait qu'elle se veut « indépendante par rapport à la grammaire ». L'idéalisme s'en remet à une logique « pure », « ennemie de la langue » (*eine sprachfeindliche Logik*), « étrangère » à elle, donc finalement « en retrait de l'homme¹⁰ ». Un exemple en est fourni par le processus logique grâce auquel l'idéalisme (et bien que Rosenzweig ne nomme pas son adversaire, on peut penser que c'est ici plutôt Fichte qui est visé) entend passer du Moi au Non-Moi, c'est-à-dire d'un sujet à une objectivité. Grammaticalement, ce passage devrait être celui d'un pronom (« Je ») à un ensemble d'adjectifs énumérant les qualités objectives du monde qui fait face au Je. Or pour Rosenzweig, une telle connexion est contraire à la grammaire : un adjectif ne saurait être déduit d'un pronom. Là où Hegel critiquait la conception fichtéenne parce qu'elle présuppose le caractère absolu du Moi et du Non-Moi et de leur séparation¹¹, Rosenzweig formule sa critique de la dialectique en les termes d'une impossibilité grammaticale. Si elle ne respecte pas l'ordre de la grammaire, la connexion invoquée par l'idéalisme n'a d'autre option que d'être « purement logique » ; son importance fondatrice au cœur du système met le langage en échec dès le premier instant¹².

Si la grammaire des langues naturelles est la victime des assauts logiques de l'idéalisme, c'est elle aussi qui sera le point de départ d'une contre-offensive. Il faut en effet venir contester à la « logique ennemie de la langue » son hégémonie dans la pensée philosophique. Rosenzweig le fait au nom d'une « pensée grammaticale », qui s'en remet au langage pour comprendre deux aspects essentiels du réel auxquels l'idéalisme demeure étranger : la temporalité et l'ouverture à l'altérité¹³.

On ne peut toutefois en rester à cette lecture qui fige les notions de grammaire et de logique en une opposition statique. Le système de philosophie proposé dans *l'Étoile* se caractérise au contraire par son dynamisme, sa tendance à reconsidérer sous une nouvelle lumière les relations établies en première approche. Dans l'introduction à la deuxième partie de *l'Étoile*, Rosenzweig commence certes par opposer une « langue de la logique » (*jene Sprache der Logik*) et la « langue réelle de la grammaire » (*einer wirklichen Sprache der Grammatik*). Il donne bien sûr la priorité à la seconde, disant même de la première qu'elle n'est pas véritablement une langue, mais seulement un ensemble d'éléments muets et cachés, formant tout au plus « un langage d'avant le langage ». Il nous invite à quitter les muettes relations logiques explorées par l'idéalisme pour nous ouvrir au langage vivant, tel qu'il est parlé par des locuteurs. Mais dès le paragraphe suivant, l'opposition est reformulée en une relation étroite « entre la logique du langage et sa grammaire » (*in diesem Verhältnis zwischen der Logik der Sprache und ihrer Grammatik*). Rosenzweig affirme même que c'est

10. *Étoile* p. 203-204, *Stern* p. 155-157.

11. G.W.F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques, III. Philosophie de l'esprit*, § 415, Addendum, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1988, p. 521.

12. *Étoile* p. 203, *Stern* p. 156-157.

13. *Foi et savoir*, p. 159.

dans cette relation que se trouve la clé de tout l'ouvrage, permettant de comprendre d'autres articulations fondamentales de son système – la relation entre Création et Révélation, entre philosophie et théologie¹⁴. On est passé en quelques lignes d'une *Sprache der Logik*, hostile à la grammaire, à une *Logik der Sprache*, compatible avec et complémentaire à la grammaire. Loin d'être érigée en opposition massive, la distinction entre logique et grammaire est reportée à l'intérieur de l'étude du langage. Dans une note plus tardive sur Herder, Rosenzweig emploiera l'expression de logique de la langue (*Sprachlogik*) et dira qu'elle est seule en mesure de nous mettre sur la voie d'une véritable compréhension de la nature du langage¹⁵. Autrement dit, la découverte d'une authentique philosophie du langage, qui faisait défaut à l'idéalisme allemand, ne repose pas sur une critique unilatérale de la logique, mais sur une reconceptualisation des relations entre logique et grammaire, qui constituent les deux aspects complémentaires de cette nouvelle approche.

Ces remarques suggèrent qu'une relecture des analyses de *l'Étoile* s'impose, qui détermine ce qui est véritablement en jeu, au-delà de la polémique avec l'idéalisme, dans la notion rosenzweigienne de grammaire.

II

La solidarité entre la logique et la grammaire comme *Sprachlogik* rappelle les grammaires philosophiques des XVII^e et XVIII^e siècles, pour qui la syntaxe tient lieu de logique de la langue. Le rapprochement des termes de la langue avec des opérations de l'esprit permet de procéder à la déduction des parties du discours plutôt qu'à leur collection empirique. L'on cherche ainsi à dégager une grammaire qui serait le modèle de toute langue, de même que la logique est le modèle de toute pensée. En Allemagne, le projet de grammaire philosophique n'a pas disparu avec le criticisme ni avec l'idéalisme. Comme l'a montré Raphaël Ehram, Kant considère encore la grammaire générale comme une science légitime, ayant sa place dans le projet transcendantal, bien qu'il ne lui ait guère consacré de développement explicite¹⁶. Une grammaire philosophique d'inspiration kantienne voit le jour avec la *Théorie du langage* d'August Ferdinand Bernhardt¹⁷.

L'Étoile de la Rédemption apporte à l'histoire de la grammaire philosophique une contribution singulière et inattendue. En septembre 1918, Rosenzweig envoie à son cousin Rudolf Ehrenberg le plan détaillé de

14. *Étoile* p. 160-161, *Stern* p. 121-122.

15. Franz Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk: Gesammelte Schriften, I.2: Briefe und Tagebücher 1918-1929*, éd. R. Rosenzweig et E. Rosenzweig-Scheinmann ; avec la participation de Bernhard Casper, La Haye, M. Nijhoff, 1979 (désormais GS I.2), p. 774.

16. Raphaël Ehram, *Le Problème du langage chez Kant*, Paris, Vrin, 2016, p. 101-142.

17. Voir Denis Thouard, *Et toute langue est étrangère. Le projet de Humboldt*, Paris, Les Belles Lettres, 2016, p. 79-115.

l'ouvrage qu'il projette, accompagné du commentaire suivant : « La théorie du langage [*Sprachlehre*] et la philosophie de l'art sont présentes tout au long de l'ouvrage »¹⁸. Il attire ainsi notre attention sur le fait que la réflexion sur le langage n'a pas de lieu propre dans *l'Étoile* : elle ne saurait être contenue dans un chapitre ni constituer un moment du système, mais elle fournit à l'ensemble son inspiration. Le choix du terme de *Sprachlehre* est une référence discrète à une certaine manière d'étudier le langage : cela pourrait être le titre d'un manuel pour l'étude d'une langue particulière, mais aussi celui d'un traité de grammaire générale, comme c'est le cas par exemple chez Bernhardi (*Reine Sprachlehre*, Berlin, 1801-1803) et J. S. Vater (*Versuch einer allgemeinen Sprachlehre*, Halle, 1801). L'adoption de cette terminologie par Rosenzweig ne suffit certes pas à parler d'une reprise explicite du projet de grammaire philosophique, mais elle indique une préoccupation commune. Le terme de *Sprachlehre* apparaît d'ailleurs dans *l'Étoile*, lorsque Rosenzweig réfléchit sur l'ordre d'exposition des catégories grammaticales¹⁹. S'il est évident qu'on ne peut pas réduire *l'Étoile* – un livre qui en contient plusieurs – à un traité sur le langage, il est possible d'interpréter ses trois parties comme trois niveaux de grammaire spéculative.

La première partie de *l'Étoile* (« Les éléments ou le perpétuel pré-monde ») descend au niveau le plus fondamental et pose la question de savoir quelles sont les conditions nécessaires pour qu'existe un langage en général. Rosenzweig répond que tout langage repose sur trois opérations essentielles, qui sont l'affirmation, la négation et la conjonction²⁰. Partout où des individus affirment, nient et articulent des idées, il y a langage. Ces opérations, étant fondamentales pour le langage en général, ont aussi une traduction concrète dans toute langue particulière, qui comporte une manière d'affirmer (« oui »), de nier (« non »), de conjoindre (« et »). Ainsi pourraient s'expliquer les mystérieux *Urworte* que Rosenzweig fait entrer en scène dans cette première partie et qui posent un problème d'interprétation majeur au lecteur de *l'Étoile*. Rosenzweig emprunte ces trois mots au langage réel, c'est-à-dire à une langue déterminée, l'allemand, pour nommer les trois opérations qu'il inscrit au cœur du langage en général. L'expression de *Urwort* signifie sans doute moins un « mot-origine », comme le propose la traduction française, qu'une opération constitutive de la parole²¹.

Parler d'individus (qui affirment, nient et conjoignent) est paradoxal et procède d'une anticipation sur les analyses de la deuxième partie. En effet,

18. GS I.2, p. 605. Voir également la lettre envoyée le même jour à Margrit Rosenstock-Huessy, *Gritli-Briefe*, p. 144.

19. *Étoile* p. 216, *Stern* p. 167.

20. Voir la lettre à Margrit Rosenstock-Huessy du 1^{er} octobre 1918, *Gritli-Briefe* p. 156 : « *Wie ja auch die Sprache hier noch nicht da ist, sondern nur ihre Elemente (das Bejahen, das Verneinen, das Verbinden)* ».

21. Barbara E. Galli, auteur en 2005 d'une nouvelle traduction anglaise de *l'Étoile*, traduit cette expression par « *original word* » (*The Star of Redemption*, Madison The University of Wisconsin Press, 2005, p. 35).

du point de vue purement conceptuel qui est ici celui de Rosenzweig, il n'y a pas encore de locuteurs : Dieu, l'homme et le monde sont présentés comme des êtres entièrement muets. Ce sont les conditions de possibilité purement *pensées* du langage qui sont dévoilées. En tant que telles, ces conditions de possibilité sont inaudibles²² : elles peuvent tout au mieux être représentées visuellement par un système d'équations, qui constitue l'unique concession de Rosenzweig à un certain langage formel. En ce sens, on peut dire que la grammaire philosophique de *l'Étoile* commence par une logique du langage. Celle-ci n'est plus une « logique ennemie de la langue » : loin d'isoler l'art de penser de celui de parler, elle étudie les opérations de pensée que sont l'affirmation, la négation et la conjonction *en vue* de la manière dont nous parlons. Telle est la première leçon de la *Sprachlogik* : c'est parce qu'il y a une communauté, voire une universalité du penser, que les locuteurs peuvent se comprendre dans le langage²³. L'étude de ces opérations pré-linguistiques permet d'aboutir à l'idée d'une « raison dans la langue » (*Sprachvernunft*), qui, récusant tout savoir absolu, vient nommer l'intrication de la pensée et des mots dans la production du discours²⁴.

La deuxième partie de l'ouvrage (« La voie ou le monde constamment renouvelé ») amène un complet changement de perspective : les locuteurs entrent en scène, le langage devient effectif (*wirkliche Sprache*). Dans l'idiome théologique de *l'Étoile*, cela signifie que Dieu, le monde et l'homme abandonnent leur mutisme initial et se mettent à parler. Dès lors, les opérations fondamentales identifiées dans la première partie perdent leur statut de *Urworte* imprononçables et se réalisent dans des tournures grammaticales particulières. Rosenzweig suit les principes de la grammaire générale en proposant une analyse détaillée des parties du discours qui, si elle fait appel ici et là à des formes spécifiques à telle ou telle langue, est bien censée valoir pour toutes les langues. Du niveau abstrait du langage en général, on est passé à l'universalité concrète des langues, étudiées du point de vue de leur commune grammaticité.

Rosenzweig est confronté à la nécessité de choisir un certain ordre dans sa présentation des parties du discours. Sa position est claire : il ne s'agit pas de déduire les catégories les unes des autres, de telle sorte qu'on ne puisse revenir en arrière dans l'ordre proposé. Chaque catégorie grammaticale présuppose l'existence simultanée de toutes les autres, ce qui interdit le recours à une présentation généalogique. La présentation n'est pas non plus systématique au sens où elle suivrait un chemin unique et nécessaire : Rosenzweig veut préserver la possibilité de recommencer l'exposition grammaticale en fonction de la nature du langage étudié, donc de faire intervenir une même catégorie grammaticale à plusieurs reprises en

22. *Étoile* p. 160, *Stern* p. 121.

23. *Étoile* p. 160-161 (trad. modifiée), *Stern* p. 121-122 : « [...] en chaque individu pour soi, la pensée est muette et pourtant commune à tous ; à travers cette communauté, la pensée fonde la véritable communauté de la parole [...] ».

24. *Étoile* p. 59, *Stern* p. 36.

lui attribuant une fonction différente. Sa thèse fondamentale, en effet, est que l'ordre grammatical n'est pas immanent au langage, mais lui est conféré depuis l'extérieur : il reflète la relation entre le langage et la réalité²⁵.

Ce vocabulaire traduit une influence kantienne : la grammaire se propose d'examiner la manière dont les catégories linguistiques se rapportent au réel, c'est-à-dire de procéder à une déduction des catégories, non pas au sens génétique (comme le fait par exemple Fichte dans l'essai de 1795 sur la faculté linguistique²⁶), mais au sens qu'a cette expression dans la *Critique de la raison pure*. La piste kantienne se confirme lorsque Rosenzweig montre comment l'on passe du *Urwort* inaudible à un premier mot audible, le *Stammwort* (« mot-souche »), qui hérite du *Urwort* sa valeur affirmative, négative ou conjonctive, mais joue aussi le rôle de paradigme duquel dérivent ensuite les expressions concrètes du langage. Rosenzweig écrit alors que le *Stammwort* se « schématise » en différentes formes linguistiques²⁷.

Tels sont les principes qui dictent à Rosenzweig la méthode, ou plutôt les méthodes, de sa grammaire. Les concepts de la théologie permettent de distinguer les trois modalités sous lesquelles le réel se donne à nous : l'événement (*Ereignis*), qui correspond à la Création ; l'expérience vécue (*Erlebnis*) de la Révélation ; l'anticipation (*Vorwegnahme*), par laquelle nous nous rapportons dès maintenant à la Rédemption à venir. Le langage traduit ces trois processus de manière distincte, ce qui justifie que, pour chacun, l'on recommence l'exposition grammaticale²⁸.

Dans le chapitre consacré à la Création, la déduction des catégories grammaticales vise à déterminer comment le langage peut se rapporter à des choses en tant qu'elles interviennent dans un événement objectif qui pourra faire l'objet d'un récit. L'ordre de présentation montre comment on passe de la pure qualité (exprimée par l'adjectif) à la chose accomplie (exprimée par le substantif et sa détermination), puis à la mise en rapport des choses dans des événements (exprimés par les formes verbales). L'explication grammaticale se concentre sur le langage en tant qu'il est capable de présenter une image objective du monde, grâce aux formes linguistiques caractéristiques du récit : le mode indicatif, le temps du passé, la troisième personne du singulier.

Le chapitre consacré à la Révélation se penche sur la manière dont le langage peut traduire une expérience vécue qui se déroule sous la forme d'un dialogue entre deux sujets, puisque la Révélation nomme chez Rosenzweig un échange de paroles entre Dieu et l'homme. La méthode grammaticale ne peut plus consister, comme pour la Création, à passer d'une catégorie

25. Étoile p. 182-183, *Stern* p. 140.

26. J. G. Fichte, « De la faculté linguistique et de l'origine du langage », in *Essais philosophiques choisis : 1794-1795*, trad. Luc Ferry et Alain Renaut, Paris, Vrin, 1984.

27. Étoile p. 185, *Stern* p. 142 : « *Gehen wir nun vom Stammwort zur Schematisierung der Wortformen über* ».

28. Étoile p. 216, *Stern* p. 167.

linguistique à une autre. Elle suit les étapes de ce dialogue en traitant les paroles échangées entre Dieu et l'homme comme autant d'actes de parole : appel et réponse, commandement, aveu (aveu d'amour devenant confession des péchés puis confession de foi), prière, cri. Sont ainsi mises en lumière les catégories grammaticales qui permettent l'expression de la subjectivité et de l'intersubjectivité dans le langage : les pronoms Je et Tu, le nom propre ; ainsi que les formes verbales qui traduisent le pur présent de l'expérience vécue : l'aspect inaccompli des verbes, l'impératif.

Enfin, le chapitre consacré à la Rédemption dévoile la dimension lyrique du langage, par laquelle l'éternité est anticipée dans l'instant présent. La parole ici n'est plus un récit successif, ni un dialogue, mais la réunion de voix distinctes en une parole commune, le chant de louange. La méthode grammaticale a pour tâche de montrer comment toutes les formes linguistiques convergent pour exprimer un sens unique, lui-même porteur d'une fonction rédemptrice. Les catégories grammaticales concernées sont celles qui explicitent la relation de l'homme au monde, relation essentielle pour l'advenue de la Rédemption. Il s'agit de montrer que le langage porte la trace du prochain, à travers les pronoms personnels Nous et Vous. Rosenzweig consacre aussi une analyse à la forme du duel, caractéristique de certaines langues qui distinguent le simple pluriel des choses et la multiplicité des personnes : le duel est le creuset de l'intersubjectivité²⁹. Le futur, porteur de l'anticipation de la Rédemption dans le langage, est le temps privilégié ici.

De cette triple méthode grammaticale, on peut tirer la conclusion suivante. En plaçant sa grammaire générale sous les notions de Création, de Révélation et de Rédemption, Rosenzweig ne fait pas que développer l'idiome théologique qui caractérise le discours de *l'Étoile* : il innove en soutenant que l'étude des parties du discours doit être liée à celle du contexte dans lequel les mots sont employés. Il n'est pas loin, à ce titre, d'une approche pragmatique du langage. La Création, la Révélation et la Rédemption fournissent à l'analyse grammaticale sa matière, sous la forme d'un répertoire de formes lexicales³⁰ et du contexte de leur emploi. La grammaire de Rosenzweig n'est pas seulement une étude détaillée des parties du discours, elle est aussi une tentative pour rendre compte de la logique propre des propos dans lesquels elles figurent. Cela explique que l'analyse grammaticale se structure, dans chaque chapitre de cette partie centrale, en trois temps : les catégories linguistiques concernées sont d'abord passées en revue (c'est ce que Rosenzweig appelle *Grammatik*), puis les relations entre elles sont interprétées philosophiquement (c'est la tâche de la *Logik*), avant que la lecture d'un passage du texte biblique n'illustre la façon

29. Sur l'approche rosenzweigiennne du duel et sa proximité avec les idées de Humboldt, voir l'article déjà cité de Donatella Di Cesare, « L'expression du duel dans la Rédemption. À propos de la généalogie du Nous chez Rosenzweig », in Myriam Bienenstock (éd.), *Héritages de Franz Rosenzweig*, Éditions de l'Éclat, « Bibliothèque des fondations », 2011, p. 114-123.

30. *Étoile* p. 220, *Stern* p. 170 (« *Wortformenschatz* »).

dont ces relations sont réalisées dans le langage (c'est le rôle de l'analyse grammaticale, *grammatische Analyse*, qui conclut chaque chapitre).

La grammaire de Rosenzweig ne prétend donc pas être une « science du langage » dotée d'un objet propre qu'elle serait seule à posséder³¹. Parce qu'elle comporte une dimension pragmatique, elle s'ouvre aux apports de la philosophie, qui lui fournit les catégories logiques dont elle a besoin, et de l'exégèse, qui lui donne accès aux textes dans lesquels se reflète par excellence la grammaticité du langage. À ce titre, la grammaire générale de Rosenzweig est en même temps une théologie du langage, au sens spécifique qu'a ce terme dans *l'Étoile*. Dans « *La pensée nouvelle* », Rosenzweig fait d'ailleurs reposer la dimension théologique de *l'Étoile* – sa capacité à traduire les problèmes théologiques en problèmes humains et à élever les problèmes humains jusqu'à une expression théologique – sur la collaboration de la grammaire et de la logique, destinée à (re)mettre le langage au cœur de la philosophie³².

III

On s'attendrait à ce que, dans la troisième partie de *l'Étoile* (« La figure ou le sur-monde éternel »), Rosenzweig abandonne le niveau de l'universel grammatical pour évoquer de plus près les singularités des langues, en adoptant par exemple une démarche comparative. Nous savons que la grammaire comparée était connue de lui : en 1916-1917, alors qu'il mûrissait les idées qui donneraient naissance à *l'Étoile*, il a lu avec beaucoup d'intérêt l'ouvrage du linguiste Franz Nikolaus Finck intitulé *Die Haupttypen des Sprachbaus*, publié à Leipzig en 1909³³. Dans *l'Étoile*, pourtant, le projet de revenir au niveau de la diversité des langues est absent. Les seules allusions à une langue en particulier concernent l'hébreu, qui est en outre abordé non plus sous l'angle grammatical, mais sous l'angle théologico-politique, en tant que langue du peuple juif. Plutôt que de s'engager dans une grammaire comparée, la troisième partie de *l'Étoile* prolonge la dimension pragmatique en direction d'une sociologie du langage : Rosenzweig se penche sur la

31. *Étoile* p. 216, *Stern* p. 167.

32. *Foi et savoir*, p. 161 ; GS III, p. 153 : « Les problèmes théologiques veulent être traduits en problèmes humains et les problèmes humains veulent s'élever jusqu'à une expression théologique. [...] Les problèmes de la pensée traditionnelle sont pour la plupart tout simplement inaperçus, et lorsqu'ils se font jour, ils ne sont pas reconnus comme tels ; cela ne vaut pas seulement pour les questions théologiques au sens restreint, mais aussi pour la majorité des problèmes humains que la *méthode grammaticale* permet d'appréhender de manière rigoureuse, grâce à la *logique* du je et tu, par exemple, ou grâce à la *logique* des noms [...] » (Je souligne).

33. Voir Franz Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk : Gesammelte Schriften*, I.1 : *Briefe und Tagebücher 1900-1918*, éd. R. Rosenzweig et E. Rosenzweig-Scheinmann avec la participation de Bernhard Casper, La Haye, M. Nijhoff, 1979 (désormais GS I.1), p. 272.

relation des communautés juive et chrétienne à la parole. Il s'agit d'ailleurs plutôt d'une sociologie du silence, qui n'est pas négation du langage, mais accomplissement de la compréhension entre les hommes et préparation à la vie de la communauté³⁴.

On peut s'interroger sur les raisons de ce choix d'en rester à l'approche spéculative. Le projet grammatical de Rosenzweig demeure-t-il inachevé s'il lui manque la prise en compte de la diversité des langues ? Préserver le caractère philosophique de la grammaire exigeait-il au contraire de laisser de côté cette diversité pour mieux rendre compte de l'unité du langage ?

La réponse à cette question implique de se pencher sur la thèse qui constitue la clé de voûte de toute la pensée rosenzweigienne du langage. *L'Étoile* en donne une formulation paradoxale : « Il se peut qu'il existe plusieurs langages [ou plusieurs langues], mais il n'y a qu'un seul langage [qu'une seule langue³⁵] » (*es kann zwar viele Sprachen geben, aber nur eine Sprache*). Dans la préface à sa traduction des poèmes de Juda Halévy (1924), Rosenzweig écrit plus directement : « Il n'y a qu'une seule langue » (*Es gibt nur Eine Sprache*³⁶). De *L'Étoile* aux textes ultérieurs sur la traduction, ce motif est donc répété avec une grande constance. Il ne vise pas à réduire la diversité des langues, mais au contraire à la rendre féconde dans l'unité d'un même langage et d'une même Parole.

Dès l'époque de ses premières lectures autour de la grammaire comparée, en 1916, Rosenzweig se montre conscient de la nécessité de ne pas s'en tenir à l'infinie diversité du phénomène linguistique dans le monde. En témoigne une brève note sur Humboldt qui soupçonne celui-ci d'avoir sciemment érigé « l'infinité empirique des langues » en objet d'étude, au point que celle-ci fait écran, l'empêche d'accomplir sa véritable tâche philosophique³⁷. Rosenzweig ne dit pas quelle est cette tâche. On sait que la sienne propre consiste, sous le nom de *Sprachdenken*, à s'appuyer sur le langage pour donner à la philosophie un souffle nouveau. Le motif de l'unité du langage est une pièce importante de ce projet, en tant qu'il a le double statut d'une thèse linguistique et d'un théologoumène.

La dimension proprement linguistique est illustrée par un texte antérieur à *L'Étoile*, l'essai programmatique « *Volksschule und Reichsschule* »

34. Voir par exemple *Étoile* p. 440-441, *Stern* p. 350-351.

35. *Étoile* p. 212, *Stern* p. 164. La traduction française se trouve confrontée à la nécessité de choisir entre les termes de *langue* et de *langage*, là où l'allemand joue sur le double emploi de *Sprache*.

36. Franz Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk: Gesammelte Schriften, IV : Sprachdenken im Übersetzen*. Vol. 1 : *Jehuda Halevi. Fünfundneunzig Hymnen und Gedichte*, éd. R. Rosenzweig, La Haye, M. Nijhoff, 1983 (désormais GS IV.1), p. 3 ; Franz Rosenzweig, *L'Écriture, le verbe et autres essais*, trad. Jean-Luc Évard, Paris, PUF, 1998, p. 156.

37. GS III, p. 69 : « *Ob Humboldt (Wilhelm) nicht sehr gern die empirische Unendlichkeit der Sprachen zwischen sein Individuum und seine philosophische Aufgabe als einen Puffer zwischen eingeschaltet hat? Der Verdacht liegt nahe* ».

(« École populaire et école impériale », 1916³⁸). La réflexion pédagogique de Rosenzweig est orientée vers l'idéal d'une unité culturelle de la nation. L'éducation qu'il propose obéit à ce principe d'unité contre la traditionnelle division en disciplines. L'accent y est mis sur le développement de trois capacités fondamentales, qui font de l'école une véritable préparation à la vie : une conscience historique approfondie ; une technique mathématisée permettant la maîtrise de la nature ; la pratique vivante de la diversité des langues.

La réorganisation des savoirs proposée dans la section consacrée aux langues (*Sprachenkunde*) vise d'abord à résoudre une difficulté pratique : dans le système que Rosenzweig connaît, les élèves consacrent plusieurs années à apprendre une langue vivante, sans que cette étude leur permette, en règle générale, de la parler à l'âge adulte. L'apprentissage isolé d'une langue conduit en outre à une certaine instabilité dans le rapport de l'élève à sa langue maternelle. Les écoles allemandes forment des individus dont la conscience linguistique est à moitié éveillée, incapables de sortir de l'état d'« entre-deux-langues » qui est le leur. C'est là une fort mauvaise préparation à la rencontre des autres cultures³⁹.

Rosenzweig propose d'instaurer l'apprentissage, non plus d'une ou plusieurs langues en tant que telles (l'italien, le français, le grec), mais du système des rapports qui unissent les langues humaines entre elles : c'est la seule manière de rendre l'élève capable d'apprendre intelligemment n'importe quelle langue européenne, mais aussi de s'initier à la diversité des langues de la planète. La grammaire comparée fournit sa méthode à ce programme ambitieux, qui comprend l'étude des langues germaniques, la comparaison entre les langues indo-européennes, puis l'initiation à quelques-uns des grands types linguistiques (sémitique, chinois, finno-ougrien, bantou, eskimo). L'approche comparative permet de s'élever de la « lettre » à « l'esprit » du langage, c'est-à-dire de la grammaire de chaque langue singulière à l'essence du langage, commune à toutes les langues⁴⁰.

Ce programme d'enseignement arrive à son terme avec la dernière année d'école, consacrée à la philosophie, bien que ce « nom grandiloquent » doive être évité. Sous le nom de *Sprachlehre*, c'est une approche plus abstraite de la diversité des langues qui est alors proposée⁴¹. L'élève est capable de décomposer la forme verbale en ses éléments constitutifs (par exemple, dans le cas de l'allemand : le pronom personnel, le verbe d'action, l'auxiliaire). En approfondissant ce mouvement d'analyse, il arrive aux langues dépourvues de flexion, comme le chinois ; d'où il peut ensuite remonter, par la synthèse, à des formes verbales complexes.

38. Voir les indications biographiques dans GS I.1, p. 239, et GS III, p. 851. Au sujet de cet essai, voir notamment Myriam Bienenstock, « Assimilation – Dissimilation. Rosenzweig sur l'école », in Myriam Bienenstock (éd.), *Héritages de Franz Rosenzweig, op. cit.*, p. 140-148.

39. GS III, p. 383.

40. *Ibid.*

41. GS III, p. 399.

Rosenzweig suggère que la connaissance des langues vaut également initiation aux principales opérations de l'esprit : la pratique des langues rend compte de la « vie de l'esprit humain, en particulier sa vie logique », qui est à la fois ancrée dans un point de départ naturel – le sol des langues – et tendue vers le ciel de la connaissance objective⁴².

On peut donc formuler ainsi la version linguistique de la thèse de l'unité du langage : par-delà la diversité empirique des langues, il existe pour elles toutes une grammaire universelle, et la comparaison des formes de chaque langue permet de faire l'expérience de l'unité profonde du langage.

Rosenzweig, en insistant sur la nécessité d'une bonne connaissance des langues en leur diversité, redonne à la grammaire scolaire (*Schulgrammatik*) toute son importance. Parler de grammaire philosophique n'implique pas de placer la grammaire sous la coupe de la philosophie, comme en témoigne le texte qui donne son titre à notre étude. Cette lettre d'octobre 1917 à Eugen Rosenstock-Huessy est importante à plus d'un titre, car elle livre la première formulation de la théorie rosenzweigienne des personnes grammaticales : « mon Je surgit dans le Tu » (*mein Ich entsteht im Du*). On reconnaît là un thème cher à Rosenstock-Huessy, pour qui ce n'est pas le Je, mais le Tu, qui est premier. Dans son essai *Angewandte Seelenkunde*, dont le brouillon avait été communiqué dès 1916 à Rosenzweig, il appelle de ses vœux une grammaire bien comprise de l'âme humaine, qui reconnaisse cette priorité du Tu et montre comment l'âme s'éveille en l'être humain lorsqu'on s'adresse à lui. C'est pourquoi Rosenstock-Huessy s'en prend avec virulence à la grammaire enseignée à l'école : non seulement celle-ci ne présente que la surface des faits grammaticaux qui constituent en profondeur la grammaire de l'âme⁴³, mais elle conduit en outre à des intuitions philosophiques erronées. En nous faisant apprendre les conjugaisons dans un certain ordre (*amo, amas, amat...*), en choisissant la première personne du singulier comme forme de référence du verbe, la grammaire alexandrine impose la prépondérance de cette première personne et conduit au préjugé d'un primat du Je dans le réel comme dans le langage⁴⁴. La philosophie grammaticale doit rompre avec les habitudes de la grammaire scolaire si elle veut remplir la tâche qui est la sienne : être l'instrument d'une connaissance de l'âme humaine⁴⁵.

42. GS III, p. 402. Une idée similaire figure chez Hegel dans le « Discours du Gymnase » du 29 septembre 1809. Voir G.W.F. Hegel, *Textes pédagogiques*, trad. Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 1990, p. 85 : « La grammaire a, en effet, pour contenu, les catégories, les productions et déterminations propres de l'entendement : c'est donc en elle que l'on commence à apprendre l'entendement lui-même ».

43. Eugen Rosenstock-Huessy, *Die Sprache des Menschengeschlechts. Eine lebhaftige Grammatik in vier Teilen*, Heidelberg : Schneider, 1963-1964, p. 757 : « Die Schulgrammatik mit ihren Konjugationslisten fotografiert die Oberfläche, das Nebeneinander der sprachlichen Erscheinungswelt ». La même critique vaut d'ailleurs de la philosophie du langage, qui ne saurait être qu'une philosophie de la surface.

44. *Ibid.*, p. 754.

45. *Ibid.*, p. 752.

S'il reprend le principe d'une philosophie grammaticale, Rosenzweig refuse que cette méthode nouvelle fasse peser des exigences trop élevées sur les grammaires des langues naturelles. Comme Rosenstock-Huessy devrait le savoir, puisqu'il a lui aussi lu l'ouvrage de Finck, bien des langues ont d'autres manières d'exprimer la relation entre le sujet et le verbe : on ne peut donc pas reprocher à toute grammaire de mettre l'accent sur la première personne du singulier.

Allons plus loin : à la vérité, tu n'es pas du tout aussi finckifié [*verfinckt*] que tu le prétends. Si c'était le cas, tu penserais aux 234 ou 169 ou je ne sais combien de langues qui ne disent pas « cogito » [je pense], mais « cogitaremeum » [mon penser] [...] – Parmi les 321 langues de Finck, y en a-t-il une qui fonctionne tout à fait sans Je et Tu, en se contentant par exemple d'un système de la troisième personne, où l'on progresse par degrés du proche au lointain (*celui-ci, celui-là*⁴⁶), où donc le Je ne serait caractérisé que comme le plus proche, et le Tu comme le plus proche parmi ce qui est lointain ? Philosphus non supra grammaticam, mais pourquoi ne devrait-il pas y avoir de grammaires antiphilosophiques⁴⁷ ?

Cette expression signale la volonté de protéger la diversité des langues des critiques du philosophe. Il ne s'agit pas seulement de rappeler la pluralité empirique des langues (peu importe qu'il en existe « 234 ou 169 ou je ne sais combien »), mais de souligner la diversité qui affecte *essentiellement* le langage. Le langage humain, c'est le fait que les choses peuvent se dire de plusieurs manières. S'il est possible qu'il existe des grammaires antiphilosophiques, c'est-à-dire dont les formes semblent s'opposer à tel ou tel principe philosophique, cela veut dire que la philosophie doit se mettre à l'écoute de la grammaticité du langage, et non de la grammaire de telle ou telle langue particulière. À ce titre, la grammaire philosophique de Rosenzweig est bien *Sprachlehre* – théorie du langage prenant en compte à la fois la « lettre » (les langues en leur diversité), « l'esprit » (l'essence du langage) et le « logos » (les facultés de l'esprit humain) –, là où Rosenstock-Huessy en reste à une *Grammatik*, sous la forme d'une « grammaire de l'âme » dont il espère tirer une méthode d'analyse applicable aux sciences sociales.

L'Étoile de la Rédemption (dont, aux dires de son auteur, la rédaction put commencer en 1918 lorsque les « pensées sur le langage » mûries depuis deux ans eurent trouvé leur ordre⁴⁸) nous semble être la réponse complète de Rosenzweig à cette divergence méthodologique avec son correspondant. Prenant acte du passage de la lettre à l'esprit du langage, *l'Étoile* tient lieu en

46. En français dans le texte.

47. GS I.1, p. 471-472 (ma traduction). Dans *l'Étoile*, Rosenzweig fait également allusion aux langues ergatives (comme le basque), qui insistent selon lui sur le processus décrit par le verbe et non sur le sujet et l'objet en tant que tels : « Au lieu de dire : “La cigogne avala la grenouille”, bien des langues disent : “Il y eut avaler de la part de la cigogne en rapport avec la grenouille” » (*Étoile* p. 188, *Stern* p. 144).

48. *Gritli-Briefe*, p. 144.

quelque sorte de *Sprachlehre* pour le programme scolaire tracé dans l'essai de 1916. C'est pourquoi l'étude des langues au moyen de la grammaire comparée n'est pas développée dans *l'Étoile* : cette tâche doit être prise en charge ailleurs, dans l'institution scolaire.

Cependant, *l'Étoile* enrichit également ce projet d'une dimension théologique. L'unité du langage y est affirmée en un sens qui s'oppose non seulement à la pure diversité empirique des langues, mais également à la séparation entre le langage de l'homme et le langage de Dieu. Dans l'exégèse du *Cantique des Cantiques*, qui constitue « l'analyse grammaticale » par laquelle se clôt le chapitre sur la Révélation, Rosenzweig affirme que Dieu et l'homme partagent une même langue et que la parole de l'homme peut être cherchée dans la parole de Dieu ; c'est à cette seule condition que la Révélation pourra être véritablement comprise comme un dialogue⁴⁹.

Le philosophe ne peut ignorer le fait que cette parole de Dieu nous a été transmise sous la forme d'un texte rédigé dans une langue particulière, l'hébreu. Faut-il dès lors penser que la « langue sainte », comme Rosenzweig l'appelle dans *l'Étoile*, est la « langue une » qui donnerait à tout le langage son unité par-delà la diversité des langues ? C'est l'hypothèse que fait Jean-Luc Évard, traducteur des essais que Rosenzweig a consacrés dans les années 1920 à la langue hébraïque et à la traduction de la Bible. Voyant dans la pensée rosenzweigienne de l'hébreu un « théologoumène », il conclut à l'existence d'un conflit entre « Rosenzweig traducteur », très attaché à la diversité des langues, et « Rosenzweig théologien », convaincu que tout le langage est dans la Bible et que toutes les langues sont dans l'hébreu⁵⁰. À nos yeux, pourtant, il n'y a pas là de conflit. La langue hébraïque ne se substitue pas au motif de l'unité du langage, qui ne saurait être ramené à telle ou telle langue particulière, mais qui concerne ce que l'essai de 1916 appelait l'essence du langage. Il est vrai que la réflexion sur l'hébreu du texte biblique a bien un rôle à jouer : elle est peut-être une manière, pour Rosenzweig, de prendre position sur la question de l'origine des langues, à laquelle la thèse de l'unité du langage semble mener en droite ligne. Sa réponse est conforme à celle des linguistes de son temps. S'il semble admettre l'hypothèse indo-européenne⁵¹, il n'assigne jamais

49. *Étoile* p. 281, *Stern* p. 221. – Voir Inken Rühle, *Gott spricht die Sprache der Menschen. Franz Rosenzweig als jüdischer Theologe: eine Einführung*, Tübingen: Bilam, 2004.

50. Jean-Luc Évard, « Les noms de la parole : Franz Rosenzweig traducteur », in *L'Écriture, le verbe et autres essais*, op. cit., p. 11 et p. 16.

51. Rosenzweig emploie le terme « indo-germanique », comme c'était l'usage en son temps. Dans « *Volksschule und Reichsschule* », il paraît souscrire à l'hypothèse d'une origine indienne de la civilisation européenne à travers la Grèce et l'Allemagne ; le concept européen de temps, par exemple, n'a pu pousser que sur un sol indo-germanique, « des Indiens à Kant en passant par Platon, Augustin et Eckhart » (GS III, 401). Sa position est cependant nuancée et s'oppose à l'hypothèse d'une détermination de la pensée, donc de la culture, par la langue. Sur l'hypothèse indo-européenne et ses conséquences idéologiques, voir Maurice Olender, *Les Langues du Paradis. Aryens et Sémites : un couple providentiel*, Paris, Gallimard/Seuil, « Hautes Études », 1989.

d'origine unique aux langues du monde. Pas plus le sanskrit que l'hébreu ne sont pour lui la langue originelle de l'humanité. L'assignation d'une telle origine relèverait sans doute de ce que Rosenzweig dénonce sous le nom de « philosophie naturelle du langage »⁵² : une confusion entre la dimension anthropologique du langage, marquée par la différence entre les *ethnè*, et sa dimension théologique, vouée à l'unité.

À cette *Naturphilosophie der Sprache*, Rosenzweig oppose donc une philosophie de la Révélation. Mais celle-ci est nécessairement tournée vers l'avènement d'une langue de la Rédemption : « La Révélation elle-même parle une langue qui "n'est pas encore là", qui deviendra langue de l'homme seulement lorsque la plénitude des *ethnè* sera arrivée (cf. le prophète : "je donnerai aux peuples une lèvre pure"⁵³) ». Ainsi, comme le confirme *l'Étoile*, la manière la plus juste de formuler la thèse de l'unité du langage dans sa version théologique est de la comprendre comme une langue à venir : la diversité des langues est le signe que la Rédemption n'est pas encore réalisée, mais lorsque le temps sera venu, l'unité essentielle du langage apparaîtra sous la forme d'une langue de l'humanité⁵⁴.

La thèse de l'unité du langage est donc marquée, dans ses deux formulations, par une dimension utopique : rêve d'un apprentissage complet des langues humaines, espérance messianique d'une langue unique de l'humanité. Mais Rosenzweig pense aussi que, dans le temps présent, une approximation de la connaissance des langues humaines et une anticipation de la langue unique sont possibles à travers la traduction. Pour les hommes du temps de la Révélation, l'unité du langage humain a une signification immédiate : elle signifie que les langues sont traduisibles. La traduction nous permet de faire l'expérience de cette unité profonde, elle anticipe l'avènement du « Jour de concorde » des langues, « qui ne peut surgir que dans chacune des langues, non pas dans l'espace vide "entre" elles »⁵⁵. Si cette lecture est correcte, cela signifie que la grammaire a vocation à se prolonger en une théorie et une pratique de la traduction, lieu de la Rédemption des langues mais aussi aboutissement de toute philosophie du langage.

* *
*

À la lumière de ces éléments, nous concluons que le grand œuvre de Rosenzweig est théorie du langage en un triple sens : contribution moderne au projet classique de grammaire philosophique ; achèvement d'un projet

52. Voir la lettre à Eugen Rosenstock-Huussy de mars 1917, *Gritli-Briefe* p. 3-4.

53. *Ibid.*, p. 3. L'allusion à la « lèvre pure » est tirée de Sophonie 3, 9.

54. *Étoile* p. 162, *Stern* p. 122.

55. Franz Rosenzweig, *L'Écriture, le verbe et autres essais*, *op. cit.*, p. 157.

pédagogique original ; théologie du langage et de la parole de Dieu. Il faut souligner le caractère paradoxal d'une grammaire *philosophique* qui repose sur une lecture *théologique* de certains faits de langue, par ailleurs étudiés au moyen des outils de la *linguistique*. Dans son projet grammatical tel qu'il s'est formulé en 1916-1917, Rosenzweig combine les apports de la tradition de théorie générale du langage et d'une linguistique comparative d'inspiration humboldtienne. Le principe de l'unité du langage est la thèse qui rend possible cette grammaire ; dans *l'Étoile* et les textes ultérieurs, il offre aussi un motif à l'espérance, un principe herméneutique à la lecture du texte biblique, et une motivation à la tâche de la traduction.

Comme le rappelle l'essai de 1925 « *La pensée nouvelle* », l'ensemble de cette réflexion doit pourtant se comprendre encore dans un cadre philosophique. Le projet grammatical trouve son point de départ dans la critique de l'idéalisme allemand et débouche sur le projet d'une refondation théologique de la philosophie. À cette ambition, il est sans doute légitime d'adresser la question suivante, comme Rosenzweig le fait lui-même dès *l'Étoile* : « Est-ce encore de la science ? »⁵⁶

L'expression de grammaire philosophique entraîne bien sûr la tentation d'un rapprochement avec les projets de Husserl ou de Wittgenstein. Hilary Putnam, Paul Franks et Cora Diamond ont évoqué une proximité entre Rosenzweig et Wittgenstein sur d'autres thèmes⁵⁷, mais à notre connaissance, la question de la grammaire reste encore à explorer. Si la grammaire est liée chez les deux auteurs à une préoccupation thérapeutique (en particulier dans le *Livret sur l'entendement sain et malsain*, un texte que Rosenzweig ne destinait pas à la publication), les divergences ne manquent pas : au motif rosenzweigien de l'unité du langage répond chez Wittgenstein la méfiance envers toute approche trop unitaire du phénomène linguistique et l'insistance sur la diversité des jeux de langage. L'orientation théologique de la pensée de Rosenzweig semble également marquer une différence majeure d'avec la grammaire au sens wittgensteinien. Cependant, que Wittgenstein ait pu évoquer, au détour des *Recherches philosophiques*, « la théologie comme grammaire »⁵⁸ doit faire envisager l'hypothèse d'une influence

56. *Étoile* p. 154-155, *Stern* p. 117.

57. Hilary Putnam, *Jewish Philosophy as a Guide to Life. Rosenzweig, Buber, Levinas, Wittgenstein*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 2008 ; Paul Franks, « Everyday Speech and Revelatory Speech in Rosenzweig and Wittgenstein », *Philosophy Today*, Spring 2006, 50, 1, p. 24-39 ; Cora Diamond, « Croyance, compréhension et incompréhension : Wittgenstein et la religion », *ThéoRèmes* [En ligne], 1 | 2011, mis en ligne le 15 décembre 2011, consulté le 6 novembre 2017.

58. Ludwig Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, trad. F. Dastur, M. Élie, J.-L. Gautero, D. Janicaud et É. Rigal, Paris, Gallimard, 2014, p. 171 (§ 373). L'allusion se trouve également dans les cours de 1933 à Cambridge, où la référence à Luther est explicitée. Voir Alice Ambrose (éd.), *Wittgenstein's Lectures, Cambridge, 1932-1935: From the Notes of Alice Ambrose and Margaret Macdonald*, Amherst, NY: Prometheus Books, 2001, p. 32 ; D. G. Stern, B. Rogers et G. Citron (éd.), *Wittgenstein, Lectures, Cambridge 1930-1933. From the Notes of G. E. Moore*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016, p. 320-321.

commune aux deux auteurs : celle de Luther, principal interlocuteur de Rosenzweig dans sa réflexion sur la traduction, et autre grand critique de la philosophie depuis le point de vue d'une grammaire considérée comme l'outil de la compréhension de la Parole⁵⁹.

59. Voir Philippe Büttgen, *Luther et la philosophie. Études d'histoire*, Paris, Vrin, 2011, en particulier chapitre III, p. 87-121. Sur la relation de Rosenzweig à Luther, voir en particulier « L'Écriture et Luther », in *L'Écriture, le verbe et autres essais*, *op. cit.*, p. 55-82.

La naissance du sujet chez Louis Lavelle et Emmanuel Lévinas

Sophie GALABRU

Introduction

Dès les années 1930, Emmanuel Lévinas revenait sur le privilège accordé à l'être par la pensée occidentale, pour ne jamais cesser, dans les œuvres suivantes, d'insister sur son caractère hégémonique étouffant selon lui la possibilité d'une autre pensée qu'il édifiera lui-même comme pensée de l'Autre. Ses premiers écrits manifestent la volonté de souligner l'omniprésence de l'être sur l'étant, remarquant dans *De l'évasion* (1935), le besoin de l'étant – manifestation individualisée de l'être – de prendre ses distances avec l'être même dont il est issu. Lévinas cherche alors à penser l'être non comme substantif mais comme verbe ou comme fait que *De l'existence à l'existant* (1947) et *Totalité et Infini* (1961) décrivent comme une présence impersonnelle, atemporelle, sous-jacente à tous les phénomènes et que l'individu doit assumer. En même temps que l'étant porte l'être, dont la présence est à vrai dire irrémédiable, il se doit aussi de s'en dégager afin de l'investir de façon personnelle ; opération réalisée par la temporalisation du sujet. Cette attention prêtée à l'existence comme totalité soutenant l'existant ainsi que le rôle dévolu au présent dans la formation du sujet font écho aux écrits d'un grand métaphysicien français du XX^e siècle, professeur et membre du Collège de France, Louis Lavelle, avec lequel Lévinas entretient un rapport certain.

L'évidence de ce rapport s'atteste dans la recension que Lévinas consacre à l'ouvrage de Lavelle intitulé *La Présence totale* dans les *Recherches philosophiques* de l'année 1934-1935. Lévinas commence d'ailleurs cet article¹ en inscrivant *La Présence totale* dans la continuité

1. E. Lévinas, « Recension de L. Lavelle, *La Présence totale* », *Recherches Philosophiques*, IV, 1934/35, p. 392-395.

d'un autre ouvrage de Lavelle paru en 1928 et dont il reprend les éléments essentiels ; *De l'Être*, qualifié d'« ouvrage capital »², puisque ce dernier inaugure en effet le système métaphysique de *La Dialectique de l'éternel présent*, entreprise d'envergure, comprenant trois autres volumes : *De l'Acte* (1937), *Du Temps et de l'Éternité* (1945) et *De l'Âme humaine* (1951) ainsi qu'un dernier *De la Sagesse*, jamais paru en raison de la disparition du philosophe. Lévinas ayant lu ces deux ouvrages, c'est à partir de ceux-ci que nous appuierons notre analyse. Nous verrons que Lavelle s'engage à redonner à l'être, entendu comme Tout et comme acte, ce qui lui revient de droit ; combattant d'un côté le subjectivisme sous sa forme idéaliste – faisant du sujet de la pensée la source du réel –, d'un autre côté le réalisme – pour lequel le sujet et la pensée ne sont que des épiphénomènes du réel. Par-delà cette opposition dialectique, Lavelle veut revenir au tout du réel, à cette présence totale sur fond de laquelle se constitue le sujet et dont le philosophe veut restituer la genèse, le replaçant dans sa véritable relation avec l'être. Il nous faut revenir sur cette pensée de l'être et du temps dont l'articulation promet la naissance du sujet. De cette manière, nous pourrions percevoir l'importance de l'héritage lavellien dans la pensée de Lévinas, ainsi que les limites que ce dernier perçoit et qui lui permettront de déterminer sa propre orientation philosophique.

L'être conçu comme totalité et activité

L'intérêt que Lévinas manifeste pour les ouvrages de Lavelle s'explique par ce souci partagé pour la question de l'être ; question suscitée par les effets de la situation historique des années 1930 sur les deux penseurs. Lévinas voit en effet dans la réflexion lavellienne de l'être la manifestation d'une expérience tragique de la guerre qu'il connaît lui-même³ :

La guerre, les sombres pressentiments qui l'ont précédée et la crise qui l'a suivie rendirent à l'homme le sentiment d'une existence que la souveraine et impassible raison n'avait su ni épuisier, ni satisfaire⁴.

Ce que l'époque, par ses sombres événements, a su révéler à la conscience humaine, c'est ce qui n'a en réalité jamais cessé de le préoccuper : l'existence et sa détermination temporelle. La souffrance et la mort sonnent l'urgence de revenir au fait d'exister dont l'omniprésence est

2. *Ibid.*, p. 392.

3. Dans un entretien de 1987 avec F. Poirié, Lévinas déclare à propos de son article *De l'évasion* : « dans le texte originel, écrit, en 1935, on peut distinguer les angoisses de la guerre qui approchait et toute "la fatigue d'être", l'état d'âme de cette période ». Entretiens Emmanuel Lévinas/François Poirié, in François Poirié, *Emmanuel Lévinas*, Lyon, La Manufacture, 1987, p. 83.

4. E. Lévinas, « Recension de L. Lavelle, *La Présence totale* », *op. cit.*, p. 392.

toujours invisible pour l'homme insouciant. C'est ainsi que s'explique pour Lévinas la régénération de l'ontologie. Peu importe les interrogations sur la nature de ce qui est, sur l'existence du monde extérieur, il s'agit d'en revenir à ce qui ne nous quitte jamais sans que pourtant nous n'y prêtions attention : le fait d'être. Il y a donc une inanité de l'idéalisme comme du réalisme, mais aussi du scepticisme et de toutes ces formes spécifiques de la pensée philosophique qui, dans sa profondeur « se tient en dehors des discussions classiques sur l'existence ou la non-existence du monde extérieur »⁵ dès lors qu'il s'agit d'en revenir à ce fait primordial. Ce dépassement de l'idéalisme et du réalisme n'échappe pas non plus à Lavelle pour qui ces positions représentent deux faces de la même vérité et dont l'exclusivité serait, quant à elle, une erreur. D'une part en effet, l'être ne peut être fondé par le sujet puisqu'il le soutient et le précède. D'autre part, l'être est irréductible au donné concret qu'il produit par un acte permanent par lequel le monde se fait et que la pensée imite. Ce que partagent nos deux auteurs, c'est donc ce fait de la présence de l'être ou plutôt cette idée que l'être *est* la présence, en deçà de ce qui se présente à soi – la conscience – ou aux autres, et ce, par-delà les débats infinis sur la nature de cette présence. C'est cette même intuition philosophique qui conduit à une même opposition au subjectivisme, poussant d'une part Lévinas à dire que « la notion de sujet ne suffit pas pour rendre compte de l'être »⁶ et Lavelle à affirmer que :

le propre de la pensée n'est pas, comme on le croit, de nous séparer du monde, mais de nous y établir, qu'au lieu de nous resserrer sur nous-même, elle nous découvre l'immensité du réel dont nous ne sommes qu'une parcelle, mais qui est soutenue et non point écrasée par le Tout où elle est appelée à vivre⁷.

Cette découverte de notre inclusion dans l'être, conduira chez l'un et l'autre à la description d'une dramaturgie de l'existence : non seulement je ne peux m'évader de cette présence ainsi que le diront Lavelle dans son Introduction à *De l'être*⁸ et Lévinas dans *De l'évasion*⁹, mais en outre, je suis astreint à assumer cette présence plus vaste que la mienne. Il y a là une preuve d'humilité de la part de la pensée qui peut toutefois confiner à l'assujettissement si l'on ne prend pas la mesure de l'appel à investir personnellement cette présence. Si pour Lavelle l'être ne dispose pas du

5. *Ibid.*, p. 393.

6. *Ibid.*

7. L. Lavelle, *La Présence totale*, Paris, Fernand Aubier, aux Éditions Mouton, 2^{ème} édition, 1934, Collection « Philosophie de l'esprit », p. 8.

8. « (...) la découverte de cette présence toujours actuelle dont je ne réussis jamais à m'évader », *Id. De l'Être*, Paris, Fernand Aubier, aux Éditions Mouton, 1947, Collection « Philosophie de l'esprit », p. 9.

9. L'ouvrage entier traite du besoin de s'évader de l'être, et montre par l'impossibilité même où le moi se trouve d'y parvenir la forme dramatique de l'ontologie. Nous noterons que l'article paraît dans *Les Recherches philosophiques*, l'année suivant sa recension de *Présence totale*.

pouvoir de choisir puisqu'il est tout, il n'en impose pas moins de choisir notre façon d'être. C'est pourtant cette impossibilité de sortir de l'être, fondée chez Lavelle dans une philosophie de la participation à son principe interne, chez Lévinas sur notre inclusion inévitable en lui par notre naissance¹⁰, qui motive chez ce dernier le besoin d'évasion voire la révolte de l'individu envers cette présence. Cette possibilité du refus n'est pas énoncée chez Lavelle pour qui la découverte de l'être appelle, soit le consentement actif à l'être par lequel le moi s'affirme et imite l'activité créatrice de l'être, soit l'abandon passif par lequel le moi s'oublie et se laisse agir¹¹. C'est pourtant la négation de cette inclusion à cette présence totale voire totalitaire¹² qui caractérise le sujet lévinassien. Si Lévinas insiste donc sur la souffrance métaphysique induite par le fait irrémissible de la présence, Lavelle, lui, réduit cette souffrance à une possibilité psychique d'un individu mal réalisé ou dont l'ambition déçue peut pousser à vouloir en finir avec sa vie :

cette vie qui nous a été imposée, qui ne nous satisfait pas, et dont nous pouvons à chaque instant nous délivrer en la détruisant, est la condition d'un choix par lequel tout individu est appelé à accomplir un acte spirituel d'acceptation ou de renoncement¹³.

Le passage d'un niveau métaphysique à un niveau existentiel voire psychologique se remarque dans l'emploi du terme de *vie*¹⁴ quand l'auteur ne cessait de parler de l'être. Lorsque Lavelle ne psychologise pas ce refus, il le rend impossible d'un point de vue logique, manquant vraisemblablement sa teneur métaphysique : « Je ne m'évade jamais de l'être ; et il est contradictoire que je puisse le nier, puisque je pose, en le niant, mon être qui le nie »¹⁵. Lévinas, lui, prendra toute la mesure du rapport à l'être pour un

10. « L'entrée dans le monde est l'entrée dans l'être – dans ce fait qu'il y a – naissance – Naissance de tous les instants ». E. Lévinas, *Carnets de captivité*, in *Œuvres I*, Paris/Caen, Grasset/Imec, 2009, p. 60.

11. L'être en effet « rend possibles tous les choix chez un sujet qui, participant à sa nature, peut s'attacher, par un consentement qui fonde sa personne même, au principe intérieur qui l'anime et le fait être, ou bien s'abandonner à la nécessité (...) ». L. Lavelle, *op. cit.*, p. 48.

12. « La paix des empires sortis de la guerre repose sur la guerre. Elle ne rend pas aux êtres aliénés leur identité perdue. Il y faut une relation originelle et originale avec l'être » écrit Lévinas dans *Totalité et Infini*, ouvrage dans lequel la guerre exprime une face de l'être et peut-être l'être même en tant que totalité qui contient et absout en elle les individus. En effet, comme il l'écrit : « La face de l'être qui se montre dans la guerre, se fixe dans le concept de totalité qui domine la philosophie occidentale. Les individus s'y réduisent à des porteurs de forces qui les commandent à leur insu. Les individus empruntent à cette totalité leur sens invisible en dehors de cette totalité ». E. Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, LGF, Le Livre de poche, Coll. Biblio-essais, 1990, p. 6.

13. L. Lavelle, *De l'Être*, *op. cit.*, p. 48.

14. Pour Lévinas, l'utilisation du terme de « vie » dénonce bien souvent un discours situé après la contractualisation de l'existant et de l'existence. Parler de « vie » c'est prendre pour acquis ce rapport plutôt que de s'y intéresser à son niveau ontologique et métaphysique. Cf. *De l'existence à l'existant*, Paris, 3^{ème} éd., 1993, p. 29.

15. *Ibid.*, p. 12.

étant, dont le mal premier n'est pas l'insatisfaction subjective de vivre ou d'achever ses ambitions mais l'impossibilité de fuite hors d'une présence objective. Pour le dire selon les termes de *De l'évasion*, l'insatisfaction reconnue par Lavelle n'est qu'une variation plus ou moins romantique d'un problème plus profond et plus insoluble, dans la mesure où ces désespoirs existentiels « ne remettent pas en cause l'être, et obéissent à un besoin de transcender les limites de l'être fini »¹⁶. Ce n'est pas le choix qui exalte ou désespère l'individu qu'exprime le besoin d'évasion lévinassien mais le refus de l'être ou de la présence.

Nous disposons donc de ce « sentiment irréductible qu'il y a de l'être »¹⁷, et du fait que le moi est pris dans un tout plus vaste qui le précède, le soutient, lui succède, bref, demeure indéfectiblement là. Cette conception de l'être nous éloigne alors d'une vision substantialiste de ce dernier. Si Lavelle conçoit l'être comme une activité, une source infinie de création, qui se recrée sans cesse, pour Lévinas, cette recherche de l'être pur nous mène vers un presque rien, vers une absence universelle d'étants, où il ne demeure pas moins une présence résiduelle et inévitable : celle d'un quelque chose ou plutôt du fait qu'il y a quelque chose. Nous tombons sur un « être anonyme qu'aucun étant ne revendique, être sans étants ou sans êtres »¹⁸. Par ses propos, Lévinas nous semble donc radicaliser l'expérience de pensée lavellienne, poussant l'imagination jusqu'au souci d'atteindre l'être pur et séparé de ce qu'il produit. Cette existence désertique s'éloigne de l'être lavellien conçu comme tout concret de ce qui est, étrangement comparé par Lavelle à un visage : l'ensemble des choses comprises dans l'être sont comme les aspects d'un visage qui ne tirent leur réalité qu'au sein même de ce visage qu'elles se chargent d'exprimer et de manifester, sans que lui-même se manifeste dans l'apparition de sa délimitation. Mais si la conception de l'être diverge, en ce que Lavelle y voit une source chaleureuse de déterminations, alors que Lévinas y voit plutôt le désert froid de l'indéterminé, ils s'accordent pourtant pour dire de l'être qu'il n'est ni une qualité, ni un genre auquel l'individu appartient, mais ce que tout étant présuppose. Chez l'un comme chez l'autre, nous retrouvons donc l'idée que l'être est *l'apriori* universel de mon existence. L'être est renvoyé à la source de l'activité, présence qui fait être, Lévinas nous disant qu'il est « le fait par lequel il y a tout ce qu'il y a »¹⁹ ou Lavelle que : « l'être est précisément le caractère qui fait que les choses sont des choses »²⁰. Pour autant, la reconduction de l'être à sa verbalité se traduit non pas par la caractérisation temporelle de ce verbe mais bien au contraire par son caractère définitif et infinitif, puisque Lavelle comme Lévinas posent l'être en son éternité. Cette équation se manifeste par l'impossibilité affirmée de trouver un

16. E. Lévinas, *De l'évasion*, *op. cit.*, p. 96.

17. *Id.* « Recension de L. Lavelle, *La Présence totale* », *op. cit.*, p. 393.

18. *Id.* *De l'existence à l'existant*, *op. cit.*, préface à la deuxième édition.

19. *Ibid.*, p. 23.

20. L. Lavelle, *op. cit.*, p. 44.

commencement à l'être quand il s'agit d'accuser l'impossibilité de faire sortir l'être du néant, Lavelle affirmant qu'« il ne peut pas y avoir de naissance de l'être »²¹ tandis que Lévinas insiste sur cette impossibilité de « concevoir le commencement de l'être »²². Pour Lavelle, puis pour Lévinas, l'existence pure est aussi le nom de l'éternité, où l'on ne peut trouver d'individus extérieurs les uns aux autres, indépendants de l'être et en relation avec lui. Il s'agit d'une présence atemporelle hissée au rang de fait ontologique antérieur à toute représentation par une conscience.

La subjectivation de l'être

Contre l'idéalisme subjectiviste posant que la pensée du sujet fonde sa propre existence et l'existence du réel, Lavelle se montre soucieux de faire précéder la pensée par l'existence, comme en témoigne sa lecture de la deuxième *Méditation métaphysique* de Descartes : le *cogito* est certes l'appréhension de son existence par un sujet mais cette découverte, première chronologiquement, ne l'est pas ontologiquement. L'existence en général n'est pas fondée par cette découverte et il ne s'agit, dans cette expérience de pensée, que de la découverte de l'existence en tant que telle²³. Mais s'il s'oppose au subjectivisme, Lavelle n'entend pas moins proposer une philosophie du sujet, plus juste, qui restituera sa genèse²⁴ au sein de l'être. Proposition retenue par Lévinas qui, dès *De l'existence à l'existant* jusqu'à *Totalité et Infini*, s'évertue à décrire la formation du sujet dans son rapport distinctif à l'être. Être pour un sujet consiste donc pour Lavelle dans le fait d'une adhésion : « le moi ne peut subsister et s'accroître que par une adhérence à l'être »²⁵. Définition reprise par Lévinas qui en viendra à comprendre le sujet comme adhérence à l'être²⁶. Chez nos deux auteurs, l'ontologie devient donc identifiable par une structure identitaire ou tautologique, revenant à dire que l'être adhère à lui-même ou qu'être personnellement c'est adhérer à l'être. Loin que cette tautologie n'appauvrisse l'existence, elle en révèle l'essence, comme le remarque Lavelle :

21. *Ibid.*, p. 41.

22. E. Lévinas, *De l'évasion*, 2^{ème} éd. Paris, LGF, Le Livre de poche, Coll. Biblio-essais, 1998, p. 121.

23. « Les esprits les moins prévenus sont prêts à reconnaître que si, en disant “je pense”, Descartes appréhende du même coup sa propre existence, cela ne signifie pas que l'existence en général soit postérieure à la pensée et fondée par elle, mais seulement que c'est dans sa propre pensée qu'il saisit indubitablement la première révélation de l'existence ». L. Lavelle, *op. cit.*, p. 198.

24. *Ibid.*, p. 16.

25. *Ibid.*, p. 248.

26. E. Lévinas, *De l'existence à l'existant*, *op. cit.*, p. 28.

Et il est remarquable que le jugement « l'être est », par lequel s'exprime avec le plus de hardiesse l'ambition ontologique de la pensée, semble à la fois résumer dans la perfection de sa tautologie l'essence de tous les jugements d'inhérence et fournir à ceux-ci un cadre immuable qu'il leur appartient de remplir²⁷.

ou le principe qui est l'identité elle-même pour Lévinas :

L'être est : il n'y a rien à ajouter à cette affirmation tant que l'on n'envisage dans un être que son existence. Cette référence à soi-même, c'est précisément ce que l'on dit quand on parle de l'identité de l'être. L'identité n'est pas une propriété de l'être et ne saurait consister en une ressemblance de propriétés qui supposent elles-mêmes l'identité²⁸.

Pour Lavelle, cette antériorité de l'être sur nous-mêmes éprouve notre prétention à être, appelant la conversion de cette ambition en opération par laquelle il nous faut réaliser la possibilité d'être que nous sommes. Hypothèse que Lévinas semble bien prolonger en employant le terme d'inversion²⁹ par laquelle l'être devient l'être d'un étant ou encore d'hypostase³⁰. Pour nos deux auteurs, être un sujet signifie essentiellement être indépendant de l'être et néanmoins inscrit en lui. Je ne me dispose à cette indépendance qu'à proportion que je fais mien cet acte pur ou cette activité d'exister. Vis à vis de l'être, encore appelé absolu, acte pur, Tout, ou présence totale, la métaphysique lavellienne propose alors une variation de termes correspondants pour désigner le sujet, qualifié tantôt de possibilité, de partie, ou de puissance de l'être. La relation de constitution du sujet est actualisation de la possibilité que nous sommes par une *participation* à ce qui nous fait être³¹. Lavelle s'éloigne du sens platonicien en indiquant que si le moi prend part à l'être-source, il y va non pas d'une imitation mais d'une initiative afin de s'approprier l'acte auquel il participe. De même, Lévinas estime que « dans le fait d'exister (...) s'accomplit un évènement non pareil et préalable de participation à l'existence, un évènement de naissance »³². Il récuse le sens platonicien du terme dans la mesure où la participation n'est pas entrée en relation de deux termes subsistants mais émergence d'un étant qui adhère, en l'assumant, à ce qui existe déjà, au risque de s'y

27. *Ibid.*, p. 153.

28. E. Lévinas, *De l'évasion*, *op. cit.*, p. 93.

29. « l'être en général ne devient-il pas l'être d'un "étant" par une inversion (...) ? » *Ibid.*, p. 18.

30. « dans l'être impersonnel surgit, comme par l'effet d'une hypostase, un être, un sujet, un existant » *Idem*.

31. « Toutefois, s'il y a une expérience reconnue et pour ainsi dire populaire de la participation, si le mot même a un sens et désigne une sortie de soi par laquelle chacun éprouve la présence d'une réalité qui le dé-passe, mais qu'il est capable de faire sienne, cette participation, qui est toujours active ou affective, et active jusque dans l'affection qu'elle produit, est aussi une coopération, c'est-à-dire non point une opération répétée et imitée, mais une action commune, et dont chacun prend sa part ou qu'il consent à assumer ». L. Lavelle, *De l'Être*, *op. cit.*, p. 19.

32. E. Lévinas, *De l'existence à l'existant*, *op. cit.*, p. 26.

confondre³³. Lavelle donne un sens inédit au terme de participation, puisque la découverte de notre existence et donc de notre inscription dans l'être revient d'ores et déjà à participer. La conscience, lorsqu'elle s'aperçoit pour la première fois qu'elle n'est pas le tout de l'être – mais qu'elle en est – en vient à se saisir comme puissance créatrice – empruntée à celle de l'être. Si participer à l'être revient pour Lavelle à actualiser des possibles, il s'agit pour Lévinas d'investir cette existence qui se fait sans moi comme mon existence à faire³⁴. Chez ce dernier, l'acte consiste en un dédoublement de l'existence par lequel celle-ci se perd et se récupère. Par ce dédoublement, l'être se scinde comme ce qui est et ce qui se possède, ce qui est et ce qui à être ou à faire. Cette possession de l'existence en un sujet est d'abord une « source de souci, avant d'être source de jouissance »³⁵ comme il l'affirmera dans *Totalité et Infini*.

Cet acte de participation est pour Lavelle comme pour Lévinas un acte de prise de conscience de soi³⁶ par laquelle le sujet s'approprie l'existence³⁷ : activité par laquelle s'opère un retour à soi et une possession de soi, que Lavelle³⁸ désigne par les termes d'intériorité et d'intimité, tout comme Lévinas³⁹. Être personnellement, c'est donc aller vers ce qui fait être afin de s'approprier cet acte devenant en nous être à faire, une activité de façonner son existence. Cette participation est donc appropriation de cette production constante de l'exister et délimitation d'un moi existant. Autrement dit, pour Lavelle et Lévinas, le sujet, en étant conscient de soi, crée une dualité

33. Dans *De l'existence à l'existant*, *op. cit.*, p. 98-99, Lévinas précise son concept de participation en se positionnant par rapport à Platon et Lévy-Bruhl. Comme ce dernier, il s'éloigne du sens platonicien selon lequel participer c'est prendre part à l'essence d'un concept. Il voit dans la participation mystique décrite par Lévy-Bruhl, une similitude avec l'*il y a*, puisque participer ne fait pas coexister un terme avec un attribut mais lui fait devenir ce à quoi il participe. Les termes en jeu perdent alors leur substantivité et retournent à un fond indistinct. La participation mystique implique la possession intime d'un terme par l'autre et « le sujet est à la fois lui-même et l'être dont il participe » – cité par Benjamin Fondane, « Lévy-Bruhl et la métaphysique de la connaissance », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, mai-juin, 1940, volume CXXIX, p. 29-30.

34. Lévinas appelle une « conquête de l'être », mais aussi régulièrement un accueil et un positionnement. Cf. *De l'existence à l'existant*, *op. cit.*, p. 26.

35. *Ibid.*, p. 36.

36. Par le positionnement, la conscience peut émerger. La conscience est d'abord définie par Lévinas comme possible évasion de l'*il y a* dans le sommeil notamment, mais elle est aussi évènement réflexif : elle est synonyme de recul, ce qui signifie concrètement qu'elle peut reprendre ce qui la précède. À un niveau ontologique, elle est perte et récupération de l'existence. Cf. *Ibid.*, p. 116 et 124.

37. Pour Lévinas, l'émergence d'un sujet et de l'existence impersonnelle surgit non comme une relation mais comme une participation, c'est-à-dire comme un dédoublement minimal par quoi nous nous apercevons de l'être dans lequel nous sommes déjà, voire par quoi nous nous en étonnons. L'expérience du dédoublement part d'une expérience de l'étrangeté de l'être qui est une « autre manière de l'assumer ». *Ibid.*, p. 28.

38. « L'être ne peut donc être perçu que comme l'intimité totale ou comme un moi universel ». L. Lavelle, *De l'Être*, *op. cit.*, p. 134.

39. « Le moi possède un soi (...) relation qu'on appelle intimité ». E. Lévinas, *De l'existence à l'existant*, *op. cit.*, p. 37-38.

entre l'être et lui-même et délimite sa subjectivité dans le tout de l'être. En des termes lavelliens, il s'agit de participer à l'acte pur qui soutient son existence et qui l'appelle à actualiser la puissance qu'il est⁴⁰. En des termes lévinassiens, nous dirons qu'exister personnellement c'est commencer et agir puisque « l'acte est l'inscription même dans l'être »⁴¹. Accord fondamental entre ces deux penseurs, puisque Lavelle considère l'identité de l'être et de l'acte comme la « clé de la métaphysique »⁴² permettant de comprendre qu'être c'est avant tout agir, ou plus précisément que l'être-acte incite à l'acte d'être. Cet acte d'être s'éprouve alors pour Lévinas comme une conquête permanente de ce qui le précède, proposition qui fait singulièrement écho aux propos de Lavelle :

Car qui ne vérifie à chaque instant au fond de lui-même la formule traditionnelle, qu'être, c'est agir ? où le moi dispose d'une puissance omniprésente et qui le dépasse, mais qui se change nécessairement en action dès qu'elle rencontre une borne qu'elle essaie de vaincre, mais qui la détermine et lui donne, pour ainsi dire, un objet ou un contenu⁴³?

Lévinas partage bien l'idée qu'être, pour un moi, c'est agir et commencer à agir. Le retour phénoménologique au vécu de lassitude lui permet de relever un refus de jouer le jeu de l'existence, comme il sert de révélateur de la dualité de l'être et de l'étant. Dans le vécu de lassitude, l'existence apparaît comme « appel d'un engagement à exister »⁴⁴ auquel le sujet hésite à répondre. Lavelle, et à sa suite Lévinas, posent donc que le sujet n'existe que par une initiative, soit que celle-ci reprenne à son compte celle de l'acte pur (Lavelle), soit qu'elle prenne la forme d'un effort pour être (Lévinas). La métaphysique lavellienne considère donc que notre accomplissement passe par deux étapes : retrouver en nous le principe de création du tout – l'acte pur – et ensuite s'efforcer de l'actualiser dès que faire se peut. La personnalité étant à la fois l'expression de l'être et un aspect de l'être différents de tous les autres. Ceci revient aussi à dire que l'on ne peut distinguer un sujet dans le Tout qu'en lui attribuant certaines qualités qui le distinguent. Tout se passe comme si la personnalisation était à la fois un effort de détermination et de délimitation des caractères, conjugué à un effort d'actualisation de la plus grande diversité de virtualités de l'être auquel nous appartenons. La tentation inverse à cet effort de personnalisation étant la confusion avec le tout donné, au lieu de retrouver le tout donnant : « l'union avec l'être pur réside tout entière dans une opération qui fonde sa personnalité, au lieu de la laisser se dissoudre et

40. Cette participation peut s'effectuer non seulement par la prise de conscience de l'être qui nous dépasse, mais aussi par l'œuvre indéfinie de connaissance de cette totalité, ou encore par la volonté d'agir qui contribue à réaliser notre essence.

41. E. Lévinas, *De l'existence à l'existant*, op. cit., p. 37.

42. L. Lavelle, *De l'Être*, op. cit., p. 301.

43. *Ibid.*, p. 293.

44. E. Lévinas, *De l'existence à l'existant*, op. cit., p. 31.

s'anéantir dans le tout »⁴⁵. La philosophie lévinassienne, qualifiée de pensée de la séparation, ne peut alors que souscrire à cette idée en la radicalisant. Il s'agit en effet pour Lévinas de signaler le péril de l'absolution dans l'être anonyme ou l'*il y a*, fond indistinct. Toutefois, la distinction subjective ne provient pas pour lui d'une telle élaboration dialectique ; elle ne passe pas par la caractérisation de la partie par rapport au tout mais par une auto-possession de soi et surtout, par l'assignation d'autrui à ma responsabilité de sujet⁴⁶. Lévinas tendant à radicaliser l'évasion et la formation individuelle d'un étant, ne fait pas de cette opération un processus de détermination qualitative mais phénoménologique : il s'agit de la différence de vécu⁴⁷.

Par-delà ces différences, la « phénoménologie dialectique »⁴⁸ de Louis Lavelle rencontre pourtant encore la pensée lévinassienne, quand elle se propose de penser cette distinction du sujet avec l'être grâce à la notion d'instant. Pour Lavelle, l'accomplissement de la possibilité que nous sommes se joue à chaque instant de notre existence⁴⁹. Tout instant représente alors une offre de participation qui permettra le passage du possible à l'actualité, et dans laquelle s'introduit l'initiative personnelle et le mérite consécutif de cet effort. Ainsi Lavelle écrit-il que : « chaque conscience se heurte en tout instant à sa propre limitation, mais qu'en tout instant elle doit faire effort pour la surmonter »⁵⁰. C'est cette proposition que nous paraît retenir Lévinas pour qui l'émergence du sujet ne se comprend que par une dialectique de l'instant⁵¹ ; c'est-à-dire par un effort pour saisir cet atome temporel, grâce auquel nous nous constituons et nous posons dans l'être. Lavelle semble très proche de Lévinas lorsqu'il écrit :

(...) possibilité pure et simple, permission d'agir ; c'est l'instant qui transforme cette possibilité en être, qui décide du oui ou non. Et le temps tout entier peut-être défini comme le rythme des oui et des non. Il dessine, comme l'avait vu Bergson, la forme de notre hésitation. En lui la vie est sans cesse essayée, refusée et reprise⁵².

45. L. Lavelle, *De l'Être*, op. cit., p. 49.

46. « Être moi signifie dès lors ne pas pouvoir se dérober à la responsabilité ». E. Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 2010, p. 273.

47. Ce vécu se joue dans la prise conscience de soi, dans cet effort pour assumer ce qui existe déjà mais aussi par l'inscription physique dans le monde grâce auxquels le sujet constitue une intériorité conçue comme égoïsme.

48. Expression d'Hervé Barreau dans sa conférence « L'apport de Bergson à Lavelle », *Bulletin de l'association Lavelle*, bulletin n° 22, septembre 2011.

49. « Quant à ce sujet lui-même, il réside dans l'acte intérieur qu'il accomplit et que l'on ne peut pas réduire à la pensée d'un objet ou d'une chose, car le propre de cet acte, c'est d'engager l'existence même du moi, c'est de la faire être dans une opération qu'il lui faut accomplir (...) qui fait de lui à chaque instant le premier commencement de lui-même (...) ». L. Lavelle, *De l'Être*, op. cit., p. 16-17.

50. Id. *La Présence totale*, op. cit., p. 16.

51. « fouiller l'instant, en chercher la dialectique (...) ». E. Lévinas, *De l'existence à l'existant*, op. cit., p. 42.

52. L. Lavelle, « Le rythme du temps », *Le Temps*, 7 février 1937, repris in *Science, esthétique, métaphysique*, Paris, Albin Michel, 1967, p. 204.

L'instant est donc assimilé à la faculté d'affirmer ou de refuser, d'entrer dans l'être ou de s'y abandonner passivement, il est la possibilité des contraires, l'hésitation constitutive de notre liberté. Pour Lévinas, c'est dans l'hésitation à s'emparer de l'existence – comme dans la paresse, la lassitude ou la fatigue – que l'instant apparaît comme ce qui médiatise la relation de l'existant à l'existence⁵³. D'ailleurs, Lévinas note dans sa recension de *La Présence totale* que la pensée de Lavelle permet un dépassement du pessimisme allemand, comme elle donne au sujet la maîtrise de son destin dans la conquête du présent : « elle nous invite à accomplir l'effort constant pour reconquérir le présent au lieu de le fuir »⁵⁴. Lévinas sera donc très sensible à cette idée, exposant dans ses premières œuvres, la genèse d'un sujet s'efforçant à exister, se demandant : « si l'instant n'est pas l'évènement même par lequel dans le pur acte, dans le pur verbe d'être, dans l'être en général, se pose un étant »⁵⁵. Le sujet ne décide pas alors d'exister, il assume ce qui existe déjà. En d'autres termes, avoir conscience d'une existence que l'on fait sienne, c'est être présent à soi, et cette présence se fait dans la saisie de l'instant. Grâce à la saisie d'un instant présent, un sujet se présente. L'instant a pour fonction ontologique d'inscrire la position du sujet dans le tout de l'être : l'instant se réfère uniquement à soi et accomplit l'hypostase. Dans l'acte de commencer, parfois refusé par le sujet lassé, l'instant doit être lâché et récupéré et c'est ainsi que l'existence se dédouble et se possède en moi. Dans l'instant, l'existence se rapporte à elle-même d'une façon originale ; cette originalité forme un sujet conscient⁵⁶.

Mais si l'instant permet la naissance du sujet à même l'existence, c'est parce que l'être est justement atemporel ou éternel. Par le temps, nous sommes divisés avec nous-mêmes – nos vécus se succèdent – et surtout divisés avec l'être. Ainsi que l'écrit Lavelle : « Le sujet divise et échelonne la présence, (...) il la filtre à travers le guichet de l'instant »⁵⁷. Par l'instant, l'être est divisé. C'est dans cette division, succession – voire éclatement – que des sujets peuvent apparaître et se distinguer. De même pour Lévinas, si l'être est « sans interruption possible »⁵⁸, nous comprenons mieux pourquoi là encore, l'instant permet de diviser l'être. Percant la trame de l'éternité, divisant ce qui n'était pas divisible à partir d'un instant, un sujet peut commencer. Le sujet ne peut réellement se distinguer avec l'être éternel et

53. La dualité n'est pas manifeste dans la relation entre des termes subsistants par soi et entrant en relation mais dans ces vécus où l'assomption de l'existence est manifeste par sa difficulté. La dualité des termes apparaît dans l'échec pour un étant d'adhérer à l'existence.

54. E. Lévinas, « Recension de L. Lavelle, *La Présence totale* », *Recherches Philosophiques*, *op. cit.*, p. 394.

55. *Id.* *De l'existence à l'existant*, *op. cit.*, p. 16.

56. La conscience est donc bien un recul par quoi l'existence apparaît pour elle-même et se possède. Si l'instant articule cette déprise et cette reprise de l'existence, Lévinas donne alors une définition temporelle de la conscience : elle est instant qui se récupère.

57. L. Lavelle, *La Présence totale*, *op. cit.*, p. 162.

58. E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 2^{ème} éd. Paris, LGF, Le Livre de poche, Coll. Biblio-essais, 1990, p. 47.

anonyme que par sa temporalité constitutive d'occasions, d'actions, de démarches personnelles, de conscience de soi. Un étant sans temps ne bénéficierait pas de l'écart constitutif d'une conscience, grâce à laquelle il saurait qu'il se rapporte à l'être et qu'il en fait partie. De Lavelle à Lévinas, nous constatons une même définition de la conscience, caractérisée par le fait qu'elle advient en se saisissant de cette charge d'être, dans le jaillissement de l'instant, brisant ainsi la continuité ignorante d'elle-même.

L'instant lévinassien contre l'instant lavellien

Si nous avons entrepris de démontrer la filiation métaphysique entre Emmanuel Lévinas et Louis Lavelle, il semble pourtant que l'enthousiasme de notre auteur doive trouver sa limite là même où il trouvait son ouverture :

Le grand mérite de M. Lavelle consiste à nous rendre sensible cette vérité que la réhabilitation du présent est le seul moyen de briser le jeu tragique du temps. Mais chez M. Lavelle la victoire sur le temps est une sortie en dehors du temps. Bien que l'être qui supporte le sujet soit un acte pur et nullement une substance, le présent de M. Lavelle est intemporel. C'est le carrefour du temps et de l'éternité. L'acte pur est pour M. Lavelle, au sens aristotélicien, accomplissement, achèvement et joie plus qu'effort⁵⁹.

En somme, Lévinas félicite Lavelle d'avoir édifié une structure temporelle par laquelle s'engage un salut du sujet hors du pessimisme heideggérien, le pensant comme jeté dans l'existence et voué à la mort. La réhabilitation de l'instant présent⁶⁰, comme lieu de constitution de soi et d'engagement à être, est saluée et reprise par la genèse lévinassienne. Le présent n'étant plus relativisé et confondu dans une série temporelle homogène, il est ce qui fonde la participation à l'être. Mais, ce que déplore Lévinas, c'est justement que ce dépassement du pessimisme allemand ne soit en réalité qu'une façon de se soumettre à l'être éternel. Cette soumission se révèle dans la demi-réhabilitation du présent, qui n'est pas vraiment un instant concret du temps mais une éternité concrétisée chez Lavelle. Pour Lavelle, le temps est une phénoménalisation de l'être d'une façon successive ; le moyen de sa manifestation aux yeux d'une conscience finie, ne pouvant que diviser l'être en quantité d'aspects à considérer successivement. Comme le dit R. Schönberger dans un article, Lavelle en liant l'être et la présence a exprimé « ce qui était pour Heidegger une implication irréflechie de la tradition classique ; l'être, présumé hors du temps, parvient à l'expression grâce à une détermination temporelle (la

59. Id. « Recension de L. Lavelle, *La Présence totale* », *op. cit.*, p. 395.

60. Notons qu'une partie du chapitre II de *De l'Être*, s'intitule « Privilège ontologique de l'instant ».

présence, l'actualité)»⁶¹. Au fond, Lavelle propose une définition métaphysique du présent : l'être est présence et le présent signifie la constance à être. L'instant est la spécification dynamique de la présence : il offre la prise de contact avec la présence totale et éternelle, assimilée à Dieu. Ainsi, le sujet participe à la présence à chaque instant, de sorte que l'instant réalise la croisée du temps et de l'éternité. L'instant lavellien est une offre d'actualisation de l'être par lequel ce dernier se manifeste comme événement unique, riche de possibilités à actualiser⁶². Si l'être éternel peut laisser s'inscrire en lui une existence temporelle c'est justement, parce que l'instant est à la fois un fragment d'absolu et ce qui permet de le diviser selon la forme d'une succession. Finalement, la dynamique de l'existence temporelle permet de contacter l'être lui-même dynamique, conçu comme une activité. C'est bien l'inverse de la conception lévinassienne pour laquelle l'instant est ce moment permettant de garantir la distinction d'avec l'être continu et éternel⁶³. Pour lui, l'instant doit offrir un renouveau et permettre au « je » de s'arracher à l'irrémissible présence de l'être plutôt que de favoriser « une rencontre du temps et de l'absolu »⁶⁴. Ce sujet ou cet instant dont il est porteur est exigence d'un recommencement. Ainsi Lévinas écrit : « La "personnalité" de l'être est son besoin même du temps comme d'une fécondité miraculeuse dans l'instant lui-même par lequel il recommence comme autre »⁶⁵.

Lévinas reconnaît que cette déception est bien le fruit d'une attente philosophique personnelle, et qu'il ne peut reprocher à Lavelle d'avoir manqué de penser ce que ce dernier n'entendait pas viser. S'il est donc « ridicule de reprocher à une pensée rigoureuse et procédant d'une inspiration authentique de ne pas avoir soutenu ce qu'elle n'a pas eu l'intention de soutenir »⁶⁶, Lévinas remarque qu'une pensée vraie se trouve toujours excédée par les horizons qu'elle ouvre et qu'elle appelle implicitement. Dans ces dernières lignes de la recension de *La Présence totale*, nous pouvons sentir que Lévinas a d'ores et déjà regardé dans leur direction, puisqu'il se montrera soucieux de reprendre cette réhabilitation du présent, en en faisant non pas une éternité présente mais un présent éternel. Plutôt que d'opposer l'éternité au temps, il s'agit pour Lévinas de

61. R. Schönberger, « Louis Lavelle : l'expérience de l'être comme acte », *Archives de philosophie*, n°53, 1990, p. 279.

62. L'événement perçu est le présent, l'événement oublié est un souvenir qui peut s'actualiser, l'événement anticipé est en attente d'actualisation. Présent, passé et futur sont des modalités de représentation et de rapport à l'événement produit dans l'instant. Le passage de l'événement perçu à l'événement anticipé ou remémoré est alors ce que Lavelle appelle le temps.

63. « Mais l'on peut se demander si l'évanescence du présent n'est pas la seule possibilité pour un sujet de surgir dans l'être anonyme et d'être susceptible de temps ». E. Lévinas, *De l'existence à l'existant*, op. cit., p. 124.

64. *Ibid.*, p. 170.

65. *Ibid.*, p. 159.

66. E. Lévinas, « Recension de L. Lavelle, *La présence totale* », op. cit., p. 395.

comprendre que s'opposent en réalité deux présents. Si l'éternité est ce en quoi tout est tout entier présent, le temps est ce en quoi le présent rompt avec un passé et se distingue d'un à-venir. Ces deux présents sont dérivés de deux formes de présence : la présence de l'être est sans distance, la présence de l'étant exprime une distance d'avec l'être. La présence de l'être est éternelle et désincarnée, tandis que le présent est temporel parce que concret et changeant. En somme, commencer, c'est assumer l'existence comme sienne à chaque instant, dans un effort et donc par l'œuvre de son corps s'efforçant, alors que chez Lavelle, la participation est finalement collaboration à l'acte pur, achèvement d'une pensée consciente d'elle-même et de l'être, se possédant avec joie. Nous voyons donc bien la différence qui sépare Lévinas de Lavelle puisqu'il ne peut y avoir de temporalisation sans cette différenciation concrète, éprouvée avec l'éternité. Cette différence sera d'autant plus profonde que chez Lévinas, la saisie de l'instant – tranchant sur l'éternité – sera elle-même insuffisante pour constituer un temps véritable. Dès le troisième chapitre de *De l'existence à l'existant*, il insistera sur l'idée que l'instant, s'il permet une démarcation personnelle avec l'être, demeure le moyen d'une identification et d'une référence du sujet à lui-même par lesquelles il s'enchaîne à soi. Or il n'est pas certain que l'identification et la subjectivation par l'instant soient garantes d'une radicale sortie de l'être. De même, cette succession d'instant ne constitue pas encore une temporalité conçue comme renouvellement. Ce qui constituera la temporalité véritable, c'est non seulement de briser la présence indistincte par l'instant, mais surtout de la diviser en des moments tout à fait autres. Or cette altérité de l'avenir ne peut être donnée par l'instant seul mais par le surgissement de l'autre, garant d'une nouveauté véritable⁶⁷.

* *
*

La philosophie d'Emmanuel Lévinas tente de penser la naissance de la subjectivité non pas à partir du rien ou de lui-même, mais de cet être éternel où sa naissance le plonge. Cette intuition initiale d'une inscription dans une totalité plus vaste et dont il faut se distinguer n'est pourtant pas absolument originale et trouve notamment ses racines dans la philosophie de Louis Lavelle, ainsi que la recension de 1934 nous l'indique explicitement. Nous avons observé une parenté philosophique, fondée sur l'identification de l'être à un acte, mais aussi sur l'inscription du sujet dans l'être et sa distinction avec lui. De même, la naissance de la subjectivité renvoie chez nos deux auteurs à un instant que le sujet saisit pour briser la continuité éternelle de l'être et par lequel il y participe à sa façon.

67. « L'altérité absolue de l'autre instant (...) ne peut se trouver dans le sujet qui est définitivement lui-même. Cette altérité ne me vient que d'autrui ». *Id.*, *De l'existence à l'existant*, op. cit., p. 160.

Nous noterons pourtant la profonde divergence de vue entre une pensée chrétienne du désir pour l'être-source, et une pensée juive de la séparation radicale avec Dieu. En outre, Lévinas déplore la semi-réhabilitation du présent, manifestant son souci de comprendre le temps comme ce qui peut permettre d'exister personnellement et concrètement. Loin de produire une durée authentique, conçue distinctement de l'éternité, l'instant lavellien est « un carrefour du temps et de l'éternité »⁶⁸ reprenant à sa façon la soumission du temps et du sujet à l'être éternel. Lévinas, quant à lui, ne considère pas l'instant comme le résidu d'une présence éternelle mais comme ce à partir de quoi l'individu se positionne et se distingue de l'être. Il estimera pourtant, dès 1941, que l'instant n'est pas un gage suffisant d'altérité et de temporalité.

68. *Ibid.*, p. 395.

À quoi sert la discussion sur l'opinion fausse dans le *Théétète* de Platon ?

Yu-Jung SUN

L'objet initial du *Théétète* est de trouver la définition du savoir. Or, au lieu de démontrer l'essence du savoir, Platon révèle la nécessité de l'erreur, dont la possibilité n'est pourtant ni justifiée ni établie, puisque l'ensemble de la séquence portant sur la nature de la fausseté tombe dans l'échec.

Ceci a pour effet de rendre indéterminée la leçon que donne le *Théétète* dans l'ensemble des dialogues platoniciens et de mettre en question la raison d'être de la discussion sur l'opinion fausse dans ce dialogue. Le lien entre le savoir et l'erreur est en ce sens à la fois mis en lumière et mis en doute : l'erreur est posée comme une condition nécessaire dans la recherche de l'essence du savoir, mais il semble que la connaissance de la nature de l'erreur elle-même exige déjà une certaine notion du savoir. Comme le dit Socrate : « il est impossible de connaître l'opinion fausse avant d'avoir saisi suffisamment ce que peut bien être la science »¹. Platon défend-il une conception du savoir qui considère celui-ci comme une confirmation de la perception par le souvenir et une opinion évaluée ? Ou bien défend-il une thèse opposée qui affirme un statut primordial du savoir par rapport à l'opinion et à la sensation ?

La discussion sur l'opinion fausse, qui est en effet la question centrale dans la deuxième définition du *Théétète*, a fait naître ainsi de nombreuses controverses², et ce, jusqu'à nos jours. Le débat se concentre sur la question

1. La traduction du *Théétète* utilisée dans cet article est celle de M. Narcy, Paris, Flammarion, 1994.

2. La question de l'opinion fausse dans le *Théétète* est interprétée par de nombreux commentateurs contemporains. Par exemple : F.-M. Cornford, *Plato's theory of knowledge: The « Theaetetus » and the « Sophist » of Plato*, London, s. n., 1935. D. Sedley, *The Midwife of Platonism: Text and Subtext in Plato's Theaetetus*, Clarendon Press, 2004. M. Burnyeat et M. Narcy, « Introduction au *Théétète* de Platon », Bibliothèque du Collège international de philosophie, Paris, Presses universitaires de France, 1998. D. Bostock, *Plato's Theaetetus*, Oxford England, Clarendon Press, 1991.

de l'utilité de cette séquence argumentative qui, en définitive, échoue. Certains commentateurs sont convaincus que l'échec est imputable à Platon³, tandis que d'autres cherchent à montrer que l'échec de l'argumentation est en réalité mis en scène dans le dialogue et sert à éclairer certaines notions⁴.

L'interprétation défendue ici est la suivante : dans le *Théétète*, surtout dans le passage sur l'opinion fautive, ainsi que dans le *Sophiste*, Platon cherche à mettre au jour l'importance d'un savoir d'intermédiaire ou d'une science d'intermédiaire, alors que, sans ce savoir d'intermédiaire, il est impossible d'interroger l'essence du savoir et la nature de la fausseté sans tomber dans l'aporie. Dans le *Théétète*, Platon montre la conséquence d'une interrogation de la nature du savoir sans prise en compte du rôle des relations dans la connaissance. C'est pourquoi le *Théétète* ne présente que des arguments qui, en définitive, échouent. Le *Sophiste* fait suite à ce questionnement du *Théétète* et apporte une solution à l'aporie partagée par ces deux dialogues, en expliquant ce qui est nécessaire mais absent dans les arguments sur l'opinion fautive du *Théétète*.

Les arguments sur l'opinion fautive

Afin de définir le savoir, l'existence de la fausseté est impérative, selon Socrate dans le *Théétète*. Par conséquent, si l'on peut définir le savoir par l'opinion vraie, il faut que l'on puisse démontrer la possibilité de l'opinion fautive. C'est en partant de ce principe que la deuxième partie du *Théétète* examine la possibilité de l'opinion fautive, à travers cinq arguments qui mènent soit à une impasse, soit à une contradiction.

1) L'argument du savoir et du non-savoir

L'opinion est ce que l'on croit savoir sur une chose. C'est ainsi que Socrate définit la *doxa* dans un premier temps. Cependant, « en toutes choses et dans chaque cas particulier, soit on sait, soit on ne sait pas » (188a1-2) (*περὶ πάντα καὶ καθ' ἕκαστον, ἢ τοιεῖδέναι ἢ μηεῖδέναι*). Suivant ce principe, quelqu'un a des opinions fautes lorsqu'il « croit que telles choses, qu'il sait,

3. Certains commentateurs interprètent l'échec des arguments dans le *Théétète* par le manque de certains concepts utilisés dans la philosophie du langage comme, par exemple, les prédicats ou la théorie des ensembles. Pour ce type d'interprétation du *Théétète*, voir P. Crivelli, « The Argument from Knowing and Not Knowing in Plato's *Theaetetus* » (187E5-188C8), in *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 96, 1996, p. 177-196. F.-A. Lewis, « Two Paradoxes in the *Theaetetus* », in *Patterns, Plato's Thought*, éd. J.M.E. Moravcsik, Springer Netherlands, 1973, p. 123-149.

4. G. Fine, « False Belief in the *Theaetetus* », in *Phronesis* 24, n° 1 (1 January 1979), p. 70-80 ; C. Rowett, « On Making Mistakes in Plato: *Theaetetus* 187c-200d », in *Topoi* 31, n° 2 (2012), p. 151-166 ; R. Robinson, « Forms and Error in Plato's *Theaetetus* », in *The Philosophical Review* 59, n° 1 (1 January 1950), p. 3-30.

ne sont pas ces choses-là justement mais telles autres, qui font partie de ce qu'il sait et, tout en sachant les unes et les autres, les ignore-t-il, au contraire, les unes et les autres » (188b3-5) (*οἷδε, ταῦτα οἴεται οὐ ταῦτα εἶναι ἀλλὰ ἕτερα ἄτα ὧν οἷδε, καὶ ἀμφοτέρω εἰδῶς ἀγνοεῖ αὐτὸ ἀμφοτέρω*). Comme le savoir et le non-savoir d'une seule et même chose sont ici concomitants, l'argument tombe dans la contradiction.

La division entre le savoir et le non-savoir paraît logique selon le principe du tiers-exclu. Partant de ce principe, tout ce dont on a l'opinion, soit on le sait, soit on ne le sait pas. Dans le cas où l'on sait *vraiment*, on ne croit pas qu'on ne le sait pas, la possibilité d'une opinion fautive est alors exclue. En revanche, si l'on ne sait pas une chose, il n'est pas possible même d'y penser et on ne peut donc rien croire que l'on ne sache pas. Avec des prémisses bien fondées et une inférence valide, le résultat donne pourtant une conclusion contradictoire : avoir une opinion fautive, c'est savoir et ne pas savoir la même chose en même temps. Il est donc impossible d'avoir une opinion fautive⁵. L'opposition entre le savoir et le non-savoir est par conséquent identifiée à l'opposition entre le savoir et l'ignorance totale dans cet argument. Autrement dit, au sujet d'une chose, soit on sait tout sur elle, soit on ne sait rien du tout, de sorte que le savoir partiel ne peut exister.

2) L'argument de l'être et du non-être

« Est-ce donc que ce n'est pas par cette voie qu'il faut examiner ce que nous cherchons, en nous guidant sur savoir ou ne pas savoir, mais sur être ou non ? » (188c10-d1). Si le savoir est la connaissance de la réalité, alors l'opinion vraie, en tant qu'essence supposée du savoir, doit dire la réalité ; par conséquent, l'opinion fautive dit ce qui n'est pas, c'est-à-dire présente un Non-être. Cependant, le Non-être ne peut pas être l'objet de l'opinion fautive parce qu'une opinion sur celui-ci est de n'en avoir aucune opinion : « Il n'est pas possible d'avoir une opinion et de n'avoir une opinion de rien, car, qui a une opinion pense au moins une chose et non pas rien (188b) ». L'argument de l'opinion fautive comme opinion sur le Non-être tombe de nouveau dans la contradiction.

Il s'agit ici d'un Non-être absolu qui désigne en effet le néant. Selon Nancy⁶ et plusieurs autres commentateurs tels que Crivelli⁷ et O'Brien⁸, l'idée d'un Non-être relatif (à la place du Non-être absolu) n'apparaît que dans le *Sophiste* où l'Étranger définit le Non-être comme « l'Autre » par rapport à ce qui est nié. Or l'idée de l'altérité en tant que fonction de la

5. Selon Crivelli, cette contradiction provient de l'absence de distinction entre « négation » et « contradiction » que Platon ne découvre que dans le *Sophiste*. *Op. cit.*

6. M. Nancy, « Pourquoi l'erreur ? », in *La Mesure du savoir. Études sur le Théétète de Platon*, D. El Murr (éd.), Paris, Vrin, 2013.

7. P. Crivelli, *Plato's Account of Falsehood a Study of the Sophist*, Cambridge University Press, 2012.

8. D. O'Brien, *Le Non-être. Deux études sur le Sophiste de Platon*, Paris, Vrin, 1995.

négation se trouve déjà dans l'argument de *l'allodoxia* : l'opinion fautive en tant qu'opinion sur une chose à la place d'une autre. En quoi, par conséquent, l'argument du Non-être comme « Autre » dans le *Sophiste* est-il valide, alors que celui de *l'allodoxia* dans le *Théétète* ne l'est pas ?

3) L'argument de *l'allodoxia*

« Nous affirmons que l'opinion est fautive lorsque c'est une certaine "*allodoxia*" : quand on affirme que l'une des choses qui sont est une autre d'entre elles, parce qu'on les a permutées dans la pensée » (189b10-c1) (*Ἄλλο δοξίαν τινὰ οὕσαν ψευδῆ φαιμενε ἵναι δόξαν, ὅταν τις τῶν ὄντων ἄλλο αὐτῶν ὄντων ἀνταλλαζόμενος τῇ διανοίᾳ φη εἶναι*). Socrate redéfinit l'opinion fautive comme une « *allodoxia* » : avoir l'opinion qui porte sur une autre chose que ce que l'on croit. Les prémisses de l'argument semblent plausibles, cependant l'argument mène toujours à une impasse.

Si l'opinion fautive se produit lorsque l'on a pour opinion une chose à la place d'une autre, alors dans la pensée de quelqu'un « n'est-il pas nécessaire aussi qu'elle pense, soit les deux à la fois, soit l'une des deux ? » (189e1) Comme Socrate définit la pensée comme un dialogue intérieur de l'âme avec elle-même, l'opinion est ainsi définie par l'âme en accord avec elle-même à la fin d'un dialogue d'affirmation et de négation sur l'objet avec lequel elle entre en contact. En cela, l'opinion fautive serait la conclusion tirée d'un dialogue *intérieur* de l'âme à l'issue duquel elle se dit que « le beau est laid » ou « le bœuf est cheval ». Or « dans le cas où, au moins, discours et opinion portent sur l'une et l'autre chose à la fois et où, par l'âme, on est en contact avec les deux, il n'y aura personne pour dire et avoir pour opinion que l'une est l'autre » (190c), car comme l'âme est en contact avec les deux *choses* individuellement, elle peut avoir une opinion au sujet de chacune d'entre elles, mais non pas une opinion dans laquelle elle identifie les deux. Autrement dit, selon Socrate, il est impossible d'avoir pour opinion une chose à la place d'une autre, parce que s'il s'agit de la connaissance des deux choses cela implique donc que l'âme est en contact avec ces deux choses individuellement, si bien qu'elle est censée saisir l'entière connaissance de chacune de ces deux choses. Elle sait donc que l'une n'est pas l'autre et, par conséquent, l'âme ne se trompe pas de l'une pour l'autre. Au contraire, si l'âme est en contact avec l'une des deux, elle aura une opinion à propos d'une seule, et non pas de l'une à la place de l'autre⁹.

9. Selon Crivelli, dans le cas de l'opinion fautive comme *allodoxia*, il s'agit d'un échange au sens de « troc » : « Une opinion d'un objet est fautive, si et seulement si l'état de chose posé par l'opinion est en désaccord avec l'état de chose actuel auquel l'objet de l'opinion se rapporte ». P. Crivelli, « Ἀλλοδοξία », in *Archiv Für Geschichte Der Philosophie*, n° 1, 1998, p. 1-29. Pour Williams, l'argument de *l'allodoxia* se rapporte à une construction « opaque » qui cadre toute proposition de l'opinion fautive dans la forme « croit que {A est non-A} » et puisqu'il est impossible de croire quelque chose de contradictoire, la définition de l'opinion fautive comme *allodoxia* ne démontre que la non-existence de l'opinion fautive. Selon Williams, l'échec de Platon est causé par ignorance de la distinction entre une construction

4) L'argument du bloc de cire

L'obstacle que rencontrent ces trois premiers arguments tient au principe du savoir et non-savoir. C'est-à-dire qu'au moment où l'âme se met en contact avec une chose, elle saisit immédiatement la connaissance intégrale de cette chose, sinon elle n'est pas en contact avec cette chose et donc n'en a aucune connaissance, ni aucune notion relative à celle-ci. L'absence d'intermédiaire fait qu'il est impossible d'avoir deux manières de connaître ou de se mettre en contact avec les choses. Car s'il peut y avoir deux manières et non pas une seule, cela implique que les deux ou plusieurs manières de connaître mènent vers une connaissance différente du même objet, de sorte que la connaissance menée par chaque manière n'est pas l'intégralité de connaissance. Par conséquent, dans les deux derniers arguments, Socrate essaie d'épuiser toutes les possibilités de saisir un et le même objet de deux perspectives différentes. Car au lieu de démontrer la fausseté qui advient lorsque l'on identifie une chose à une autre, il examine si la fausseté consiste à se tromper de connaissance d'une chose provenant d'une des deux manières avec la connaissance d'une autre chose provenant de l'autre manière de connaître. Par conséquent, si l'on peut connaître un seul objet de deux manières, et si la perception ne donne pas nécessairement des résultats identiques dans les deux cas, alors la différence entre les résultats des deux manières de percevoir rend possible la mauvaise association entre la connaissance et son objet. Comme le dit Socrate : « Soit donc quelqu'un qui, d'une part, est pourvu d'un savoir portant sur ses souvenirs et qui, d'autre part, examine quelque chose parmi ce qu'il voit ou entend, regarde s'il lui serait peut-être possible, de la façon que voici, d'avoir des opinions fautes » (191e).

Socrate introduit une différence entre la connaissance dans la mémoire et la connaissance par la perception directe. Il considère ici les souvenirs acquis sur les choses comme des empreintes sur l'âme qu'il compare à un bloc de cire. D'une part, les souvenirs s'effacent et les empreintes deviennent floues. D'autre part, la perception ne s'effectue pas forcément dans des conditions idéales. Il est donc possible d'associer la perception d'une chose à l'empreinte d'une autre. La possibilité d'avoir un souvenir flou et une perception vague semble rendre potentiellement *partielle* la connaissance de cet objet. La fausseté n'apparaît alors ni dans le savoir, ni dans la perception, selon Socrate, mais dans l'association entre les deux. Cependant, l'argument du bloc de cire ne semble pas avoir rendue possible cette distinction lorsque Socrate parle d'une empreinte dans sa totalité qui reste toujours non analysable en partie. Par conséquent, bien que Socrate

de dicto et une construction *de re* de la phrase. La formule « croit que {A est non-A} » est une construction opaque selon Williams, parce que Socrate ne considère pas la possibilité dans laquelle {A est non-A}, ce qui est une contradiction *de dicto* et peut être remplacée par « ce qu'on pense être A est en réalité non-A », (ce qu'on pense laid est en réalité quelque chose de beau), qui est compris dans une construction *de re*. C.J.F. Williams, « Referential Opacity and False Belief in the *Theaetetus* », in *The Philosophical Quarterly*, n° 89, 1972, p. 289-302.

semble avoir démontré la possibilité de l'erreur concernant la perception, la mauvaise association entre la perception d'un objet et sa connaissance (dans la mémoire) est impossible à expliquer, comme il est impossible d'expliquer le fait que l'on se trompe sur la perception d'une chose avec la mémoire d'une autre, compte tenu de la ressemblance de « certains traits » entre les deux choses. De plus, l'erreur selon cet argument concerne seulement le cas qui consiste à identifier incorrectement un individu à un autre, mais non pas, par exemple, un particulier à une classe qui ne lui est pas propre.

5) L'argument du colombier

L'argument du colombier est destiné à concevoir l'erreur par un autre type de mauvaise mise en relation des deux genres de connaissances sur les objets, afin de rendre possible l'intermédiaire entre le savoir total et l'ignorance totale. Ce type d'erreur concerne l'objet non-perceptif du savoir :

Supposons quelqu'un se proposant d'examiner, lui-même en lui-même, cinq et sept : **je ne dis pas sept et cinq hommes, ni autre chose de ce genre, mais cinq et sept eux-mêmes** ; nous affirmons, dans ce qui précède, que ce sont des traces dans le bloc de cire, et qu'avoir des opinions fausses, parmi ces traces, cela n'existe pas (196a).

La thèse du colombier vise à démontrer la possibilité de l'opinion fautive dans les cas où la perception n'est pas concernée. Autrement dit, dans le raisonnement conceptuel. Burnyeat, Rowett et Ackrill¹⁰ défendent l'idée qu'il s'agit, comme dans les arguments antérieurs, d'une mauvaise association : si l'on croit que $5 + 7 = 11$, on doit en quelque sorte faire l'identification entre 11 et 12. Cependant, si Socrate maintient toujours la thèse d'une dichotomie entre le savoir d'une part et le non-savoir en tant qu'ignorance totale d'autre part, il est impossible de commettre cette erreur. Car si l'on connaît les nombres 11 et 12 individuellement, nécessairement, selon le principe du savoir et du non-savoir, on sait que $11 \neq 12$, et le fait de penser $11 = 12$ est absurde. Socrate réexamine donc la possibilité d'un intermédiaire entre le savoir et l'ignorance, et fait ensuite une affirmation sur le fait qu'on peut en effet savoir et ne pas savoir une chose en même temps en distinguant « posséder (*κεκτημένον*) le savoir » et « avoir (*ἔχειν*) le savoir », (*Ὅρα δ' ἡ καὶ ἰπιστήμην εἰδύνατον οὕτωκεκτημένον μὲ ἔχειν* 197c). En distinguant le savoir en possession et le savoir en usage, l'erreur dans le raisonnement est ainsi une identification incorrecte entre ce qui est pris en conscience et ce qui est en quelque sorte conservé dans la pensée, sans qu'on y pense actuellement. Il est donc possible de commettre une erreur en prenant 11 pour 12 même sans penser à l'affirmation $11 = 12$.

Or cette distinction entre le savoir pris en conscience et le savoir latent fait que l'erreur est non seulement expliquée partiellement dans un certain type mais que, de plus, l'erreur est commise de manière mystérieuse et sans

10. Burnyeat, *op. cit.* Rowett, *op. cit.* Ackrill, *op. cit.*

raison. Car cette mauvaise identification est faite comme un tirage au sort, comme lorsqu'on attrape sans raison un oiseau au lieu d'un autre dans notre cage du savoir. Dans ce contexte, que quelqu'un réponde $5 + 7 = 11$ ou $5 + 7 = 35$ ne fait aucune différence. Ainsi, selon cet argument, le fait de posséder plus de savoir augmente les chances de commettre une erreur, car il y a plus de difficulté à attraper le bon oiseau si la somme de connaissances est plus grande. Si l'on suit ce raisonnement, le savoir devient la condition du non-savoir, or, selon Socrate, il est impossible pour une chose d'être la cause de son contraire et, en conséquence, cet argument du colombier échoue également.

Pourquoi l'échec ?

À partir de ce qui vient d'être développé, les cinq arguments portant sur la possibilité de l'opinion fautive aboutissent à une série d'échecs. Socrate n'a pu manifester ni l'essence du savoir, ni ce qu'est une opinion fautive. Dès le premier argument sur l'opinion fautive, son raisonnement tombe dans l'impasse des dichotomies, entre la connaissance totale et l'ignorance totale d'un objet, entre l'Être et le néant, où les intermédiaires sont absents. L'absence d'intermédiaire semble être la raison pour laquelle tous les arguments sur l'opinion fautive tombent dans l'échec : lorsque la pensée se met en contact avec un objet, soit elle saisit immédiatement sa totalité soit elle n'en saisit rien. Cependant, dans les derniers deux arguments, même si Socrate semble réussir à établir une espèce d'intermédiaire rendu possible par deux types de connaissance, cela n'est pas suffisant pour résoudre la difficulté, car cet intermédiaire n'existe qu'à condition que la présupposition sur la distinction entre les types de connaissance soit valide.

Globalement, l'absence d'intermédiaire est interprétée de trois manières différentes par les commentateurs. L'interprétation de Crivelli, Williams et Ackrill¹¹ défend l'idée que cette absence d'intermédiaire provient de l'ignorance de Platon de certaines notions de philosophie analytique, comme la distinction entre sujet et prédicat ou la théorie des ensembles. Celle proposée par Burnyeat et Fine¹² essaie de montrer que l'absence d'intermédiaire et l'échec des arguments sont présentés à dessein, afin de révéler le caractère fallacieux du modèle empiriste de la connaissance. Enfin, l'interprétation donnée par Rowett¹³ requiert un système intelligible, (comme les concepts par exemple), en tant qu'intermédiaire entre le savoir et le non-savoir, pour rendre le savoir analysable.

11. Ackrill, *op. cit.*

12. Selon Fine, l'absence d'intermédiaire n'est qu'une conséquence d'un modèle de connaissance qui ne peut que saisir son objet dans la totalité, pour elle le modèle empiriste, car la perception est immédiate, donc sans intermédiaire. Burnyeat, *op. cit.* Fine, *op. cit.*

13. Rowett, *op. cit.*

L'absence d'intermédiaire paraît légitimement être la cause de l'échec des arguments sur l'opinion fausse. Or au lieu de chercher ce que pourrait être cet intermédiaire qui manque dans les arguments, il est utile de se demander si l'absence des conditions de possibilité d'un intermédiaire n'est pas elle-même problématique. Autrement dit, avant de déterminer quels outils d'analyse à mobiliser pour saisir le faux, il est nécessaire d'expliquer dans quelle mesure la connaissance d'une chose devient analysable. Par conséquent, introduire les notions de prédicat ou de concept ne résout pas fondamentalement le problème, car il n'explique pas ce qui rend possible dans un premier temps l'analyse de l'objet en ces outils conceptuels, peu importe qu'on les appelle les prédicats, les concepts ou les attributs.

Or si la connaissance ne prend que quelque chose d'individuel isolé du reste pour l'objet, même si cet individu n'est pas sensible, comme pour l'exemple du nombre dans l'argument du colombier, la connaissance sur un nombre exclut l'existence d'un intermédiaire entre le savoir et le non-savoir. Cette tendance à concevoir l'objet de connaissance comme un individu provient peut-être d'une attitude empiriste sans pour autant se limiter à l'empirisme. Cette attitude s'applique à d'autres cas dans lesquels l'objet de connaissance est abstrait, par exemple, prendre la couleur rouge pour un individu qui existe en soi.

Si l'on pose que l'objet de la connaissance n'est que la totalité de ce qu'il est, et qu'il n'est plus lui-même avec la moindre différence en plus ou en moins, on retombe alors dans le problème de l'un et du multiple, qui était l'un des débats centraux de l'Antiquité. Dès lors tout objet de connaissance est considéré comme un individu existant en soi et un problème se pose : comment est-il possible que quelque chose puisse être en même temps « un », « tout » et « total » ? Comme le dit l'Étranger dans le *Sophiste* : « si l'être possède l'unité comme propriété, il n'est pas identique à l'"un", car l'Être et l'unité font deux, par conséquent, l'"un" n'est pas le "tout", comme ils sont plus nombreux qu'un » (245b)¹⁴. Partant de cette attitude, qui consiste à prendre l'objet de connaissance pour un individu et non pas pour le résultat d'une opération intellectuelle, son inférence nous conduit à une conclusion dans laquelle tout ce qui peut être pensé et dit est circonscrit à une totalité indivisible, répétant $X = X$ ou X n'est pas non- X . Car, de deux choses l'une : soit l'âme (ou la pensée) se met en contact avec son objet, en saisissant immédiatement sa totalité, et cette pensée devient donc identique à son objet et il n'y a aucun moyen de les distinguer ; soit l'âme ne se met pas en contact avec l'objet, et ne saisit donc rien. Il devient donc impossible de distinguer conceptuellement la représentation de l'objet de l'objet de la représentation. Si cette distinction n'est pas possible, la connaissance d'un objet ne peut qu'être indivisible et non-analysable, et le savoir partiel en tant qu'intermédiaire demeure impossible.

14. Les citations du *Sophiste* sont données dans la traduction de Nestor-Luis Cordero. Paris, Flammarion, 1993.

Qu'est-ce qui permet de diviser le savoir et de penser un objet à partir de certains de ses aspects au lieu de sa totalité ? En examinant les outils d'analyse proposés par les divers commentateurs pour servir d'éléments intermédiaires entre le savoir et l'ignorance, un point commun entre prédicat, concept et attribut émerge. Ces trois éléments intermédiaires opèrent comme des mises en relation entre les connaissances, plutôt qu'ils ne consolident une connaissance qui est identique à la totalité de son objet. Or la mise en relation, qui semble être la condition pour penser l'intermédiaire, exige d'abord une pensée véritable et conséquente des relations. Mais l'idée même de la relation et l'analyse de son rôle dans la connaissance sont complètement absents de l'ensemble des arguments sur l'opinion fautive du *Théétète*. L'absence de toute considération de la relation est ce qui rend impossible l'intermédiaire, donc la distinction entre l'objet et sa représentation.

Il est toujours possible de dire que c'est à cause de l'ignorance qui est la sienne de certaines notions, comme la relation, que Platon ne parvient pas à produire des arguments dans le dialogue, non pas seulement sur l'opinion fautive, mais aussi sur la nature du savoir. Cependant, le problème de la relation ne se serait pas nécessairement posé si Platon en était resté à son interrogation initiale, portant sur l'essence du savoir, au lieu d'opter pour la présentation d'arguments non concluants sur l'opinion fautive dans un passage qui examine la possibilité de définir le savoir entendu comme opinion vraie.

Notre interprétation de ce qui vient d'être exposé est donc la suivante : l'absence d'intermédiaire et de ce qui rend son existence possible, autrement dit l'absence d'une analyse de la relation, est destinée à mettre en lumière le fait que sans relation, il est impossible de distinguer le savoir du non-savoir, donc impossible de définir le savoir. Le *Sophiste* reprend cette même problématique sur l'intermédiaire et sur la fausseté. En outre, la participation des genres dans le *Sophiste* semble proposer une piste pour déterminer quel genre de savoir et de relations les arguments du *Théétète* exigent afin de sortir de l'aporie. La continuité dramatique entre les deux dialogues est une indication : il n'est pas illégitime de trouver dans le *Sophiste* le fondement d'une interprétation qui défend la nécessité d'une analyse de l'intermédiaire dans la question de la nature du savoir. Cette continuité atteste que le *Théétète* annonce la thèse dans le *Sophiste* selon laquelle la science la plus haute, la science dialectique, est une science portant sur les relations qui articulent les formes.

La solution dans le *Sophiste*

Le *Sophiste* inaugure une discussion sur l'impossibilité du faux causé par l'absence d'intermédiaire entre l'Être et la négation de l'Être, identifiée au néant ou au Non-être absolu. Le problème de l'absence d'intermédiaire

est repris dans le *Sophiste*, mais présenté d'une manière encore plus radicale. L'absence d'intermédiaire entre le savoir total et l'ignorance totale du *Théétète* fait qu'il est impossible d'avoir une opinion fausse, autrement dit, impossible de penser quelque chose de faux. Or la conséquence de l'absence d'intermédiaire entre l'Être et le Non-être absolu qui est identifié au néant est que non seulement il est impossible d'avoir une opinion fausse, mais il est tout simplement impossible de concevoir le faux, et ce, d'aucune manière. Le faux est donc essentiellement associé à l'existence de l'intermédiaire qui, à la fois, distingue et met en relation les deux extrémités. Un intermédiaire sans lequel, le faux est indicible et impensable.

Si certains commentateurs du *Sophiste* insistent sur le fait que la raison pour laquelle le *Sophiste* a résolu l'aporie sur l'impossibilité du faux dans le *Théétète*, c'est parce que Platon acquiert la notion de prédication et que celle-ci rend possible la distinction entre l'usage existentiel et l'usage prédicatif du terme « Être »¹⁵. Ils interprètent donc le lien entre le *Théétète* et le *Sophiste* par l'absence et la présence de la notion de prédication et, selon cette interprétation, le dialogue *Théétète* montre par conséquent l'échec de Platon dans son raisonnement. Certes, le *Sophiste* contient la discussion qui correspond parfaitement à ce qu'on appelle une prédication aujourd'hui, néanmoins, il reflète davantage d'éléments qui rendent possible cette discussion, pouvant être considérée comme une discussion sur la prédication. Par conséquent, au lieu de considérer que Platon a découvert la prédication entre le *Théétète* et le *Sophiste*, le présent raisonnement opte pour une thèse qui montre que le problème dans le *Théétète* et le *Sophiste* est plus profond que le besoin de prédication. Il en ressort ainsi que le *Théétète* est en effet une démonstration des conséquences nécessaires de l'absence de l'intermédiaire, et le *Sophiste* une recherche de présence d'intermédiaire qui rend possible l'outil pour analyser et mettre en relation les éléments constitutifs de la connaissance des choses, ainsi que le faux. Selon cette interprétation, le *Sophiste* fournit effectivement la solution pour sortir l'aporie du *Théétète*, mais au lieu de considérer le *Théétète* comme un échec, elle le présente comme une problématisation qui montre la nécessité de l'intermédiaire.

15. Ces commentateurs essaient de distinguer les significations diverses du terme « *einai* ». Par exemple, Crivelli distingue l'usage existentiel et l'usage prédicatif de l'emploi du mot « être » ; les commentateurs comme Diès, eux, essaient de distinguer l'être de l'existence. Leur point commun est leur convergence sur Platon auquel ils imputent de mélanger plusieurs sens du verbe « être » au début du *Sophiste*, comme ils convergent également sur le fait que c'est l'argument sur la participation qui rend possible la notion de prédication et résout l'aporie non seulement de l'Être mais aussi du Non-être. Crivelli, *op. cit.* p. 2-3 ; A. Diès, *La Définition de l'être et la nature des idées dans le Sophiste de Platon*, Paris, Bibliothèque d'histoire de la philosophie, 1932, p. 65-88 ; F. A. Lewis, « Did Plato Discover the "Estin" of Identity? », in *California Studies in Classical Antiquity* 8, 1975, p. 113-143 ; E. W. Schipper, « The Meaning of Existence in Plato's *Sophist* », in *Phronesis* 9, 1964, p. 38-44.

1) La médiatisation de l'Être et du Non-être

Si le *Théétète* aboutit au résultat exclusivement avec l'absence d'intermédiaire, c'est parce qu'il ne traite que l'objet de connaissance comme quelque chose dans sa totalité. Les connaissances de Théétète et Socrate sont supposées être totales sur leurs objets, car l'objet de la connaissance, chez eux, est pris comme une chose dans sa totalité et indivisible. Même les objets mathématiques, comme les nombres 5 et 7, sont considérés comme une chose enfermée en soi. Le *Sophiste* inaugure un autre type de questionnement qui interroge sur la communication et la non-communication des êtres afin de déterminer quels éléments peuvent être associés l'un à l'autre et quels d'autres ne pouvant pas l'être. La première communication établie dans le *Sophiste* est celle de l'Être et du Non-être :

Il sera nécessaire, pour nous défendre, d'éprouver la thèse de notre père Parménide, et d'obliger le non-être, sous certaine condition à être, et l'être, à son tour, selon quelques modalités, à ne pas être (241d).

Or si l'Être peut être un Non-être tout en étant l'Être, c'est parce que la négation n'est plus identifiée à la mise en contradiction, mais désigne tout simplement l'altérité. Le Non-être, ou un Non-être, n'est donc plus en contradiction avec ce qui est nié du départ, au contraire, il désigne ceux qui peuvent être saisis à partir de sa relation alternative avec ce qui est nié. Le changement crucial ici est qu'on ne parle plus d'une chose par ce qu'elle est en soi, mais par ses relations avec d'autres choses. Autrement dit, on connaît une chose en la mettant en relation avec d'autres. Comme le dit l'Étranger du *Sophiste* :

Je crois cependant que tu accorderas que quelques choses s'énoncent en elles-mêmes, et que d'autres s'énoncent toujours par rapport à d'autres (255c).

Une chose est envisagée selon son rapport à soi (αὐτὰ καθ' αὐτά¹⁶) et son rapport aux autres (πρὸς ἄλλα), c'est ainsi qu'on connaît une chose, en la

16. Platon utilise souvent « αὐτὰ καθ' αὐτά » pour parler des formes et souligner le fait qu'elles existent en soi et par soi. Certains commentateurs comme Frede insiste sur le fait que *kath' hauto* est employé exclusivement pour désigner des formes intelligibles. Or l'article d'El Murr, où chaque occurrence de « αὐτὸ καθ' αὐτό » dans le *Phédon* est examinée, montre que ce n'est pas le cas. Ce n'est pas tout emploi de « αὐτὸ καθ' αὐτό » qui désigne une forme, mais cette expression est employée lorsqu'une chose est saisie par rapport à son identité à elle-même dans la pensée. John Thorp argumente aussi que dans le passage de la communauté des genres « Même » et « Autre » du *Sophiste*, Platon n'affirme pas que chaque individu est une forme, et que le Non-Être aussi est une forme de Non-Existence. Dans ce cas, αὐτὰ καθ' αὐτά, qui est en parallèle avec πρὸς ἄλλα, indique seulement un rapport qui caractérise une identité à soi, et un rapport aux autres. D. El Murr, « αὐτὸ καθ' αὐτό : La genèse et le sens d'un philosophème platonicien » in *Autos, idipsum. Aspects de l'identité d'Homère à Augustin*, I. Koch et D. Doucet (éd.), Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 2014, p. 39-56. J. Thorp, « Forms, Concepts and to mè on », in *Revue de Philosophie Ancienne*, n° 2, 1984, p. 77-92. M. Frede, *Prädikation und Existenzaussage Platons Gebrauch von*

situant par rapport à ce qui lui est même et ce qui lui est autre. Le fait de redéfinir la négation par l'altérité à la place de la mise en contradiction rend possible la médiatisation, notamment la médiatisation de l'Être et du Non-être absolu. Car si l'on considère que le résultat d'une négation donne le contraire de ce qui est nié alors, suivant ce raisonnement, l'affirmation et la négation dans ce cas-là sont identiques à l'identification et la contradiction, alors que, dans les deux cas, rien ne se communique. En conséquence, si rien ne se communique, il n'y a aucun moyen de concevoir l'intermédiaire, donc aucun moyen de concevoir le faux.

La négation de l'Être désigne ainsi non pas son contraire, le néant, mais un être considéré à partir de son altérité par rapport à l'Être. La négation de l'Être produit donc un Non-être relatif et distinct du Non-être absolu, qui ne partage aucune communication avec l'Être. Cette mise en relation des choses, en marquant à la fois la communication et la non-communication, est ensuite développée et structurée par la discussion sur les plus grands genres (*μέγιστα γένη*), notamment les trois genres qui sont partagés nécessairement par tout être, à savoir Être, Même et Autre.

2) La participation des plus grands genres

Développant les principes qui nous permettent de médiatiser l'Être et le Non-être absolu, l'Étranger explique l'existence des plus grands genres et de leurs fonctions. Parmi les cinq plus grands genres, l'Être, le Même et l'Autre sont ceux qui se rapportent le plus à la question de la conception du faux. Il est donc légitime de suggérer que ces trois plus grands genres, notamment le Même et l'Autre, sont en effet la condition qui rend possible la discussion sur l'intermédiaire. Car l'intervention des genres Même et Autre permet de saisir un objet à partir des relations. Parmi ces trois plus grands genres, l'Être englobe tout ce qui est, marquant la frontière de tout ce qu'on peut penser et parler. Il a un rapport à soi-même, qui marque une appartenance entre Être et Même, donc la participation au genre « Même » et un rapport à l'Autre. Cependant, comme l'Être ne se limite pas seulement à son rapport à soi, il n'est pas identique au genre « Même »¹⁷. Les rapports qui le rendent

'...ist...' und '...ist nicht...' im *Sophistes*, 1967. Ambuel défend l'idée que la distinction entre *kath'hauto/pros alla* et celle entre *kath'hauto/pros ti* peuvent être considérées équivalentes, malgré le désaccord de certains commentateurs comme Malcolm (2006), D. Ambuel, « Difference in Kind: Observations on the Distinction of the Megista Gene, in *Plato's Sophist Revisited* », éd. B. Bossi and T. M. Robinson, 2013, p. 247-268, J. Malcolm, « Plato's Analysis », in *Phronesis* 12, 1967, p. 130-146.

17. Paolo Crivelli traduit le genre « Même » par « identité », interprétant ce rapport réfléchi du soi à soi comme un rapport d'identification. Cependant, identifier le rapport réfléchi à l'identification est un raccourci fait par la logique moderne. Dans le raisonnement de Platon ici, le genre « Même » indique la communication ou la liaison entre deux genres, donc le fait qu'un genre participe au Même ainsi qu'un autre genre ne signifie pas que cette participation au Même désigne ce qui est identique entre les deux genres. Une relation d'identité n'est possible que lorsqu'il n'y a aucune ambivalence qui peut être introduite dans cette participation au Même pour ensuite manifester une autre participation à l'Autre en distinguant

différent du genre « Même » marquent donc la distinction entre Être, Autre et Même, ainsi que sa participation au genre « Autre ».

Les genres « Même » et « Autre » en tant que deux des plus grands genres semblent provenir de l'existence d'une ambivalence au sein de l'Être qui marque quelque chose d'irréductible au sein de l'ensemble et à partir de laquelle l'un se distingue de l'autre et ne peut donc pas être réduit à l'autre. En conséquence, toute distinction est faite à partir de deux types de rapports, le premier réfléchi au Même et le second différenciatif de l'Autre. Le fait que deux éléments partagent un rapport à soi désigne une communication entre eux, mais s'ils sont deux au lieu d'être saisi comme une totalité identique, alors ils partagent aussi un rapport qui distingue l'un de l'autre, et l'absence de tout partage du rapport à soi entre deux éléments indique la non-communication totale entre eux, c'est-à-dire une contradiction, comme l'Être et le néant.

La participation aux genres Même et Autre est donc ce qui établit l'intermédiaire, peu importe qu'il s'agisse de l'intermédiaire entre l'Être et le Non-être absolu ; entre le savoir total et l'ignorance totale ou bien entre l'identification et la contradiction. Selon plusieurs commentateurs, la participation au Même et à l'Autre est la clé qui permet de sortir de l'obstacle de la thèse d'Héraclite et de Protagoras présentée dans le *Théétète*, insistant sur le fait que tout est relatif selon son rapport à d'autres choses et que rien n'est le même¹⁸. Cette thèse implique donc que rien ne peut être associé à rien d'autre. La participation au Même et l'Autre résout aussi l'obstacle de la thèse de Parménide qui ne permet qu'une identification de soi à soi. Ainsi, la seule chose qui peut être affirmée se manifeste sous la forme de l'identification : $A = A$. Par conséquent, une mêmeté sans aucune altérité mène vers une totalité indivisible. Il est donc impossible d'associer une chose à une qualité, comme la chose n'est pas identique à sa qualité. De même, une altérité sans aucune mêmeté fragmente tout en individu infini et isolé de l'un et de l'autre. Comme cette thèse d'Héraclite-Protagoras implique que tout se communique avec tout, car tout est relatif, alors l'existence de l'intermédiaire n'a aucun sens.

Platon montre donc dans le *Théétète* et le *Sophiste* la nécessité de concevoir l'intermédiaire, alors que celui-ci ne peut être conçu qu'à partir d'une paire de relations. Sans l'une des deux l'intermédiaire est inconcevable. L'opération de Même et Autre constitue donc deux relations les plus fondamentales à partir desquelles toute mise en relation peut être articulée.

cette « mêmeté ». L'identité n'est donc pas le concept qui saisit le mieux le genre Même, tel qu'entendu par Platon, car elle désigne un état où la participation au Même ne déclenche pas une nouvelle participation à l'Autre qui différencie de nouveau deux genres internes de ce rapport à soi. Crivelli, 2012, *op. cit.* p. 118.

18. Plusieurs commentateurs comme Dixsaut et Ambuel ont remarqué que la thèse de Platon dans le *Sophiste* sur la participation des genres « Même » et « Autre » est une thèse intermédiaire permettant de résoudre l'aporie causée par les thèses d'Héraclite et de Protagoras dans le *Théétète* et la thèse parméniéenne dans le *Sophiste*. Voir M. Dixsaut, *Platon et la question de la pensée*, Paris, Vrin, 2000, p. 267-268.

Lorsque l'Être participe au genre Autre, le rapport qui le renvoie à une chose qui n'est pas complètement réductible à lui constitue quelque chose qui n'est pas l'Être, c'est-à-dire un Non-être qui fait pourtant toujours partie de l'Être, tout en indiquant une espèce d'ambivalence au sein de ce dernier. Ce Non-être regroupe tout ce qui peut être différencié de l'Être, y compris le néant. L'intervention du genre Autre constitue donc une sorte d'ensemble, bien que vague, mais à laquelle on se réfère. La participation au genre Autre produit un Non-être qui est caractérisé par son opposition à ce sur quoi le genre Autre intervient. Or si la participation au genre Autre indique tout simplement une possibilité infinie qui exclut seulement son point de départ, alors elle ne donne pas plus de sens que la mise en contradiction, car elle rend indéterminable le Non-être. Comme le dit Crivelli, il s'agit d'une fragmentation sémantique¹⁹. Parce que, si la participation au genre Autre, qui s'exprime par une négation, ouvre un champ sémantique contenant infini possibilité, cette participation rencontre le même obstacle que la négation dans la logique moderne : le sens négatif risque d'être indéterminé car il renvoie à l'infini de référence possible²⁰.

C'est pourquoi, à l'aide de la combinaison avec la participation au genre Même, l'opération de l'Autre²¹ peut constituer un Non-être qui est propre à l'Être qui subit l'intervention du genre Autre. Le Non-être est ainsi défini par l'Étranger du *Sophiste* comme : « la partie de la nature de l'autre, qui est opposée à l'être de chaque chose » (258e). Autrement dit, l'intervention du genre Autre produit un Non-être qui renvoie aux Êtres ayant un rapport d'opposition à l'Être initial qui participe à l'Autre. Le rapport commun d'opposition constitue un ensemble, comme une unité miroitée, produit par son rapport d'opposition. L'intervention du genre Autre sur un Être ne produit donc pas seulement un Non-être quelconque, mais un Non-être qui est « son Autre », et l'Être en question est mis en opposition avec son Autre sous une « même » perspective. Comme Être-grand est mis en opposition avec son Autre, qui peut être Être-petit, Être-moyen, Être-égal sous la perspective de « taille », et non « Être-rouge », « Être-homme » etc. Le fait que l'intervention du genre Autre puisse constituer un « son Autre »

19. P. Crivelli, « Plato's Sophist and semantic fragmentation », *Archive für Geschichte der Philosophie*, 1993, p. 71-74.

20. Dans les raisonnements de la philosophie analytique, un énoncé est vrai lorsque la proposition correspond à un fait ou un état des choses. C'est pourquoi une proposition négative devient problématique, car elle correspond à la négation d'un fait ou d'un état des choses. Si la proposition négative n'a pas une référence déterminée, on ne peut pas expliquer la raison pour laquelle cette proposition contient toujours un sens à saisir. Par exemple, Bertrand Russell explique cette proposition négative par la correspondance avec un fait négatif. W.A. Patterson, « The Logical Structure of Russell's Negative Facts », in *Russell*, n° 1, 1996, p. 45-66 ; B. Russell, *Logic and Knowledge*, 2007, p. 213-215.

21. Dixsaut propose des arguments très détaillés sur l'opération du genre Autre constituant non seulement un Non-être qui peut renvoyer à n'importe quoi d'autre, mais aussi à « son Autre », propre à ce qui est nié. M. Dixsaut, « Le Non-Être, l'Autre et la négation dans le *Sophiste* », in *Études sur le Sophiste de Platon*, P. Aubenque (éd.), Napoli, 1991, p. 167-213.

qui correspond à la même perspective, par exemple la « taille », indique que l'Être-grand et son Autre partage une participation au Même avec la « taille », même si l'Être-grand et son Autre ne participe pas l'un à l'autre. C'est pourquoi le Non-être n'a qu'un même en miroir, ce qui n'est que l'apparence de l'unité et le Non-être ne constitue dans aucun cas un soi-même indépendant²². L'opération du genre Autre divise ainsi A et ce qui lui est autre et constitue en même temps un Non-A, qui regroupe tout ce qui est en opposition par rapport à A.

L'intervention du « Même » et de l'« Autre » donne ainsi la possibilité d'articuler les relations entre les genres et de déterminer chaque genre par son rapport à lui-même ainsi que par son rapport aux autres. La connaissance d'un objet peut donc être saisie par une communauté des genres ordonnés selon l'ordre articulé par l'intervention du genre Même et du genre Autre. Ces deux relations, explicitées dans les fonctions des genres « Même » et « Autre », sont ainsi les plus fondamentales qui permettent à l'intellect humain d'analyser la connaissance en l'articulant. À l'issue de cette démarche, c'est la manière dont ces deux relations articulent et établissent une fonction équivalente à la négation logique qui vient d'être montrée, en partant du principe que tous les opérateurs logiques peuvent être décortiqués en des constellations différentes de ces deux relations elles-mêmes²³. L'objet de la connaissance est donc le pivot de l'ensemble des relations fondées sur ces deux relations les plus fondamentales (Même et Autre) qui articule le domaine de l'Être.

22. Owen défend l'interprétation selon laquelle « Être », « Même » et « Autre » sont les trois plus grands genres auxquels participent tous les Êtres, y compris eux-mêmes. Cela veut dire que le genre « Même » doit participer à « Être » et à « Autre », et que le genre « Autre » doit participer aux deux premiers, « Être » et « Même ». Dixsaut réfute cette interprétation et souligne que le genre « Même » participe bien à « Autre », mais pas l'inverse. C'est-à-dire que le genre « Autre » ne participe pas au genre « Même ». Quant à nous, notre interprétation se rapproche de celle proposée par Dixsaut. Car si le genre « Autre » participe au genre « Même », cela implique que le Non-être a une nature indépendante, un soi-même et au lieu de constituer un « Non-être » relatif existant en dépendance de son rapport à son autre, l'opération du genre « Autre » selon l'interprétation d'Owen produit une altérité absolue qui a son propre soi-même et existe donc indépendamment en tant qu'un autre individu. Dixsaut, *op. cit.*

23. À partir de l'Autre et du Même, on peut expliquer les cinq opérateurs logiques négation, conjonction, disjonction, implication et double implication. Nous venons d'expliquer la fonction de la négation par l'opération du genre « Autre ». Pour ce qui est de l'implication, elle consiste en un ensemble de rapports entre deux éléments (proposition ou non) selon lequel l'un partage un rapport de division marqué par le genre « Autre » et un rapport du Même à l'Autre, mais l'autre ne partage que le rapport de « Autre » avec l'élément initial. Lorsque les rapports articulés par « Même » et « Autre » montrent que l'un appartient à l'autre en partageant son Même, mais non *vice versa*, ce qui exprime une relation d'implication entre les deux éléments. Avec la fonction de la négation et de l'implication, venant d'être expliquées, tous les opérateurs logiques peuvent trouver une fonction exprimée à partir de ces deux opérateurs.

Conclusion

La discussion sur l'opinion fautive dans le *Théétète* est un indice, qui manifeste la primauté de l'intermédiaire, voire même d'un *savoir d'intermédiaire*, dans la question du savoir. Le *Sophiste*, faisant suite au *Théétète*, résout cette impasse de l'intermédiaire, en introduisant les relations de réflexion et de division, comme il semble aussi bien confirmer que l'échec des arguments est une mise en scène pour montrer les conséquences induites par une interrogation sur le savoir n'évoquant pas l'importance de l'intermédiaire. Ainsi, l'interrogation sur la nature du faux révèle cette primauté d'intermédiaire dans la question du savoir, en démontrant la nécessité de la conception du faux dans la recherche de la définition du savoir, et la nécessité de l'intermédiaire dans la conception du faux. Car le faux ne peut qu'être défini par sa relation d'opposition au réel et, comme l'erreur et la fausseté sont les fruits d'opérations d'intermédiaires, elles ne peuvent être comprises qu'à partir d'une pensée des intermédiaires. Ce savoir des relations, surtout de ces deux relations établies par les fonctions « Même » et « Autre » qui permettent de diviser et d'assembler au sein de la pensée, n'est pas seulement primordial par rapport à la question de fausseté, mais il précède même toute connaissance concrète, en étant précisément ce qui ordonne la pensée et la rend compréhensible.

Le savoir de l'intermédiaire est donc nécessaire à la connaissance et, sans lui, il est impossible d'articuler la connaissance de quelque chose en analysant ses aspects ou ses attributs. Cependant, l'exercice de ce savoir de l'intermédiaire peut être réalisé de manière superficielle et ne donner que des notions vagues de son objet, ou de manière explicite, et donner une vraie connaissance bien articulée par des concepts. La différence entre une opinion et une connaissance consiste ainsi en une mise en ordre de la pensée articulée à partir d'opérations intellectuelles de divisions et de regroupements. Comme le dit l'Étranger du *Sophiste* : « Diviser par genres et ne point croire que la même forme est une autre, ou une autre la même, n'affirmerons-nous pas que ceci relève de la science dialectique ? » (253d). La science dialectique, qui est la science la plus haute selon Platon, est donc l'application par excellence de ce savoir de l'intermédiaire qui manifeste l'articulation intelligible des formes.

Doctorales 2017*

SON ET SENS

- Jazz et altérité : vers une esthétique de la rencontre* 81
Clément BRESCH
- Phénoménologie de l'audible dans l'expérience esthétique de l'art contemporain depuis le Global Turn* 82
Wilfried BOSSIER
- Musique et psychologie chez J. F. Herbart [1776-1841] : la tâche d'une philosophie du son (Tonpsychologie)* 83
Margaux THURA
- Métaphores organiques et mimésis dans les écrits sur l'architecture de John Ruskin (1819-1900)* 83
Hugues-Antoine NAÏK

AUTEUR ET PERSONNAGE

- L'idiot ET le philosophe chez Jean-Luc Godard* 84
Mauro DE CASTRO
- Pour jouer un rôle, l'acteur s'abandonne-t-il à son personnage ?* 85
Yoann MALINGE
- Le perfectionnisme moral dans le cinéma fantastique* 86
Tristan CHETRIT

LES DONNÉES DE L'EXPÉRIENCE

- Borges et l'ineffable* 86
Florencia DI ROCCO
- L'expérience intérieure* 87
Raphaël PIERRES
- Le statut des données empiriques chez Clarence I. Lewis* 88
Dominik JARCZEWSKI
- Contre le mythe du Donné entre phénoménologie et philosophie analytique* 88
Sergio GENOVESI

(*) Dans cette rubrique sont publiés les résumés des interventions ayant eu lieu lors des Doctorales de Philosophie organisées à la Sorbonne les 17, 18, 19 et 20 mai 2017, par les doctorants Lyess BOUDERBALA (CHSPM), Mathieu FREREJOUAN (PhiCo), Marie MICHON (IHPST) et Yu-Jung SUN (GRAMATA).

LANGAGE ET LOGIQUE

- Contradiction et signification dans quelques passages de la Logique de l'essence de Hegel* 89
Florian RADA
- Grammaire et logique dans L'Étoile de la Rédemption de Franz Rosenzweig* 90
Emeline DURAND
- Stanley Cavell et « l'inquiétante étrangeté » : Contribution à la méthode en psychanalyse* 91
Olivia POIATTI

LA VIE DU SUJET

- l'effet que cela fait de participer à un monde organisé* 91
Victor LEFÈVRE
- « La sexualité comme l'intentionnalité sexuelle » : Un double rapport contradictoire entre le corps et la conscience* 92
Eun-hye CHOO
- Nietzsche et le problème de la valeur des évaluations* 92
Eder CORBANEZI
- La physique heideggerienne du salut* 93
Matthieu EYCHENIÉ

RAISON ET PASSION

- Rationalité et réciprocité : perspectives conjuguées de Hobbes, Mauss et Weber* 94
Valérie LOUVEAU
- L'Homme-machine : étude comparée de la conception cartésienne et computationnaliste* 95
Julien BOYER
- Lecture comparative de Descartes et de Malebranche sur la joie des passions* 95
Yeonsik YOO
- Les noms divins des choses : platonisme et nominalisme dans les philosophies de la nature de Schelling et Whitehead* 96
Louis MORELLE

INDIVIDU ET COLLECTIF

<i>Max Stirner, C. B. Macpherson et la critique de la propriété</i>	97
Sebastian KOCK	
<i>L'utilitarisme et l'idée d'Europe</i>	97
Ludmilla LORRAIN	
<i>L'usage de la notion de vie spinoziste dans l'œuvre d'Alexandre Matheron</i>	98
Nicolas LEMA HABASH	

DROIT ET LOIS

<i>Lois, mœurs et opinion publique chez Diderot</i>	99
Kyosuke TAHARA	
<i>La réfutation de l'Empire universel et l'élaboration du ius gentium chez Jean Bodin</i>	100
Shingo AKIMOTO	
<i>Le rôle des émotions dans les excuses pénales</i>	100
Fanny-Elisabeth ROLLER	
Vaut-il mieux laisser un coupable en liberté que punir un innocent ?	101
Nicolas NAYFELD	

SON ET SENS

Clément BRESCH – *Jazz et altérité : vers une esthétique de la rencontre*

Musique d'ensemble parmi tant d'autres, le jazz octroie de fait, dans sa pratique, une place effective à l'autre, à l'*alter ego*. En d'autres termes, celui-ci donne à voir – et à entendre –, au-delà de la musique effectivement produite et entendue, un certain exercice de la pluralité. Visant à détailler quelque peu ce constat frisant l'évidence, cette intervention cherchera à rendre compte un peu plus clairement et précisément de ce qui, dans le jazz, semble ainsi à l'œuvre en matière d'altérité, sans pour autant verser dans une quelconque ambition par trop particulariste. Pour ce faire, on commencera par s'appuyer sur deux dimensions musicales générales, et on examinera successivement la façon dont celles-ci se déploient concrètement dans la pratique du jazz. On s'intéressera donc, dans un premier temps, à l'horizontalité musicale, c'est-à-dire à la dimension relevant fondamentalement de la mélodie comprise dans son sens le plus simple, que l'on décortiquera progressivement. Puis, dans un second temps, on considèrera celle touchant des aspects rythmiques de la musique de jazz, en se concentrant particulièrement sur la notion de *swing*. Ces deux moments d'analyse nous permettront peu à peu d'esquisser une certaine conception de l'altérité, en œuvre dans la pratique jazzistique collective, concédant – réclamant, même – à l'autre, dans sa pleine individualité, une nette liberté expressive. On pourra à ce stade s'aventurer à ébaucher ce qui pourra constituer un fragment d'une plus générale esthétique du jazz, en donnant à la notion de rencontre une place clef ; notion que l'on tâchera d'explicitier et d'articuler avec l'état des lieux alors établi.

Wilfried BOSSIER – *Phénoménologie de l’audible dans l’expérience esthétique de l’art contemporain depuis le Global Turn*

La recherche aborde la question de l’expérience esthétique avec une approche phénoménologique et l’apport de l’histoire de l’art, la critique et la sociologie de l’art, sachant fort bien que l’esthétique est aussi traversée par d’autres approches, comme la sémiologie et la psychanalyse (cf. Jacinto Lageira) et que la notion de l’expérience esthétique est controversée et critiquée, notamment par l’esthétique analytique.

Partant de la pensée de Husserl, Merleau-Ponty et surtout Mikel Dufrenne, cette recherche vise les impensés au sujet du son, de l’expérience de l’audible et du multi-sensoriel (synesthésie), et cela dans le but d’adresser la question centrale de recherche :

Comment analyser le fonctionnement du son, de l’audible et de l’écoute dans l’expérience esthétique de l’art contemporain depuis le *Global Turn* ?

L’objet de recherche, que l’on peut désigner avec Pierre Schaeffer « objet sonore » ou encore « objet esthétique sonore » dans l’art contemporain, recouvre une diversité toujours grandissante de propositions et de pratiques artistiques : *sound art*, sculptures et installations sonores, musique expérimentale et électroacoustique, video art et installations multi-média, performances...

Le projet partira de l’étude de cas concrets de ces diverses propositions et formes artistiques, *i.e.* des cas spécifiques, sélectionnés sur la base de leur représentativité et leurs qualités artistiques, dont l’analyse devra permettre d’adresser le questionnement qui découle de la question centrale de recherche : l’Acousmonium (GRM, installation électroacoustique), Christoph De Boeck, Pierre Huyghe, Dominique Gonzalez-Foerster, Janek Schaeffer, Ari Benjamin Meyers, Céleste Boursier-Mougenot, Chantal Akerman...

Pour cerner de façon efficace et critique l’objet de recherche, il faut d’emblée expliciter ce que désigne le terme d’art contemporain. Déjà le terme/l’épithète « contemporain » pose problème (cf. Marianne Massin, Nietzsche, Agamben). Dans un deuxième temps, il importe de mettre à jour ce qui rend l’art contemporain distinct de l’art moderne et postmoderne, et, bien entendu, ici les questions de l’autonomie de l’art, de son impact culturel et de sa fonction sociale se posent, comme celles de l’expérimentation artistique et de l’attendant hétérogénéité dans les formes d’art contemporain, ou celle du rôle de la technologie.

L’approche phénoménologique de l’expérience esthétique dans le contexte de la mondialisation invite à en examiner les dimensions culturelles et politiques par le biais de l’histoire de l’art, la critique d’art et la sociologie de l’art, l’esthétique relationnelle de N. Bourriaud et le « partage du sensible » de J. Rancière.

Margaux THURA – *Musique et psychologie chez J. F. Herbart [1776-1841] : la tâche d'une psychologie du son (Tonpsychologie)*

Lorsque Johann Friedrich Herbart commence à formuler ses réflexions sur le son et la musique (dès les *Psychologische Bemerkungen zur Tonlehre* de 1811 que nous prendrons comme point de départ), certaines questions d'esthétique musicale demeurent irrésolues, la théorie acoustique étant encore jugée insatisfaisante ; ainsi la question de savoir pourquoi nous jugeons « *consonant* » un accord parfait ou encore pourquoi nous attachons une représentation différenciée entre les modes mineur et majeur. En effet, si les propriétés physiques du son sont de mieux en mieux connues, l'articulation du phénomène sonore avec nos perceptions et, *a fortiori*, avec nos représentations non plus seulement sonores mais *musicales* (un accord, par exemple) nécessitent, selon Herbart, l'éclairage d'une psychologie nouvelle.

Dans un texte tardif que nous pourrions prendre comme point d'arrivée, les *Psychologische Untersuchungen* de 1839, Herbart, en « *kantianer Verfasser* » (auteur kantien) semble donner à la psychologie une assise qu'il voudrait entre l'empirisme et la métaphysique. En effet, selon lui, la théorie psychologique ne devrait jamais prétendre pouvoir se passer de l'expérience, mais cette expérience devra être elle-même constituée de telle sorte que la théorie (*Lehre*) puisse s'y appliquer. En ce qui concerne l'expérience musicale qui nous intéresse, nous verrons qu'elle devra tout d'abord être réduite à ses *éléments*, à ses plus petits composants possibles, pour pouvoir être débarrassée de certaines conceptions peu fiables et peu précises qui feraient obstacles à une *génération psychologique de l'harmonie musicale* : aussi, nous verrons, entre autres, quel pourrait être le gain théorique à détacher l'idée de dissonance de celle d'une gêne auditive (d'une impression de battement ou de frottement : *zittern, schwirren, ...*) par exemple, ou encore à caractériser l'octave, tenue pour la consonance la plus parfaite dans les théories classiques, comme l'intervalle musical contenant le plus fort degré d'opposition (*Gegensatz*) entre ses deux sons.

Hugues-Antoine NAÏK – *Métaphores organiques et mimésis dans les écrits sur l'architecture de John Ruskin (1819-1900)*

Qu'est ce qu'une forme organique en architecture ? Il est bien entendu que les bâtiments ne sont pas des êtres vivants, et pourtant, l'usage de métaphores organiques pour les qualifier est extrêmement répandue, et ce au moins depuis le 19^e siècle. Mais quelle est la signification de cette métaphore ? Que veut-on dire lorsque l'on compare un bâtiment à une plante, ou à un organisme en croissance ?

Pour trouver une réponse, j'entends reposer la question sur le plan esthétique. Il ne s'agit pas en effet ici d'établir un catalogue des diverses significations de la métaphore organique appliquée à l'architecture (ce qui a par ailleurs déjà été fait), mais d'en interroger le sens esthétique : que

signifie la référence au vivant lorsqu'il s'agit de décrire les *formes* de l'architecture, et l'émotion que celle-ci peut susciter ? L'enjeu consiste ici à donner un sens esthétique au terme de vie, par l'étude d'un art a priori non figuratif, pour lequel prendre l'apparence de la vie ne signifie justement pas représenter le vivant.

Au cours de cette intervention, je ferai ainsi l'hypothèse que l'usage esthétique de la métaphore organique en architecture désigne en réalité un cas particulier de *mimésis* dans lequel l'objet de l'imitation est sans doute moins le vivant au sens biologique que le psychisme lui-même, qui se retrouve « objectivé » dans l'architecture par un processus de projection. Sous les apparences du biomimétisme, c'est ainsi de psychomimétisme qu'il serait question.

Je tenterai de le montrer ici à travers l'étude de l'œuvre de John Ruskin (1819-1900), dont les écrits définissent ce qu'est une forme organique en architecture à travers une réflexion sur le style gothique. On verra ainsi que ce qui se joue là c'est bien la transposition à l'architecture d'une sensibilité au vivant, qui conduit à accorder une importance toute particulière à sa matérialité.

AUTEUR ET PERSONNAGE

Mauro DE CASTRO – *L'idiot ET le philosophe chez Jean-Luc Godard*

Jean-Luc Godard aime « faire l'idiot ». Personnage récurrent dans la littérature, le théâtre et le cinéma, l'idiot exerce souvent une fonction comique, mais aussi ironique, il crée un contraste avec une réalité donnée et met en cause ses présupposés. Gilles Deleuze va jusqu'à lui attribuer une fonction philosophique, comme celui qui pousse la pensée à sa propre limite, vers l'impensable, raison pour laquelle chez certains auteurs l'idiot possède une constitution hybride, entre figure esthétique (« puissance d'affects et de percepts ») et personnage conceptuel (« puissance de concepts »). De Socrate à Descartes, de Dostoïevski à Melville, de Kurosawa à Godard, l'idiotie ne s'identifie pas à l'imbécillité ; l'idiot ne s'oppose pas au sage, mais à la prétention du savoir. Faire l'idiot est un exercice de pensée. L'idiot chez Godard peut être interprété dans cette même direction dès ses premiers films, avec des personnages idiots dans certaine mesure (*À bout de souffle*, *Les carabiniers...*) qui problématisent la morale, la politique ou l'existence, mais surtout dans les films où Godard lui-même joue l'idiot et assume son rôle double de « cinéaste-idiot » (*Prénom Carmen*, *Soigne ta droite*, *King Lear...*), en problématisant la réalisation et la production cinématographiques. On peut dire que l'idiot personnifié par Godard

(acteur/réalisateur) est une sorte de mise en abîme, il traduit la place paradoxale de Godard dans l'histoire du cinéma ; à mesure qu'il prétend atteindre la limite de la représentation et du langage cinématographique, il devient un cinéaste à la fois célèbre et méconnu, vénéré et honni. Tel le personnage de Dostoïevski (revisité dans *Soigne ta droite*), Godard incarne à la fois le Prince et l'idiot du cinéma. D'ailleurs, il nous semble que l'idiot doit être mis en rapport avec un autre personnage qui traverse l'œuvre de Godard, celui du philosophe (*Vivre sa vie*, *La Chinoise...*), de telle sorte que le binôme « idiot-philosophe » nous permet d'entrevoir chez Godard une certaine conception du philosophe. Ainsi, on pourrait dire encore que Godard aime « faire le philosophe ». Il s'agit donc d'analyser les puissances esthétiques de la figure de l'idiot chez Godard et d'en discuter les enjeux philosophiques.

Yoann MALINGE – *Pour jouer un rôle, l'acteur s'abandonne-t-il à son personnage ?*

Qu'il soit envisagé comme une *interprétation* ou comme un *jeu*, le rapport de l'acteur à son rôle est problématique. Cette communication s'intéresse au rapport qu'un être humain entretient avec un ensemble de significations qu'il doit mettre en œuvre sur une scène, ensemble qui comprend à la fois des paroles et des mouvements (gestes et expressions de sentiments).

Or ce rapport *ressemble* à celui que les êtres humains entretiennent avec ce qu'ils disent et font dans la réalité. Toutefois, il s'en distingue de deux manières au moins : 1° il est défini par avance (le rôle) ; 2° il est encadré dans un espace clos, celui de la scène, espace qui se superpose à la réalité dans laquelle nous vivons.

Il faut donc se demander quel rapport entretient l'acteur à cet ensemble de significations : est-ce qu'il s'approprie l'ensemble « paroles et mouvements » au point d'en devenir *l'agent* ou bien l'acteur ne sait-il pas toujours que le rôle lui est extérieur ? Alors ne se considère-t-il pas comme un simple vecteur *instrumental* permettant au processus abstrait écrit – *i.e.* son rôle – de devenir concret ? Cette antinomie que nous pourrions synthétiser par l'opposition de *l'abandon* et du *contrôle* de l'acteur a fait l'objet d'un débat philosophique historique, dont on présente d'abord de part et d'autre deux figures, celle de Pierre Nicole et celle de Diderot.

Cependant, la finalité de cette communication est de montrer que Sartre, dans plusieurs textes, est l'héritier de ce débat et y prend part d'une manière nouvelle en insistant sur le statut ontologique du rôle comme *analogon*. Nous cherchons à montrer que par là, il dépasse l'antinomie classique. En mettant la théorie sartrienne en contraste avec la formation de l'acteur pensée par Stanislavski, nous cherchons à comprendre que le rapport de l'acteur à son rôle engage une compréhension philosophique de la subjectivité. Chez Sartre, l'acteur pourrait-il alors apparaître comme *l'incarnation du rapport de tout être humain à sa propre condition ?*

Tristan CHETRIT – *Le perfectionnisme moral dans le cinéma fantastique*

Le perfectionnisme moral diffère de la plupart des autres théories morales par la place capitale qu'il accorde aux devoirs envers soi-même. Il souligne l'importance pour l'individu de trouver des biens objectifs dans sa propre vie et de développer ses aptitudes. Contrairement à d'autres théories, il n'accorde pas uniquement de l'importance aux actes envers autrui.

Le perfectionnisme moral que développe R.W. Emerson (notamment dans *Self Reliance [La confiance en soi]*) et celui présent dans la philosophie de Nietzsche ou encore celui de Stanley Cavell semblent particulièrement appropriés pour analyser certains personnages de films fantastiques que l'on peut regrouper sous l'appellation de *princes monstres*.

Cette dénomination correspond à un concept original qui est transversal aux classifications traditionnelles des monstres (vampires, fantômes...). Elle rassemble des personnages hors normes, premiers dans leur domaine ou pour quelqu'un, torturés ou en marge de la société et présentant des pouvoirs surhumains ou jouissant d'une grande influence. On peut considérer la Bête dans le film *La Belle et la Bête* de Jean Cocteau comme un archétype de ces personnages. Le transcendantalisme à travers les idées de confiance en soi, d'aversion du conformisme, de retrait de la société tout comme les concepts nietzschéens de *volonté de puissance* ou d'*éternel retour* se révèlent pertinents dans l'étude de ces caractères.

Les *princes monstres* mettent en lumière nos ambivalences, reflètent nos aspirations à la grandeur et à la différence et nous interpellent sur notre rapport à la mémoire dans les sociétés modernes. L'analyse du perfectionnisme de ces personnages permet de comprendre à la fois l'importance de cette théorie philosophique et ses ramifications dans une partie de la culture populaire à travers des œuvres du septième art.

LES DONNÉES DE L'EXPÉRIENCE

Florencia DI ROCCO – *Borges et l'ineffable*

Parmi les « versions borgésiennes » de la thèse de l'« ineffabilité de l'expérience » les plus commentées, on trouve celles qui s'appliquent d'avantage à l'expérience « privée », ou encore à celle du « texte ». Ce n'est que dans les années quarante, anticipant les premières ébauches de la « cybernétique », que Borges en présentera une version littéraire et non plus essayistique, s'appliquant exclusivement à l'« expérience sensible ». C'est *Funes el memorioso*.

Rappelons que l'argument de l'ineffabilité de l'expérience sensible, alternativement appelé « de la finesse de grain » (Evans, Peacocke) suppose que nous pouvons opérer des discriminations perceptives beaucoup plus fines que les discriminations autorisées par les concepts observationnels – nous possédons, au mieux, une centaine de noms pour la couleur « vert », alors que nous pouvons en distinguer un nombre indéfini.

Si cette thèse n'est jamais énoncée au cours de la nouvelle, la construction de l'« hypermnésie » de Funès repose sur l'idée selon laquelle la mémoire ordinaire – rudimentaire, grossière – est un mode de stockage à la mesure des concepts du langage ordinaire. Quelqu'un avec une mémoire parfaite devrait mettre en évidence l'insuffisance des concepts ordinaires à rendre le réel dans toute sa netteté.

L'objectif de cette intervention est de lire la nouvelle à la lumière de la formulation évanesienne de l'argument, tout en montrant comment la logique des « langages phénoménologiques » inventés par Funès suit les prémisses de la réponse « constructiviste » mcdowellienne, celle des dits « concepts déictiques ». L'analyse de la fiction permettra de pointer, toutefois, l'un des problèmes de « grammaire » de cette solution, dont l'explicitation des présupposés nous aidera à « relativiser », à son tour, l'argument évanesien.

Raphaël PIERRES – *L'expérience intérieure*

L'enjeu de cette communication est d'interroger l'expérience intérieure en ce qu'elle a de plus problématique : une expérience au plein sens du terme est-elle concevable sans une forme d'extériorité entre l'observateur et ce qu'il observe, entre spectateur et spectacle ? J'ai ainsi souhaité me saisir de ces Journées Doctorales comme d'une occasion d'ouvrir un dialogue entre histoire de la philosophie et approches contemporaines autour d'une notion transversale problématique.

Pour ce faire, je commencerai par manifester la fécondité d'une mise en perspective historique en prenant pour point de départ le commentaire des propositions décisives permettant de comprendre la réflexion comme expérience intérieure au cœur de *l'Essay on Human Understanding* : Locke nous y invite à considérer la réflexion comme perception des opérations mentales, et, en premier lieu, perception de perception. L'expérience interne devrait en ce sens être saisie comme une perception au second degré.

Il est pourtant contestable d'une part que l'esprit puisse se contempler en train d'agir, si la contemplation s'oppose à l'activité ; d'autre part que l'observation puisse être considérée elle-même comme active, sans risque de modifier ce qu'elle observe. Ainsi prise en tenaille, l'expérience intérieure présente un caractère instable, évanescent, qui ne semble plus lui permettre de fonder une connaissance. Cette critique nous rendra lisible la manière dont les débats sur la possibilité de faire de la psychologie une science à la fin du 19^e siècle remettent en jeu le statut épistémologique de l'introspection.

Nous en tirerons toutes les conséquences à la lecture des pointes contre l'expérience intérieure lancées par Wittgenstein, incisives à plus d'un titre, et peut-être en raison-même de leur ambivalence, de la pluralité de leurs interprétations et applications possibles. Cela nous permettra enfin de proposer, à travers une relecture infidèle de Bataille, une ouverture vers la dimension esthétique de ce problème de l'expérience intérieure, permettant en particulier d'interroger à la fois son caractère historique, et, en regard, certaines formes littéraires contemporaines.

Dominik JARCZEWSKI – *Le statut des données empiriques chez Clarence I. Lewis*

Dès ses débuts, la philosophie de Clarence Irving Lewis, le pragmatiste américain méconnu non seulement en France, mais aussi dans le monde anglo-saxon, vise à surpasser les oppositions marquant la théorie de la connaissance de la fin du 19^e et de la première partie du 20^e siècle. Dans mon intervention, je me concentre sur sa théorie des données empiriques, un des sujets centraux pour la philosophie de la connaissance, de l'esprit et, dans les dernières décennies, l'objet de considération de sciences cognitives. La position du représentant de la deuxième génération du pragmatisme, en attribuant aux qualités le privé sans exception, pratiquement les élimine du domaine de la connaissance. En même temps, le philosophe défend l'irréductibilité des *qualia*, nom dont il est l'auteur. Il critique le mythe de données avant lettre et il fonde la signification de langue sur les sensations, aussi dans le cas des termes universaux et les propositions analytiques. La reconstruction de sa philosophie que je présente n'est pas seulement une position intéressante dans le contexte contemporain, mais elle aide aussi à mieux comprendre la carte de théories concurrentes de données empiriques et les distinctions qui ne sont pas toujours visibles. Dans ma conclusion, je propose de renouveler l'approche à la question du cadre de la théorie de l'expérience immédiate. Je montre dans quel sens cette interprétation aide à intégrer les éléments divers de la théorie lewisienne et pourquoi, bien comprise, elle offre beaucoup plus que ce que l'on attend d'une curiosité historique comme on la considère souvent.

Sergio GENOVESI – *Contre le Mythe du Donné entre phénoménologie et philosophie analytique*

Le « mythe du donné » est le nom que Sellars a attribué, dans son essai *Empiricism and Philosophy of Mind*, à toute philosophie qui cherche à fonder notre représentation du monde, et l'objectivité en général, sur des données extérieures qui constitueraient le premier commencement absolu de notre connaissance. Ainsi, Sellars et McDowell rejettent cette idée fondationnaliste et argumentent en faveur de l'impossibilité de séparer notre conceptualité des données sensibles, ce que suggère le titre même du livre de McDowell : *Mind and World*. Une telle réflexion autour de la question

du donné et du fondationnalisme est également présente chez différents phénoménologues français. Le mythe du donné est, en fait, un autre nom que l'on donne à la question, très débattue, de l'origine de la connaissance empirique et du rapport entre les données objectives et les sujets. On peut penser, par exemple, au concept de supplément d'origine introduit par Jacques Derrida ou à la phénoménologie de la donation élaborée par Jean-Luc Marion, ainsi qu'à la théorie du holisme de l'expérience développée récemment par Claude Romano.

L'intervention articulera une confrontation entre les principales critiques adressées au fondationnalisme, et les solutions alternatives qui ont été proposées, soit du côté analytique soit du côté phénoménologique. Autrement dit, nous chercherons, donc, d'un côté à dégager les alternatives au mythe du donné les plus pertinentes et, d'un autre côté, à mettre en évidence les difficultés théoriques que soulèvent les positions non-fondationnalistes. Le but de cette confrontation sera d'établir si les alternatives envisageant la dissolution de cette division donné/donataire, c'est-à-dire entre objectivité et subjectivité, parviennent vraiment à échapper aux paradoxes qui touchent le fondationnalisme ou si elles introduisent plutôt de nouveaux paradoxes, courant le risque, par ce fait, de retomber dans une autre fondation mythique.

LANGAGE ET LOGIQUE

Florian RADA – *Contradiction et signification dans quelques passages de la Logique de l'essence de Hegel*

Cette intervention prend pour point de départ une question kantienne qui constitue le nerf de la déduction des catégories et de l'analytique des principes : comment les catégories peuvent-elles avoir un « sens et une signification », c'est-à-dire s'appliquer aux données de la sensibilité ? La réponse kantienne, brièvement rappelée, pourrait être que c'est par la conjonction de la spontanéité de l'entendement et de la réceptivité de la sensibilité, conjonction rendue possible par la faculté de juger, que les catégories peuvent avoir un contenu. Mais la rencontre de la spontanéité et de la réceptivité reste marquée par une hétérogénéité irréductible de ces facultés. La « chose en soi » apparaît ainsi comme un rappel de cette irréductibilité. La lecture hégélienne d'une telle différence, dès *Foi et savoir*, met au premier plan la structure du jugement comme articulation du sujet (le particulier, dans la forme de l'être) et du prédicat (l'universel, dans la forme de la pensée). Ce serait alors dans une thématization trop rapide de la fonction de la copule, articulant désormais le donné et l'universel, qu'il faudrait chercher la source de la différence entre entendement et sensibilité :

si la copule énonce une identité, alors le seul jugement rigoureux est tautologique, mais si elle énonce une différence, alors on prend le risque de l'indétermination du jugement ou du non-sens (puisque n'importe quelle chose différente du sujet pourrait être dite du sujet). Notre proposition consiste à lire certains passages des *Déterminations de la réflexion*, dans la *Logique de l'essence et du Jugement* dans la *Logique du concept* afin de reconstituer la théorie hégélienne de la copule (au sein de la progression identité – différence – contradiction). Celle-ci produirait un mouvement d'explicitation du sujet (corrélat d'une désignation) dans son prédicat (corrélat d'une définition). Nous voudrions ainsi montrer que la copule n'est pas une simple identité entre deux « termes » qui laisseraient supposer l'autonomie de ce dont ils tiennent lieu, mais une circulation entre deux opérations du langage : parler de quelque chose (désignation) et en dire quelque chose (définition).

Emeline DURAND – Grammaire et logique dans L'Étoile de la Rédemption de Franz Rosenzweig

Dans son grand œuvre *L'Étoile de la Rédemption* (1921), Franz Rosenzweig installe le souci du langage au cœur de son projet philosophique. Il s'agit de refonder la philosophie comme « pensée parlante » ou pensée du langage (*Sprachdenken*), et de s'appuyer sur les faits du langage pour en retirer des enseignements épistémologiques, existentiels, théologiques.

C'est dans ce cadre que Rosenzweig met en place une opposition nette entre la logique et la grammaire. Voyant dans l'idéalisme hégélien un panlogisme, Rosenzweig lui reproche de s'appuyer sur une logique « ennemie de la langue », dont les lois propres démentent celles du langage. L'idéalisme tend ainsi à se détourner de toute philosophie du langage, mais aussi de toute écoute du texte sacré, isolant l'une de l'autre la philosophie et la Révélation. Dans la démarche de Rosenzweig, la grammaire vient faire contrepoids à ce refus du langage, en rapprenant aux philosophes à écouter et à répondre. L'« analyse grammaticale » devient le nom d'une forme d'exégèse consistant à déchiffrer la Révélation, phénomène fondamental de la parole humaine et divine, dans le trésor originel des formes linguistiques bibliques.

Pourtant, l'opposition entre logique et grammaire doit sans doute être relativisée. Rosenzweig suggère que la logique et la grammaire, loin de représenter deux attitudes radicalement opposées face au langage, constituent deux aspects du langage lui-même, unis par une relation de promesse. C'est cette relation qu'il faut élucider pour montrer en quoi Rosenzweig propose une contribution originale à la philosophie du langage qui, tout à la fois, dénonce les apories de l'idéalisme, reprend les intuitions grammairiennes de Humboldt et Rosenstock-Huessy, et pose, peu de temps avant Wittgenstein et dans des termes tout différents, la question d'une grammaire philosophique.

Olivia POIATTI – *Stanley Cavell et « l'inquiétante étrangeté » : contribution à la méthode en psychanalyse*

Stanley Cavell souligne à de nombreuses reprises dans son œuvre la parenté en termes de visée « thérapeutique » entre la philosophie et la psychanalyse. Il indique en particulier les liens méthodologiques entre l'œuvre de Wittgenstein et celle de Freud.

Cette méthode commune, Cavell en parle parfois comme d'une « inquiétante étrangeté », reprenant le concept freudien, que l'on peut comprendre comme l'irruption dans le langage d'un « familier » qu'on ne reconnaît plus.

Il est possible d'étendre cette parenté entre philosophie analytique et psychanalyse en insistant sur le pari que font l'une et l'autre de revenir au langage ordinaire et de lui rendre sa densité. Ce point peut être illustré par le travail, entre autres, de Cavell sur l'œuvre de Beckett, qui, en rendant aux mots leur sens littéral, nous permet de les entendre différemment.

Cette parenté méthodologique n'est cependant pas tout à fait explicitée par Stanley Cavell, et mériterait me semble-t-il d'être approfondie. Ce point pourrait nous permettre d'expliquer comment, par quel moyen, la psychanalyse amène ses analysants à voir le réel.

Il reste cependant une différence majeure dans cette méthode commune, que Cavell ne mentionne pas, et qui peut être décrite comme la prise en compte par la psychanalyse de la difficulté terrible qu'il peut y avoir à mettre en œuvre cette méthode, difficulté qui n'est pas, et c'est peut-être là l'apport de la psychanalyse, d'ordre moral.

Je propose donc d'explorer les liens entre philosophie du langage ordinaire et psychanalyse, dans la mesure où elles prétendent toutes deux à une forme de guérison, en explorant d'une part leur proximité méthodologique et d'autre part leurs divergences quant aux présupposés d'application de cette méthode.

LA VIE DU SUJET

Victor LEFÈVRE – *L'effet que cela fait de participer à un monde organisé*

Dans notre thèse de doctorat, nous défendons que les écosystèmes sont des êtres organisés, au sens que Kant donne à cette expression dans la *Critique de la Faculté de Juger*, c'est-à-dire des totalités dont les parties dépendent les unes les autres pour l'existence. Les parties en question sont

autant des entités non vivantes que des organismes. Parmi ces derniers se trouvent des sujets, et l'objet de notre communication est d'examiner ce qu'implique la thèse du caractère organisé des écosystèmes du point de vue de ces vivants particuliers. Quel effet cela fait-il pour un vivant doué de conscience de constituer son milieu d'une manière telle qu'il est engagé dans une dépendance mutuelle avec les autres constituants de ce milieu ? Quel sens y a-t-il à inscrire son existence dans un monde ainsi co-produit ?

Eun-hye CHOO – « *La sexualité comme l'intentionnalité sexuelle* » : un double rapport contradictoire entre le corps et la conscience

En mettant en lumière l'analyse phénoménologique de la sexualité chez M. Merleau-Ponty, cette étude permet une compréhension de la structure existentielle de la sexualité en tant qu'expérience vécue pour nous. La sexualité ne peut être réduite au mécanisme physiologique ou à l'acquisition culturelle, soit la dimension du corps, soit celle de la conscience ; la plus simple définition de la sexualité est « différence sexuelle » ; en termes phénoménologiques, cela signifie la différence de la manière intentionnelle de vie. On peut renvoyer à ce que Merleau-Ponty affirme de son propre projet phénoménologique en recherchant une intentionnalité originale ; surtout, il trouve le fil conducteur de ce projet à partir de la vie sexuelle, de telle sorte que la sexualité dévoile l'intentionnalité sexuelle à partir de laquelle on peut s'orienter vers l'autre, ou encore désirer l'autre. De là, il suit que trois questions de l'intentionnalité sexuelle sont pertinentes pour mon propos. Dans un premier temps, à partir de quoi on parvient à la différence de la manière intentionnelle. La réponse est qu'il en va du mode de corrélation entre le corps propre et la base de l'expérience perceptive. Dans un deuxième temps, concernant la caractérisation du corps propre, de quel point de vue faut-il se placer pour éclaircir son phénomène sexuel ? Une fois ce point de sexualité mis au jour, qu'est-ce que le corps humain qui n'est pas seulement une chose au même titre que les étants mondains, ni un certain résultat de la spiritualisation ?

Enfin, par comparaison avec l'intentionnalité pulsionnelle de Husserl, nous posons la question de savoir si l'intentionnalité sexuelle implique une téléologie universelle à la hauteur de la conscience transcendante.

Eder CORBANEZI – *Nietzsche et le problème de la valeur des évaluations*

Dans cette étude, nous comptons défendre que la relation entre les notions de vie, de valeur et de volonté de puissance constitue une condition nécessaire pour la procédure nietzschéenne destinée à apprécier la valeur des évaluations, c'est-à-dire à évaluer et à hiérarchiser les évaluations. Nous commençons par analyser la manière par laquelle Nietzsche établit une

association intrinsèque des notions de vie, de valeur et de volonté de puissance : selon lui, vivre consiste à évaluer, et toute évaluation traduit à son tour l'exercice de la volonté de puissance. Ensuite, en nous interrogeant sur la relation complexe entre les évaluations et la vie, nous espérons faire ressortir que, d'une part, les évaluations se révèlent être une condition nécessaire pour toute forme de vie, puisqu'il est impossible de vivre sans évaluer, mais d'autre part, résultant d'interprétations, les évaluations peuvent jouer le rôle opposé, à savoir conduire au dépérissement. En tout cas, soit condition d'existence, soit facteur de dépérissement, les évaluations sont considérées par Nietzsche comme des symptômes de formes de vie. Et c'est justement la logique de cette démarche d'évaluation des évaluations qu'il faut alors prendre pour objet d'analyse. Ce faisant, nous essayons de montrer que, aux yeux de Nietzsche, toute évaluation configure l'affirmation d'une forme de vie et par conséquent la négation d'autres ; bien plus : à la limite, toute évaluation équivaut à un jugement sur la valeur de la vie elle-même. Et pourtant, puisque les jugements sur la valeur de la vie sont nécessairement injustes, en raison de leur caractère interprétatif, ils n'ont de valeur qu'en tant que symptômes d'une vie ascendante ou d'une vie décadente. Notre étude aboutit à la mise en évidence de la fonction que joue à l'intérieur de cette démarche la conception nietzschéenne de vie comme volonté de puissance, conception qui elle aussi résulte d'une interprétation et comporte des évaluations.

Mathieu EYCHENÉ – *La physique heideggérienne du salut*

Dans les paragraphes 54-62 d'*Être et temps*, Heidegger tente de rendre compte de la possibilité du dévoilement de l'authenticité (*Eigentlichkeit*) du *Dasein*. Cette mise au jour nécessite un mouvement particulier, une « modification existentielle du On » (*Être et temps*, trad. E. Martineau, édition numérique hors-commerce, p. 212) : la compréhension de l'appel de la conscience (le vouloir-avoir-conscience), qui ouvre sur la résolution devançante (*vorlaufende Entschlossenheit*). Dans *Être et temps*, Heidegger développe ainsi ce que l'on peut appeler une physique du salut. L'enjeu principal de notre travail sera de déterminer les sources de cette physique. Nous nous concentrerons, outre les paragraphes d'*Être et temps* déjà évoqués, sur deux séries de textes : les cours consacrés à Aristote au début des années 1920 d'un côté (en particulier le cours de 1924-1925, qui débute par une étude des cinq modes de l'*alêtheuein* mentionnés au livre VI de l'*Éthique à Nicomaque*), le cours de 1920-1921, portant sur saint Paul, ainsi que la conférence de 1924, intitulée « Le problème du péché chez Luther », de l'autre. Nous tenterons de montrer que le mouvement vers le salut est compris comme une « intériorisation » du *Dasein*, en un double sens : en un sens aristotélicien d'une part (sur la base de l'analyse de la *phronêsis* aristotélicienne, interprétée comme conscience inamissible du *Dasein*, Heidegger considère la modification existentielle du On comme une *hexis*, partant comme une forme déterminée d'« être dans »), en un sens luthérien

d'autre part (l'authenticité heideggérienne correspond, chez Luther, à la vie selon l'« homme intérieur », considéré non comme une composante de l'homme ou « un “*habitus*” vide » (*ibid.*, p. 234) en lui, mais comme une tendance de l'existence, qui ne conduit pas à la suppression de la tendance contraire, selon la thèse de l'*homo simul justus et peccator*.

RAISON ET PASSION

Valérie LOUVEAU – *Rationalité et réciprocité : perspectives conjuguées de Hobbes, Mauss et Weber*

La promesse s'envisage comme une interaction sociale au cours de laquelle promettant et destinataire de la promesse procèdent à un échange de dons maussien, la parole contre la confiance. Cet échange de dons actualise la transmission d'un fidéicommis : la confiance en la bonne foi du promettant, bonne foi qui vise la préservation des intérêts d'autrui. Ainsi, la promesse acceptée instaure une relation de confiance structurée dans la durée par la réciprocité.

Quelles sont les raisons qui conduisent les individus à s'engager durablement dans une telle relation ? À partir de l'approche hobbesienne de la promesse, nous montrerons que la réciprocité articule chez l'individu rationalité en finalité et rationalité en valeur, types de rationalité mis au jour par Weber.

La mise en évidence des dimensions rationnelles de la réciprocité nous permettra alors de travailler la notion wébérienne de rationalisation à la lumière de ce plan de la socialité. Quelle « place » la réciprocité prend-elle par rapport au processus de rationalisation de la vie sociale ? Nous examinerons cette hypothèse : puisque la réciprocité nous porte au plan archaïque, toujours sensible au présent, de la socialité, peut-on dire qu'elle fait partie du processus de rationalisation, qu'elle peut déborder ; et, par suite, que le processus de rationalisation ne se définit pas seulement comme une tendance de l'activité sociale à s'orienter de manière rationnelle en finalité ?

On signalera, sans entrer dans le détail ici, que ce travail sur les rapports qu'entretiennent réciprocité et rationalisation vise à mieux comprendre la dynamique de la Responsabilité Sociale de l'Entreprise (RSE). En effet, le mouvement de la RSE, qui résulte depuis son émergence d'initiatives prises par les entreprises qui comprennent les attentes sociales, tend aujourd'hui à une rationalisation qui affirme les relations entre le droit et la RSE.

Damien LACROUX – *L’Homme-machine : étude comparée de la conception cartésienne et computationnaliste*

Le *Traité du Monde*, incluant le chapitre portant sur L’Homme, est presque achevé en 1633 et c’est en particulier dans ce chapitre que Descartes développe une épistémologie du corps humain fondée sur le modèle de la machine. La notion de machine au sens cartésien du terme perdurera tant dans l’histoire de la philosophie que dans l’histoire des sciences. Malgré les avancées remarquables de la cybernétique au 20^e siècle, le modèle cartésien semble inébranlable et cela, au point que certains penseurs voient dans la machine cartésienne les éléments fondamentaux de ce qui deviendra par la suite la machine cybernétique homéostatique. C’est véritablement à partir de 1936 qu’un nouveau modèle machinique émerge comme radicalement différent du modèle cartésien. Ce modèle, appelé machine logique, a été élaboré par Alan Turing à des fins militaires pour contrer la redoutable machine de codage SIGMA du troisième Reich. La postérité fera de la machine logique le fondement théorique de nos ordinateurs ainsi que le terreau où se développera une nouvelle discipline informatique : l’intelligence artificielle. Enfin, la machine logique inspirera les courants de pensée computationnalistes selon lesquels l’Homme est réductible, tant dans son fonctionnement neurobiologique que neuropsychologique, à une machine. Le computationnalisme opère donc un retour à la conception cartésienne de l’Homme-machine sans pour autant s’appuyer sur le même modèle machinique. Quelles sont alors les principales différences qui séparent le concept cartésien et le concept turingien de machine ? Cette rupture dans la façon de penser la machine est-elle véritablement fondée ou bien existe-t-il encore une continuité entre la machine cartésienne et la machine formelle ? Enfin, le computationnalisme répète-t-il à l’identique mais avec un modèle différent la tentative cartésienne de penser l’Homme sur le modèle de la machine, ou bien va-t-il plus loin que son prédécesseur cartésien dans ce projet épistémologique ?

Yeonsik YOO – *Lecture comparative de Descartes et de Malebranche sur la joie des passions*

Dans ma communication, je voudrais vous présenter une réflexion sur la joie de s’émouvoir de toutes les sortes de passions (l’amour, la haine, la joie, la tristesse, etc.) à travers la lecture comparative du *Traité des passions* de Descartes et de Malebranche.

Chez Descartes, cette joie est le concept qui termine son traité physique des passions. Elle constitue un souverain remède contre les passions. Elle peut être acquise par l’exercice de la vertu. Dans ce sens, elle est une connaissance présupposée pour la morale.

Dans ce traité, cette joie s’explique par l’exemple du plaisir littéraire et théâtral des passions. Ce plaisir s’éclaircit par analogie avec la genèse physique du plaisir du corps. Ce plaisir n’est pas une passion qui se rapporte

au bien (la force ou la bonne disposition) du corps. Il est une action vertueuse qui concerne le bien de l'âme (un mouvement de la volonté sur la force de l'âme). Cette action volontaire de la bonne disposition de l'âme s'appelle autrement joie intellectuelle, agréable émotion intérieure ou pensée raisonnable.

Dans le *Traité méthodologique des passions* de Malebranche, la joie des passions n'est pas non plus une passion des passions, mais elle est un sentiment immoral du corps. Ce sentiment sensible accompagne toutes les passions qui sont causées par la réaction nécessaire du corps, pour son bien, face à des objets extérieurs. Cette bonne disposition corporelle des passions cause ce sentiment joyeux qui rend toutes les passions agréables et nous esclaves des biens des corps.

Pour finir je souhaite vous proposer de discuter sur ces questions. La passion de tristesse est-elle joyeuse, seulement à condition que nous ayons la force de la supporter ou de la maîtriser. Ou bien la passion de tristesse est-elle toujours agréable ? En ce sens, nous oblige-t-elle à continuellement rester à elle ?

Louis MORELLE – *Les noms divins des choses : platonisme et nominalisme dans les philosophies de la nature de Schelling et Whitehead*

Le projet moderne d'une philosophie de la Nature peut se trouver adéquatement résumé dans l'exclamation lautmanienne : « Refaire le Timée », c'est-à-dire, non seulement tracer la logique interne du procès général de la nature dans tous ses degrés et toutes ses variations, mais également naturaliser l'idéal, en montrant « au sein des Idées elles-mêmes les raisons de son application à l'Univers sensible ». Dans une telle perspective, nous nous proposons d'étudier la manière dont deux pensées s'inscrivant dans la lignée de la philosophie de la Nature, le jeune Schelling d'un côté, Whitehead de l'autre, tentent d'élaborer les formes renouvelées de platonisme immanentisé, qui inscrirait l'idéal non comme objet mental ou transcendant, mais comme facteur intégralement naturel guidant le développement des êtres, sous la forme des « actions » physiques et organiques (Sur *l'Âme du Monde, Esquisse d'un Système*) chez Schelling, et celle des « objets éternels » (*Procès et réalité*), en nous intéressant notamment sur la manière dont ces concepts permettent d'offrir des réponses potentiellement novatrice dans le cadre de l'opposition traditionnelle du réalisme et du nominalisme, plus décisive à ce titre que le couple réalisme-idéalisme, et sur l'implication de ces positions à l'égard de la question de la finalité au sein de la nature.

INDIVIDU ET COLLECTIF

Sebastian KOCK – *Max Stirner, C. B. Macpherson et la critique de la propriété*

Max Stirner (1808-1856) a été souvent considéré comme « la bête noire » dans la tradition de la philosophie politique en Allemagne. Le livre qui lui a accordé ce statut porte le titre *Der Einzige und sein Eigentum* (« L'Unique et sa propriété »), un texte consacré à l'élaboration d'une critique fondamentale de la propriété. Malgré les critiques rigoureuses de sa pensée (entre autres K. Marx, J. Habermas et H. G. Helms), Stirner, *vir unius libri* par excellence, n'a pas cessé de trouver des lecteurs des deux côtés du Rhin et on peut même observer un intérêt renouvelé pour la philosophie de Stirner en France. L'apparition de Stirner au programme d'agrégation d'allemand de la session 2017, ainsi qu'un colloque organisé par l'Université Paris 4 et l'Université de Lorraine à Paris en janvier de la même année en sont des indices. De la *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* de 1789 en France en passant par le *Grundgesetz* de 1949 en Allemagne jusqu'à nos jours, la propriété fut interprétée dans les états libéraux en Europe comme un « principe fondateur » de la démocratie ou un « droit fondamental » de l'individu. En revanche, le politologue canadien C. B. Macpherson (1911-1987) y voit l'expression d'une culture de l'individualisme possessif dont il trace la généalogie jusqu'aux fondements de la pensée libérale (Hobbes, Locke). Dans mon exposé, j'essaye de combiner la *théorie* de l'individualisme possessif de Macpherson avec la *critique* de la propriété privée de Stirner pour en dégager des éléments qui pourraient servir à la construction d'un discours critique de la question du droit à la propriété dans le contexte actuel.

Ludmilla LORRAIN – *L'utilitarisme et l'idée d'Europe*

La doctrine utilitariste telle que Mill la formule énonce que le principe devant guider l'action politique est la promotion du plus grand bonheur pour le plus grand nombre d'individus possible. Ce principe le conduit, après Bentham, à poser qu'idéalement, ce sont les intérêts de l'humanité qui doivent être visés. Un tel principe devrait donc logiquement déboucher sur une forme de cosmopolitisme. Pourtant, au moment de décider quelle forme politique est la plus à même de réaliser ce principe, le choix de Mill, comme de Bentham, se porte sur la démocratie pure représentative : elle seule rend possible la mise en œuvre de l'impartialité exigée par le principe d'utilité – stipulant que « chacun doit compter pour un, et aucun pour plus d'un ». Et les textes que ces auteurs consacrent à la question de la démocratie représentative insistent sur le fait qu'une de ses conditions de réalisation est

l'existence d'une communauté unie par des liens de sympathies, un certain *ethos*, rendant possible la constitution d'une opinion publique. Dès lors, ramené aux limites de l'État-nation, le principe d'utilité, dans extension maximale, semble condamné. Pourtant, la possibilité de cette extension du principe d'utilité n'est pas entièrement abandonnée par Mill : car si celui-ci rejette la possibilité d'institutions représentatives européennes, il soutient aussi, à plusieurs reprises, qu'une fédération des États européens serait le meilleur moyen d'arriver à la réalisation du principe d'utilité – et l'un des outils les plus efficace pour le progrès de l'humanité. Aussi entendons-nous rendre compte de cette ambivalence. Pour cela, il nous faudra, dans un premier temps, distinguer le constat d'une impossibilité liée à des contingences historiques, pouvant être dépassées, de l'idéal d'une fédération des États européens proposé par Mill. Cela nous amènera à préciser les raisons empêchant cette union au temps de Mill, ainsi qu'à comprendre pourquoi, par ailleurs, il considère l'Europe comme un espace privilégié – ce qui nous amènera à spécifier la notion d'*ethos*. Il nous faudra, enfin, reconstruire la forme que Mill donne à cette union possible. Alors serons-nous en mesure de montrer qu'il est possible, à la lumière de ces éléments, de dessiner l'idée d'une communauté de l'Europe unie par la notion d'intérêt commun.

Nicolas LEMA HABASH – *L'usage de la notion de vie spinoziste dans l'œuvre d'Alexandre Matheron*

Le travail d'Alexandre Matheron offre un des plus importants commentaires sur la philosophie de Spinoza. Dans cette intervention nous nous concentrons sur l'œuvre de Matheron en considérant ses mérites philosophiques propres. Cela nous oblige à faire un travail critique de son corpus afin de considérer comment en tant que philosophe son point de vue relève du commentaire. Plus précisément, nous voulons déterminer l'usage que Matheron fait de la notion spinoziste de « vie » dans ses ouvrages. Notre argument souligne que l'interprétation matheronienne de la notion de vie spinoziste lui permet d'établir une fonction « démocratique » autour de la possibilité d'arriver à la jouissance intellectuelle suprême. La possibilité d'une réactualisation du *conatus* dans la durée et la plasticité extrême du corps pour acquérir des nouvelles formes fournissent une théorie de la réincarnation humaine. Dans cette perspective, les êtres humains ont, non seulement une chance d'arriver à la jouissance suprême, mais en beaucoup. Dans la mesure où ses essences peuvent se réactualiser dans la durée potentiellement à l'infini, les êtres humains ont plusieurs vies pour arriver au fonctionnement optimal de ses *conatus*. C'est pourquoi nous dirons que Matheron utilise sa lecture de la notion de vie spinoziste pour fournir une interprétation politique démocratisant sur la possibilité d'arriver à la jouissance totale. Tous ont la possibilité d'y arriver, peut-être non dans cette vie, mais possiblement dans la prochaine, quand le contexte sera plus favorable pour cette démarche.

DROIT ET LOIS

Kyosuke TAHARA – *Lois, mœurs et opinion publique chez Diderot*

Le vieux problème de la philosophie politique portant sur la relation entre lois et mœurs fut réactivé au siècle des Lumières, notamment par l'auteur de *l'Esprit des lois*. En accordant de l'importance au poids sociologique des conditions locales, Montesquieu a posé comme principe le non-empiètement entre lois et mœurs, sans pour autant nier un moyen non juridique de changer celles-ci. Or Rousseau a repris à son tour ce problème au profit du principe de souveraineté populaire dont l'application exige non seulement sa législation, mais aussi l'institution de mœurs dignes de cette constitution. Il a ainsi introduit le concept d'opinion publique comme une médiation entre lois et mœurs réglée plus ou moins par la censure qui veille à une cohésion sociale en incitant les citoyens à aimer leurs lois et à se dégager de la corruption. Face à cette mutation de la problématique du rapport entre lois, mœurs et opinion publique provoquée par ses contemporains, quelle position Diderot prend-t-il, lorsqu'il s'engage dans la réflexion politique au travers de ses écrits sur la Russie, de sa *Lettre à Necker*, et de sa collaboration à *l'Histoire des deux Indes* dans les années 1770 ? À l'inverse de Montesquieu, il affirme que, loin d'adapter la forme du gouvernement à la nature locale des choses, il est souhaitable de mettre en place partout, même dans un État despotique, la souveraineté du peuple, et de modifier les mœurs locales par la législation en fonction de cet impératif universel. Or contrairement à Rousseau, pour Diderot, l'institution de la souveraineté populaire ne renvoie pas au contrat social, ni à l'anticipation par le législateur de ce contrat. Il retient ici la leçon pluraliste de Montesquieu et impose plutôt de concevoir les diverses voies de ladite institution qui visent au même but, mais varient selon les modalités (réforme par en haut ou révolution populaire) et les conditions historiques (poids de l'ancienne législation et degré d'épuration ou de corruption des mœurs). Quant à l'opinion publique, bien qu'il admette sa corrélation avec les mœurs, Diderot lui assigne, non pas un moyen de régler les mœurs, mais une fonction de contre-force qui doit imprimer une direction de réforme du gouvernement en fonction de l'intérêt variable du peuple. Ainsi, en précisant une telle relation de causalité circulaire entre opinion publique, lois et mœurs chez Diderot, nous pourrions montrer comment il transpose certaines idées majeures de Montesquieu (importance des conditions locales et de la contre-force étatique) dans une perspective universaliste et réformatrice qui répond à l'aspiration démocratique.

Shingo AKIMOTO – *La réfutation de l'Empire universel et l'élaboration du ius gentium chez Jean Bodin*

À l'époque de la Renaissance, le juriste français Jean Bodin (1529/30-1596) a repris la conception de l'histoire universelle développée par Polybe pour créer un cadre d'étude adapté à la nouvelle réalité internationale de son époque : la mondialisation, à une échelle alors inédite. L'objet de l'intervention est de réfléchir sur cet usage de la conception polybienne de l'histoire universelle chez Bodin, que celui-ci oppose à une autre conception de l'histoire universelle fondée sur la théorie des quatre monarchies de Daniel (*Da*, 2, 1-49 ; 7, 1-28). Pour ce faire, il s'agit de s'interroger sur la place qu'occupe le chapitre VII de la *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (*Méthode pour comprendre facilement les histoires*) (1566 ; 1572), intitulé « *Confutatio eorum, qui quatuor monarchias et aurea secula statuunt* (Réfutation de ceux qui établissent les quatre monarchies et les siècles d'or) » dans son œuvre. La critique de Bodin vise surtout le *Chronicon Carionis* (1558 ; 1560), écrit par Johannes Carion (1499-1537) et augmenté et traduit en latin par Philippe Melanchthon (1497-1560), qui prépare la base de l'historiographie protestante. Dans cette œuvre, la théorie des quatre monarchies sert de principe structurel à l'historiographie de la *translatio imperii*, permettant de prétendre à l'universalité de l'histoire. Cette dernière est assurée par l'ordre chronologique de la *translatio* dans lequel un *imperium* unique est conservé par l'Empereur romain germanique. Une telle historiographie se heurte cependant à la notion d'histoire universelle polybienne reprise et remaniée par Bodin. Étant synchronique, celle-ci suppose la coexistence de la souveraineté (*summum imperium*) de chaque peuple dans le monde habité, et ainsi ne laisse aucun espace à l'existence d'un seul *imperium* romain. Elle est en même temps capable de fournir une vision synoptique pour la *Respublica mundana* (République mondiale) qui constitue le fondement du *ius gentium* (droit des gens), un composant du droit universel. L'histoire universelle et le droit universel sont ici considérés parallèlement. L'usage de la conception polybienne de l'histoire universelle amène donc, à nos yeux, à l'élaboration du *ius gentium* moderne.

Fanny-Elisabeth ROLLET – *Le rôle des émotions dans les excuses pénales*

Je me propose d'étudier les transformations du sens de la peine induites par les politiques pénales de la dangerosité, du temps de leur naissance dans un contexte de la lutte contre la récidive durant la seconde moitié du 19^e siècle au moment de leur réactivation dans et par le droit pénal moderne. On prend ici pour exemple emblématique de cette renaissance, en France, la loi du 25 février 2008 relative à la *rétenion de sûreté et à la déclaration d'irresponsabilité pénale pour cause de trouble mental*, sans toutefois limiter l'analyse à cette loi, et en tenant compte de l'ensemble législatif constitué par les lois « antiterroristes » en France depuis le milieu des années 1980, mais qui marquent un mouvement d'accélération dans

la décennie 2010. Il s'agit ensuite – et surtout – d'en tirer toutes les conséquences sur le sujet de la peine et la fonction du droit pénal. De la triade italienne – Lombroso, Ferri et Garofalo – à la renaissance des thèmes de l'homme dangereux depuis le milieu des années 2000, en donnant une épure des implications de la logique préventive voire prédictive appliquée au droit pénal, on tentera de faire la synthèse des techniques d'imputation et d'individualisation propres aux politiques criminelles de dangerosité, techniques qui marquent de leur empreinte, dès sa naissance, la « raison criminologique ».

Nicolas NAYFELD – *Vaut-il mieux laisser un coupable en liberté que punir un innocent ?*

En 1747, dans *Zadig*, Voltaire écrit qu'« il vaut mieux hasarder de sauver un coupable que de condamner un innocent ». Vingt ans plus tard, entre 1765 et 1769, sont publiés les *Commentaires sur les lois anglaises* de Blackstone, dans lesquels ce dernier écrit : « la Loi juge qu'il vaut mieux que dix coupables ne soient punis, qu'un innocent souffre le moindre dommage. » Le principe défendu par Voltaire et par Blackstone est qu'il est moralement pire de punir (intentionnellement ou sans l'avoir voulu) un innocent que d'acquitter (intentionnellement ou sans l'avoir voulu) un coupable. Ce principe a eu et continue d'avoir une influence majeure sur l'institution pénale et, en particulier, sur la procédure pénale, dans la mesure où la charge de la preuve incombe non pas à celui qui est accusé (devant prouver alors son innocence) mais à celui qui accuse (devant prouver alors la culpabilité de celui qu'il accuse). Toutefois, aussi intuitif soit-il, ce principe hiérarchisant les maux est problématique, d'un point de vue philosophique. Soient les deux justifications principales de la peine, le rétributivisme et l'utilitarisme. Si l'on est rétributiviste, aussi bien punir le coupable que ne pas punir l'innocent sont des impératifs catégoriques, d'importance égale : celui qui mérite d'être puni doit l'être, celui qui ne le mérite pas ne doit pas l'être. Si l'on est utilitariste, l'impunité d'un grand nombre de criminels est, tout bien considéré, peut-être un mal plus grand que la punition d'un petit nombre d'innocents. Ainsi, si le principe de Voltaire et Blackstone doit être défendu, sur quoi doit-il être fondé ? Peut-on le dériver du rétributivisme, de l'utilitarisme ou alors d'une théorie dite mixte ? D'ailleurs, ce principe est-il si clair ? Blackstone parle de dix coupables, mais pourquoi ce chiffre ? Pourquoi pas cent ou mille ? Notre intervention sera l'occasion de revenir sur deux débats épineux de la philosophie pénale : celui, très connu, de la punition des innocents et celui, moins connu, de la non-punition des coupables.

Dossier

(coordonné par Olivier D'Jeranian et Yoann Malinge)

RATIONALITÉ PRATIQUE ET MOTIVATION MORALE

(Seconde partie)

Suite et fin du dossier « Rationnalité pratique et motivation morale », fruit des rencontres opérées en 2014 et 2015 entre l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne et l'Instituto de Filosofia Pratica de Covilha au Portugal.

*Présentation :***Rationalité pratique et motivation morale
dans l'éthique des vertus et l'éthique « existentielle »**

Olivier D'JERANIAN et Yoann MALINGE

Dans le précédent numéro de *Philonsorbonne*, une première partie du dossier « Rationalité pratique et motivation morale » avait été publiée. Il s'agissait de rendre compte des travaux menés dans le cadre du projet unissant deux centres de recherches : le Centre de Philosophie Contemporaine de l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne et l'Instituto de Filosofia Pratica de l'Universidade da Beira Interior au Portugal.

Le projet intitulé « Rationalité pratique, jugement et motivation morale » a pu recevoir le soutien du programme PHC Pessoa (308448UF). Il consistait à étudier les formes du jugement pratique et le rôle des raisons morales au travers de l'éthique des vertus d'une part, et d'une éthique « existentielle » d'autre part. La première partie du dossier contenait trois articles qui s'intéressaient à l'éthique des vertus telle qu'elle se trouve notamment développée par Aristote et les Stoïciens.

Le présent numéro de *Philonsorbonne* accueille la seconde partie de ce dossier. Il regroupe trois articles consacrés à l'éthique des vertus pour l'un et à l'éthique « existentielle » pour les deux autres.

– Dans un premier article, Rui Sampaio da Silva interroge la motivation morale dans l'éthique de la vertu. En tenant compte de la pluralité des motivations, il faut reconnaître la difficulté d'établir, avec Aristote, la relation entre la raison et les désirs dans la motivation morale. L'éthique aristotélicienne a connu diverses interprétations sur la nature de la vertu éthique. L'objectif de cet article n'est pas d'entreprendre une exégèse de la théorie d'Aristote mais de mener une recherche qui, loin de séparer les facteurs cognitifs et volitifs, cherche plutôt à les combiner. Les désirs ne sont pas une force causale brute, ils possèdent un caractère rationnel. Dès lors, il faut analyser le rôle de l'éducation morale comme processus d'acquisition d'un cadre d'interprétation qui façonne la perception de la réalité.

À partir de cette compréhension, l'article s'intéresse à la nature du jugement moral. Dans l'éthique de la vertu, s'il y a bien des principes moraux, ceux-ci admettent des exceptions. C'est alors qu'il faut saisir la teneur de la sagesse pratique, son origine dans l'expérience et la fiabilité de son rôle dans le jugement moral.

– Dans un deuxième article, André Barata interroge la philosophie sartrienne en tant que théorie de l'action. À partir d'une compréhension de la liberté comme n'étant pas celle du libre-arbitre, il s'agit de montrer que la volonté n'est pas le moteur de l'action humaine et que c'est plutôt à la vie émotionnelle qu'il faut accorder un rôle central. Les objets du monde se présentent avec des significations différentes selon les émotions vécues. Interrogeant la différence entre motifs et mobiles, l'auteur montre qu'ils sont corrélatifs du projet.

Dès lors, André Barata développe l'hypothèse qu'il y a une éthique déontologique chez Sartre différente de celle de Kant, notamment en ce que l'universalité n'est pas une condition contraignant le choix mais le résultat co-extensif de la radicalité d'un choix singulier.

Enfin, à partir d'un examen des traits de caractère qui sont corrélatifs du projet existentiel, il est possible à l'auteur de mener une comparaison avec l'éthique de la vertu, même si la perspective de Sartre est opposée à celle d'Aristote.

– Dans un troisième article, Yoann Malinge interroge le rapport de l'agent à sa motivation dans la philosophie de Sartre. À partir de l'analyse de l'angoisse comme expérience de la liberté, qu'elle soit angoisse devant l'avenir ou devant le passé, il s'agit d'examiner comment sont vécues les différentes possibilités d'action. La compréhension ontologique de l'humain comme pour-soi et de la conscience comme intentionnalité conduit l'agent à envisager ses possibilités d'agir comme séparées de lui par un néant.

L'habitude semblerait alors constituer un contre-exemple puisqu'elle propose une possibilité d'action facilitée par sa répétition antérieure. Opposant Sartre à Ravaisson, cet article montre que l'habitude n'est pas pensée comme une possibilité privilégiée de l'action d'un homme, selon l'auteur de *L'être et le néant*. Yoann Malinge cherche alors à réinscrire le phénomène de l'habitude dans la perspective du projet originel. Ainsi s'agit-il de montrer que la liberté est vécue dans un engagement existentiel, compris par contraste avec la liberté d'indifférence. L'agent peut accorder une valeur différente aux motifs qui l'entraînent à choisir une action plutôt qu'une autre, selon son projet originel. Chaque être humain est responsable de son projet, mais sa liberté pour le modifier n'est pas absolue.

Moral motivation and judgment in virtue ethics

Rui SAMPAIO DA SILVA

(University of the Azores, Portugal)

(Labcom.IFP – University of Beira Interior, Portugal)

Contemporary normative ethics is dominated by three movements: deontological ethics, with a focus on duties or obligations; consequentialism, with a distinctive emphasis on the outcomes of actions; and virtue ethics, which is centred on the moral agent. Because it rejects rule-based accounts of ethics (like consequentialism and deontological ethics), virtue ethics dedicates special attention to our capacity for moral judgment, understood as a practical capacity that cannot be reduced to propositional knowledge. In this article, I will analyse the nature of moral motivation (1) and the idea of moral perception in virtue ethics (2), the structure of moral judgment (3), its relation to rules or principles (4) and, finally, the conditions of its reliability (5).

1. Moral motivation in virtue ethics

The agent's motivation does not play a particularly important role in consequentialist ethics, because moral decisions are based on an impersonal and objective evaluation of the consequences of actions. On the other hand, Kant's moral philosophy, the example *par excellence* of a deontological ethics, is characterized by an austere, restrictive account of moral motivation; it recognizes a fundamental motive, respect for the moral law, but it denies the moral value of other motivational factors, which are generically grouped under the concept of inclination (*Neigung*). Virtue ethics, on the contrary, not only recognizes the importance of the motives of action, but also offers a rich account of moral motivation; thoughts, desires

or feelings have motivational force and play a crucial role in the moral evaluation of actions. One can even attribute a motivational pluralism to virtue ethics; according to Valerie Tiberius, there are as many motivations as there are virtues.¹

Virtue ethics may be considered an ethics of harmony, in the sense that it tries to reconcile our affective and emotional life with the rational side of human nature. In opposition to what Stocker called “the schizophrenia of modern moral theories”, virtue ethics avoids a gap between the motives and the reasons of an agent. In his words: “we should be moved by our major values, and we should value what our major motives seek. (...) [S]uch harmony is a mark of a good life”.²

Aristotle, the main historical advocate of virtue ethics, conceived of virtue as a disposition to act, a perceptual capacity and a power to regulate emotions. However, he was not totally clear on the exact nature of the relation between reason and desire,³ and this indeterminacy leads to a conflict of interpretations, with “Humean” or “quasi-Humean” interpreters arguing that human action has its source in desires, not in reason, whereas their opponents emphasize the role of reason and cognitive states in moral motivation.

On behalf of the “Humean” interpretation, it is usual to quote those passages (sometimes called the “Goal passages”) where Aristotle stresses that the goals of our actions are given by moral virtues and that moral deliberation only reflects on the means leading to those ends.⁴ In fact, these passages do not constitute decisive evidence for a Humean interpretation of Aristotle, since it is plausible to argue that deliberation, despite departing from previously given ends, plays a crucial role in the contextual determination of these ends; virtue supplies our ends, determinable ends, but deliberation and practical wisdom (*phronêsis*) make them determinate.⁵

1. V. Tiberius, *Moral Psychology*, London/New York, Routledge, p. 108.

2. M. Stocker, “The schizophrenia of modern moral theories”, in *Virtue Ethics*, R. Crisp and M. Slote (eds.), Oxford, Oxford University Press, 1997, p. 66.

3. For instance, in a passage on the distinction between the rational and irrational parts of the soul, Aristotle dismisses, as not relevant for his purposes, the question of whether they are really separate or whether they are “distinct by definition, but by nature inseparable, like convex and concave in the circumference of a circle” (*Nicomachean Ethics*, 1102a26-32). The translations from Aristotle follow this publication: *The Complete Works of Aristotle: The revised Oxford translation*, edited by Jonathan Barnes, Princeton, Princeton University Press, 1984.

4. See, for example, Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1144a7-9: “excellence [*aretê*] makes the aim right, and practical wisdom [*phronêsis*] the things leading to it.”

5. We can distinguish, with John McDowell, between two different accounts of deliberation that recognize the specificatory (and not merely instrumental) role of practical reasoning: one that conceives of practical thought as “shaping part of the general content of a conception of the end”, and another that conceives of it as “discerning what an already held conception of the end requires of one in a given predicament” (J. McDowell, *Mind, Value, and Reality*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1998, p. 32). McDowell endorses the latter account.

This “specificationist” view of practical reason clearly differs from the instrumentalist account that is traditionally attributed to Hume. Moreover, far from conceiving of reason as “the slave of the passions”, Aristotle claims that the non-rational part of the soul *obeys* the rational part.⁶ The Aristotelian distinction between passion and reason does not entail that passions are deprived of reason or that reason lacks motivating power. As Rosalind Hursthouse claims, in her defence of virtue ethics *and* in her interpretation of Aristotle, emotions are Janus-faced: “animal and/or non-rational one face; rational the other”.⁷ In contrast with the Humean thesis that there is only one principle of action (passion or desire), Aristotle claims that in the case of the human being there are two principles of action which do not always agree.⁸ In a similar vein, Aristotle contrasts desire or appetite (*epithumia*) with choice (*prohairesis*), which is conceived of as a “deliberate desire [*bouleutikê orexis*] of things in our own power”. His distinction between the continent (*enkratês*) and incontinent (*akratês*) person is also based on this contrast: the “incontinent man acts with appetite, but not with choice; while the continent man on the contrary acts with choice, but not with appetite”.⁹

It is true that Aristotle says that practical wisdom depends on ethical virtues, but the opposite is also true. On the one hand, ethical virtue requires reason, because virtues are dispositions “concerned with choice, lying in a mean relative to us, this being determined by reason [*logos*] and in the way in which the man of practical wisdom would determine it”.¹⁰ On the other hand, virtue co-operates with a “right reason” (*orthos logos*) provided by *phronêsis*, and for this reason there are no ethical virtues without practical wisdom.¹¹ Equally significant is the Aristotelian distinction between natural virtue, as displayed by children, for instance, and virtue in a proper sense, which requires thought.¹²

A purely “Humean” interpretation seems to be simply wrong, but there are moderate or “quasi-Humean” interpretations. A case in point is Jessica Moss, but her attempt to offer a “modified” Humean interpretation is vulnerable to at least two objections. Firstly, she accepts that Aristotelian deliberation cannot be reduced to instrumental reasoning or means-ends calculations: “deliberation is a process of making an indeterminate end

6. Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1102b25-1103a5.

7. R. Hursthouse, *On Virtue Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 110.

8. The following passage from the *Eudemian Ethics* clearly shows this fundamental difference between Aristotle and Hume: “And so with the other animals the action on compulsion is simple (just as in the inanimate), for they have not desire [*orexis*] and reason [*logos*] opposing one another, but live by desire; but man has both” (Aristotle, *Eudemian Ethics*, 1224a25-30; cf. Hursthouse, *op. cit.*, p. 102-103).

9. Cf. Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1113a11 and 1111b14-15.

10. *Ibid.*, 1106b36-1107a2.

11. Cf. *ibid.*, 1144b20-31.

12. Cf. *ibid.*, 1144b1-14.

sufficiently determinate to be acted upon”.¹³ However, this is a very substantial concession from a Humean standpoint, which makes the label “quasi-Humean” dubious. Secondly, she tries to downplay the role of reason in moral education, making the strong claim that the content of our ends “is dictated entirely by one’s nonrational upbringing and character”,¹⁴ but this is not a charitable interpretation of Aristotle; it is very difficult to reconcile this claim with the observation of ordinary processes of moral upbringing, which often involve justifications or the presentation of reasons.¹⁵ In sum, even “modified”, “Humean” interpretations of Aristotle are not convincing.

At any rate, my main intention is not exegetical, but philosophical, and in what follows I will propose an account of virtue ethics, inspired by Aristotle, that rejects the modern dichotomy between cognition and volition. If we accept, as we should, that the cultivation of virtues is not a mere process of moral conditioning, but involves (paraphrasing a well-known phrase from Sellars) “the game of giving and asking for reasons”, we arrive naturally at a conception of virtue as a disposition that inextricably combines cognitive and volitional or conative factors. It is precisely because moral education and habituation are not a blind, nonrational, unreflective process that desires, as moulded inclinations, far from being brute causal forces, have a rational character. As Norman Dahl put it, in his interpretation of Aristotle: “Mind [*nous*] is a source of action because it contributes to the desires that move people to act”¹⁶.

2. Moral perception

The idea of moral perception provides another important reason to reject the cognitive/volitional dichotomy. According to a Humean

13. J. Moss, “Was Aristotle a Humean”, in *The Cambridge Companion to Aristotle’s Nicomachean Ethics*, R. Polansky (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 2014, p. 238. Moss endorses, in this context, the interpretation of the Aristotelian deliberation proposed by Daniel Russell, who claims, in particular, that “deliberating about ‘things that are conducive to ends’ includes thinking about not only means to an end but also the very *specification* of that end in more concrete terms” (D. Russell, “Phronesis and the Virtues”, in *The Cambridge Companion to Aristotle’s Nicomachean Ethics*, R. Polansky, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, p. 205).

14. J. Moss, *op. cit.*, p. 234.

15. In the words of Daniel Russell: “For Aristotle, training in virtue is simultaneously a blend of rational and non-rational training: and in fact, that simultaneous blend seems to be what we actually observe” (“Aristotle on Cultivating Virtue”, in *Cultivating Virtue: Perspectives from Psychology, Theology, and Philosophy*, N. Snow (ed.), Oxford, Oxford University Press, 2015, p. 26. For a well-argued interpretation of Aristotelian habituation as a reflective and critical process, see N. Sherman, *The Fabric of Character: Aristotle’s theory of virtue*, Oxford, Clarendon, 1989, ch. 5.

16. N. Dahl, “Aristotle on Action, Practical Reason, and Weakness of the Will”, *The Blackwell Companion to Aristotle*, in G. Anagnostopoulos (ed.), Oxford, Blackwell, 2009, p. 498.

perspective, the world is constituted by “morally inert facts”,¹⁷ and moral evaluations have their source in our feelings. Since there is not a moral reality, the very notion of moral perception could be considered a category mistake. Things are different in virtue ethics, because it is possible to show how life experience and the cultivation of virtues affect our perception of the world. On the one hand, the moral upbringing and education of virtuous agents is a process whereby they obtain knowledge of many relevant situations and, consequently, an interpretive framework that will shape the perception of future, similar situations. On the other hand, the intellectual virtue of *phronêsis*, practical wisdom, also benefits from the virtuous agent’s experience, enabling her or him to identify the morally relevant aspects of a situation. It is related to capacities like *sunesis* (“understanding” or “comprehension”) and *gnômê* (“judgment” or “discernment”), which are discriminatory abilities. The former contributes to reading the relevant details of a situation one is in by considering the perspectives of other agents. In the words of Rosalind Hursthouse, *sunesis* “involves judging what other people say, particularly about their own, or someone else’s, actions and/or feelings”.¹⁸ *Gnômê*, in turn, is briefly defined by Aristotle as “the right discrimination of equitable”.¹⁹ He adds that the equitable man is a “man of forgiveness”, but an adequate understanding of *gnômê* must take also into consideration the analysis of the virtue of equity at the end of Book V of the *Nicomachean Ethics*, where it is presented as the capacity to correct general laws in the presence of exceptional cases. Generalizations in the ethical domain hold only in most cases, and for this reason practical wisdom requires a special sensitivity to exceptional or atypical cases. According to Daniel Russell, *phronêsis* and the aforementioned discriminatory capacities “extract relevant information from one’s surroundings that might well be lost on others”.²⁰ The use of the expression “relevant information” is particularly significant in this context, because it shows the entanglement of cognitive and evaluative factors in moral perception; information is a cognitive notion, but relevance depends on evaluative judgments.

Understood in these terms, there is nothing mysterious in the idea of moral perception; like perception in general, moral perception is based on pattern-recognition,²¹ with the difference that the corresponding patterns are not merely physical, because they can only be grasped by someone with the

17. N. Athanassoulis, *Virtue Ethics*, London/New York, Bloomsbury, 2013, p. 74.

18. R. Hursthouse, “Practical wisdom: A mundane account”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 106, (2006), p. 293. She also claims that the perceptual model of practical wisdom leads to “the neglect of the others” (*ibid.*, p. 287), but advocates of this model (like Wiggins or McDowell) can, and should, incorporate the perspectives of other agents in the notion of moral perception.

19. Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1143a20.

20. D. Russell, “Aristotle on Cultivating Virtue”, in *Cultivating Virtue: Perspectives from Psychology, Theology, and Psychology*, N. Snow (ed.) Oxford, Oxford University Press, 2015, p. 25.

21. Cf. T. Chappell, “Moral Perception”, *Philosophy*, 83, (2008), p. 421-437.

required moral education and experience. Since access to reality is mediated by perceptual and discriminatory capacities, whose development involves a mix of cognitive, emotional and conative factors, moral agents do interact with a value-laden reality. With the collapse of the cognitive/volitional dichotomy, the fact/value dichotomy also falls apart.

Far from being a passive appreciation of the morally relevant aspects of reality, moral perception is, in the case of the virtuous agents, intrinsically motivating; it is a “desire-infused perception”.²² If they perceive that a particular situation might be humiliating for someone, they would act in order to avoid humiliation; if they perceive that someone needs help, this perception immediately motivates them to help. Quoting Margaret Little: “There are certain *ways* of seeing or of conceiving the world, as many have put it, that one cannot have without reacting affectively in a certain way”.²³

McDowell’s defence of moral perception is particularly relevant in this context, not only because of his illuminating analysis of the notion, but also because he integrates moral perception into a broader epistemological framework. In fact, McDowell endorses a “naturalism of the second nature” or an “Aristotelian naturalism”, according to which our access to reality is mediated by a conceptual web and a space of reasons, into which an individual is initiated through the development of human conceptual capacities in a process that is simultaneously natural and cultural. Moral education is one of the dimensions of this initiation into a “space of reasons”.²⁴ Against the “disenchanted nature” of the modern science, the “naturalism of the second nature” leads to a “partial re-enchantment of nature”,²⁵ in the sense that nature reveals itself as already being infused with meaning and value.

The notion of moral perception arises naturally in this epistemological framework. Virtue as a perceptual capacity is a form of knowledge; “The deliverances of a reliable sensitivity are cases of knowledge”.²⁶ Moral perception is characterized by a grasp of the morally relevant aspects of a situation:

22. C. Reeve, “Aristotle on the Virtues of Thought”, *The Blackwell Companion to Aristotle’s Nicomachean Ethics*, in R. Kraut, Oxford, Blackwell, 2006, p. 209.

23. M. Little, “Virtue as Knowledge: Objections from the Philosophy of Mind”, *Noûs*, 3, (1997), p. 71.

24. “Moulding ethical character (...) is a particular case of a general phenomenon: initiation into conceptual capacities which include responsiveness to other rational demands besides those of ethics” (J. McDowell, *Mind and World*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1996 [1994], p. 84). In a similar vein, John McDowell also claims that the topic of Book II of the *Nicomachean Ethics* is “initiation into a conceptual space” (J. McDowell, *Mind, Value, and Reality*, Cambridge, MA, Harvard University Press, p. 39).

25. J. McDowell, *Mind and World*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1996 [1994], p. 88.

26. J. McDowell, *Mind, Value, and Reality*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1998, p. 51.

It is by virtue of his seeing this particular fact rather than that one as the *salient* fact about the situation that he is moved to act by this concern rather than that one. This *perception of saliences* is the shape taken here by the appreciation of particular cases.²⁷

On the one hand, and to the extent that virtues are closely related to desires and dispositions to act, virtues have a volitional character; on the other hand, and taken as a perception of the morally relevant aspects of a situation, they have a cognitive character too. In this sense, virtue ethics can be considered a form of moral cognitivism. There is moral knowledge, and cognitive states like perceptions can motivate our actions. The development of this position can take two forms: to posit the existence of *sui generis* mental states that are simultaneously cognitive and volitional (with a double “direction of fit”²⁸) or, alternatively, to claim more modestly that certain beliefs or perceptions are accompanied by certain reactions or desires.

3. The nature of moral judgment

The rejection of the cognitive/volitional dichotomy entails a rejection of the so-called “Humean theory of motivation”, the view that “motivation has its *source* in the presence of a relevant desire and a means-end belief”.²⁹ We can again follow John McDowell, now in his interpretation of practical syllogism, in order to clarify this point. He opposes the tendency to decompose such a syllogism in two distinct and heterogeneous components: a volitional and non-cognitive state (present in the major premise) and a belief (present in the minor premise), understood as a cognitive state deprived of motivating power. The notion of moral perception undermines such a decomposition. The concerns that motivate an agent cannot be considered as independent of her perception of the situation. Again quoting Margaret Little, someone who considers virtue a form of knowledge may well claim that “all motivational failures do involve a cognitive failure, for the simple reason that, since the virtuous person’s ideal conception of a situation guarantees proper motivation, any who are not moved cannot be enjoying that conception”.³⁰ However, this is not exactly McDowell’s view, because he recommends a “a less extreme possibility” suggested by Aristotle:

27. *Ibid.*, p. 68.

28. Beliefs have a mind-to-world direction of fit, whereas desires have a world-to-mind direction (see, for example, M. Smith, “The Humean Theory of Motivation”, *Mind*, 96, (1987), p. 36-61.

29. M. Smith, *op. cit.*, p. 36.

30. M. Little, *op. cit.*, p. 72.

to allow that someone who fails to act virtuously may, in a way, perceive what a virtuous person would, so that his failure to do the right thing is not inadvertent; but to insist that his failure occurs only because his appreciation of what he perceives is clouded, or unfocused, by the impact of the desire to do otherwise. This preserves the identification of virtue with a sensitivity.³¹

Here, the fundamental factor is the “deliverances of the sensitivity”, which can be available to both the virtuous and non-virtuous person, but in the latter there is some deficiency in the approach to the situation. Using metaphorical terms (“clouded”, “unfocused”), McDowell attempts to strike a difficult balance between the thesis that moral knowledge moves us to act and the thesis that the virtuous and the non-virtuous person can have the same cognitive access to a situation.

The centrality of moral perception in this account of virtue ethics has important implications at the level of moral judgment. The idea of moral perception seems to be incompatible with an account of moral judgment as the result of a weighing of different reasons, and this consequence is clearly accepted by McDowell:

The distinction [between the virtuous and continent person] becomes intelligible if we stop assuming that the virtuous person’s judgment is a result of balancing reasons for or against. The view of a situation that he arrives at by exercising his sensitivity is one in which some aspect of the situation is seen as constituting a reason for acting in some way; this reason is apprehended, not as outweighing or overriding any reasons for acting in other ways (...), but as silencing them.³²

McDowell qualifies as “incredible” the view that virtuous actions are the result of reasoning, but how can we reconcile this claim with the Aristotelian emphasis on the role of deliberation in moral judging? He tries to remain faithful to his Aristotelian inspiration by interpreting “Aristotle’s discussion of deliberation as aimed at the reconstruction of reasons for actions not necessarily thought out in advance”.³³ It seems, however, that there is no real problem in recognizing the importance of both moral perception and deliberation in moral judging. An analogy with chess can clarify this point. Chess masters often, and successfully, rely on intuition, which is usually defined in the field of psychology of expertise as pattern-recognition. But when they are confronted with unfamiliar and complex situations they can no longer rely solely on intuition and have to delve into complex calculations. Thinking and decision-making processes in chess require a permanent oscillation between intuition and calculation. One can admit, with McDowell, that moral judgment is usually spontaneous

31. J. McDowell, *Mind, Value, and Reality*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1998, p. 54.

32. *Ibid.*, p. 55-56.

33. *Ibid.*, p. 66, n. 22.

in familiar situations that exhibit an already known pattern, but the phenomenology of moral judgment shows us that there are also non-familiar situations where we are confronted with new problems and hard cases to which we do not have an already formed answer. In this type of situation, different moral rules may enter into conflict and the moral judgment must weigh the reasons for or against a certain course of action. McDowell has the merit of offering a description of the habitual moral judgment of a virtuous agent, but in doing so he neglects this second, reflective form of moral judgment.

4. Rules and moral judgment

Virtue ethics is opposed to any type of “one-size-fits-all decision procedure”³⁴ and is often combined with the so-called Uncodifiability Thesis: the view that moral knowledge cannot be codified in a set of rules or principles.³⁵ Rule-based accounts of ethics face, indeed, two fundamental problems. Firstly, there is a gap between general principles and the unpredictable diversity of situations that demand moral decisions; as a result, it is often very difficult to determine how to apply a principle to atypical, unfamiliar situations. It is even possible to arrive at different conclusions departing from the same principle. Secondly, as the existence of moral dilemmas demonstrates, there can be clashes between equally valuable principles, depriving thereby the agent of action guidance. The problem becomes even more complicated when we take into consideration the nuanced character of the moral judgment in virtue ethics, where it is not enough to judge in general terms whether an action is right; one must also be sensitive to the contextual, sometimes unique details of a situation, which cannot be anticipated by general rules. As Aristotle said, a virtuous person knows how to feel or act towards “the right person, to the right extent, at the right time, with the right aim, and in the right way”. And he adds: “that is not for every one, nor is it easy”...³⁶

34. J. Annas, *Intelligent Virtue*, Oxford, Oxford University Press, 2011, p. 164.

35. McDowell’s “Virtue and Reason” is an exemplary defence of the Uncodifiability Thesis. Its target is the idea that “the virtuous person’s views about how, in general, one should behave are susceptible of codification, in principles apt for serving as major premises in [practical] syllogisms” (J. McDowell, *Mind, Value, and Reality*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1998, p. 57).

36. Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1109a26-9. Daniel Russell illustrates the fine-grained moral evaluations that are typical of virtue ethics with the example of generosity: “Sometimes helping means giving a little, sometimes it means giving a lot; sometimes it means giving money, sometimes it means giving time, or just a sympathetic ear; sometimes it means offering advice, sometimes it means minding one’s own business; and which of these it might mean in this case will depend on such different things as my relationship with my friend, what I am actually able to offer, why and how often my friend has problems of this kind, and so on” (“Aristotle on Cultivating Virtue”, in N. Snow (ed.), *Cultivating Virtue: Perspectives from Psychology, Theology, and Psychology*, Oxford, Oxford UP, 2015, p. 37-38).

The Uncodifiability Thesis can be given a weak or a strong formulation. According to the weak formulation, rules or principles are *insufficient* to guide human action, according to the strong one, they are *irrelevant*. Aristotle, the main advocate of virtue ethics in the history of philosophy, endorses the former, more moderate version, which could be called the Insufficiency Thesis. Ethical generalizations are possible, but they typically hold only for the most part and allow for exceptions. Rules like “we must for the most part return benefits” or “we must pay back a loan to a creditor” are generally true, but unusual circumstances may justify exceptions;³⁷ in the case of debts, Aristotle remarks that if a gift is “exceedingly noble or exceedingly necessary”, a debtor might be justified in not paying what is owed. The already mentioned virtue of equity (*epieikeia*), understood as a corrective of the application of law, provides a good illustration of this point. Because laws are too generic to accommodate all the possible circumstances of their application, the administration of justice requires the ability to identify omissions and to correct them:

all law is universal but about some things it is not possible to make a universal statement which will be correct. (...) When the law speaks universally, then, and a case arises on it which is not covered by the universal statement, then it is right, when the legislator fails us and has erred by oversimplicity, to correct the omission. (...) And this is the nature of the equitable, a correction of law where it is defective owing to its universality.³⁸

There is, in fact, an important analogy between legal reasoning and moral reasoning; in both cases the application of rules cannot be considered a mechanical act or a linear, deductive inference, but an act that requires sensitivity to relevant aspects of a case or situation that cannot be handled by decision procedures.

Because *phronêsis* or practical wisdom cannot be reduced to a knowledge of universal principles, Aristotle emphasizes that it requires two types of knowledge: knowledge of the universal and knowledge of particular facts: “Nor is practical reason concerned with universals only – it must also recognize the particulars; for it is practical, and practice [*praxis*] is concerned with particulars”.³⁹ He even suggests that, in the domain of action, knowledge of particulars might be more important.

At any rate, it would be inaccurate to interpret Aristotle as proposing a wholesale rejection of universal rules. Adultery, theft and murder, for instance, are intrinsically bad and always wrong,⁴⁰ and in this sense the condemnation of such acts amounts to universal rules. This is not a challenge to the Uncodifiability Thesis, however, because such absolute prohibitions

37. Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1164b30–1165a5.

38. *Ibid.*, 1137b13–27.

39. *Ibid.*, 1141b14–16.

40. *Ibid.*, 1107a10–14.

have a very limited practical role as action-guiding rules in everyday life. On the other hand, if we accept, as proposed by Timothy Chappell⁴¹, that it is very difficult to separate moral rules from moral reasons, because the latter have a certain degree of generality, then virtue ethicists may recognize the existence of a broader type of rules, but in this weak sense they do not have the same degree of normative force that is usually associated with the rules of a moral code.

5. The reliability of moral judgments in virtue ethics

Critics of virtue ethics often complain that this type of normative ethics is unable to provide action guidance. In order to assess this criticism, let us consider the following “specification” of right action proposed by Rosalind Hursthouse: “An action is right iff it is what a virtuous agent would characteristically (i.e. acting in character) do in the circumstances”.⁴² This formulation seems vacuous. Hursthouse argues that the consequentialist’s appeal to “best consequences” and the deontologist’s invocation of a “correct moral rule” is equally vague and in need of further specification, but this reply is a *tu quoque* argument that does not address the worry that virtue ethics might be irremediably vague and unable to provide action guidance. Hursthouse also claims that we can complement the proposed account of right action either by presenting a list of virtues or by giving a general definition of virtue, but even with these qualifications the proposal remains vague.

In the tradition of virtue ethics it is, in fact, common to stress the role of the virtuous agent as a guide for moral judgments and decisions. Aristotle, for instance, claimed that the virtuous person “differs from others most by seeing the truth in each class of things, being as it were the norm and measure of them”.⁴³ However, such an appeal to virtuous agents is problematic. They are, in fact, reliable guides, and one can even say that “virtuous acts track right actions”,⁴⁴ but it is relatively easy to make a list of relevant objections to the proposed equation of virtuous action and right action.⁴⁵ For instance, how can we identify a virtuous agent? How can we imagine what an ideal virtuous agent would do in the circumstances? Even accepting that the set of right actions is co-extensive with the set of the moral actions of virtuous agents, the property of “being an action done by a virtuous agent” is unsatisfactory as a characterization of a right action, because it does not shed light on *why* an action is right.

41. Cf. T. Chappell, “Virtues and rules”, in S. Hooft (ed.), *The Handbook of Virtue Ethics*, Durham, Acumen, 2014, p. 76-87.

42. R. Hursthouse, *On Virtue Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 28.

43. Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1113a32-33.

44. H. Battaly, *Virtue*, Cambridge, Polity Press, 2015, p. 119.

45. Cf. N. Athanassoulis, *op. cit.*, p. 68-69.

In order to overcome these difficulties, one should complement the consideration of the actions of virtuous agents with an analysis of the conditions of their *reliability* as ethical models. Virtue ethicists frequently use the words “reliable”, “reliability” and “reliably”; virtues are reliable dispositions to feel and to act, and virtuous agents are, accordingly, reliable in their judgments and decisions. The notion of moral reliability is, at first glance, obscure and mysterious, but it is possible to make it plausible as a key notion of virtue ethics. Aristotle already offered us important indications regarding the roots of the reliability of virtuous agents. He emphasized the role of a proper upbringing,⁴⁶ of experience and of examples or models (like Pericles), but it is necessary to go beyond Aristotle to legitimize the idea of moral reliability.

Experience is, in fact, a fundamental precondition of the exercise of moral judgment because, as we have seen, rules and principles are insufficient. Experience provides us with a vast repertoire of particular situations and examples of good and bad decisions, and on the basis of this “knowledge of particular facts” the virtuous agent can spot similarities between a present situation and past ones. In other words, experience promotes pattern-recognition and the exercise of analogical reasoning, thereby helping to refine our capacity of judgment and our “perception of saliences”.

The Hegelian and Gadamerian analysis of the negativity of experience helps us to understand and ground the ethical relevance of experience. According to Hegel’s account of experience in *The Phenomenology of Spirit*, to make an experience is to become aware of the inadequacy of our conception of the objects; it involves a reversal of consciousness whereby we realize that things are not as we thought they were. Hans-Georg Gadamer, in his analysis of the hermeneutic experience, also stresses the negative character of experience; “experience is initially always experience of negation: something is not what we supposed it to be”; “every experience worthy of the name thwarts an expectation”.⁴⁷ Hermeneutic experiences transform their subject by correcting prejudices, or the inadequacy and limitations of one’s pre-understanding of the world, and by offering a deeper knowledge of other people and cultures. Needless to say, the correction of prejudices and the openness to the alterity of the other significantly contributes to the development of our capacity of moral judgment.

Examples and models also develop, as we have seen, our capacity of moral judgment. Plutarch’s *Parallel Lives* are an interesting example, because this series of biographies is also an Aristotle-inspired exercise in moral philosophy. The author of the *Nicomachean Ethics* stressed the importance of knowledge of particular facts to moral education, and

46. Aristotle claims that only those who “have been brought up in good habits” can benefit from the teachings of the *Nicomachean Ethics* (1095b5).

47. H.-G. Gadamer, *Truth and Method*, New York/London, Continuum, 2003, p. 354 and 356.

Plutarch's biographies have a moral function precisely because they offer many particular cases of exemplary, virtuous actions (as well as wrong ones, which are also instructive). But Plutarch is not an isolated case; his motivation is typical in the humanist movement. The following presentation of the humanist educational ideal is, in this respect, very instructive:

Humanist educators aimed to create a particular type of person: men and women who would be *virtuous* because they had read and identified with powerful *examples* of classical virtue; who would be *prudent* because they had extended their human *experience* into the distant past through the study of history; and who would be eloquent, able to communicate virtue and prudence to others, because they had studied the most eloquent writers and speakers of the past.⁴⁸

Here we see the deep connection between virtue ethics and the humanist tradition. Virtue ethics is the ethical theory most suited to humanism, and humanism offers an educational ideal that perfectly complements virtue ethics. One can plausibly claim that virtue ethics and humanistic education are two faces of the same coin.

There is a further element in the humanist tradition that can shed light on the Aristotelian claim that a proper upbringing contributes to the reliability of virtuous agents: reflection on the idea of *Bildung* in the German neo-humanist movement, developed by the likes of Humboldt, Herder, Goethe, Schiller, Hegel and, more recently, Gadamer. *Bildung* is a modern and liberal educational ideal. It has been presented, since its origins in the 18th century, as a free and autonomous process of inner transformation that is characterized by a harmonious development of human beings in their affective, intellectual and moral dimensions. It involves, accordingly, knowledge of history, art, literature and philosophy. Also significant in the idea of *Bildung* is the insistence on the formative importance of experiences – both life experiences and the human experiences that are transmitted through a humanistic education.

Gadamer's conception of *Bildung* deserves a special reference in this context, because it is developed, in his *opus magnum* *Truth and Method*, in conjunction with an account of practical reason inspired by Aristotle, and one can legitimately interpret Gadamer's own account of practical reason as having its roots in a combination of the humanist idea of *Bildung* and the Aristotelian notion of *phronêsis*. The Gadamerian analysis of *Bildung* takes place in an epistemological framework that stresses the role of prejudices as ineliminable, yet partially controllable conditions of knowledge and understanding. As a result of the pervasive character of prejudices, understanding is not conceived of as a reconstruction of thoughts or mental

48. C. Kallendorf, "Introduction", in C. Kallendorf (ed.), *Humanist Educational Treatises*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2002, p. vii-viii.

states but as a “fusion of horizons”, a process in which the perspectives of the interpreter and the *interpretandum* interact, generating a new perspective on a particular subject. The important point to retain in this context is that genuine understanding typically transforms the interpreter by challenging their prejudices and broadening her view of the human reality. Gadamerian *Bildung* is an endless process of *fusions of horizons*, multiplication of *hermeneutic experiences* and *correction of prejudices*. The result is a refinement of our capacity of (moral) judgement; the *gebildete* person has a better understanding of other people, and because she has accumulated many experiences, she also has a rich knowledge of particular facts that Aristotle deemed as a key requirement of practical wisdom. There are, naturally, differences between the idea of *Bildung* and the Greek conception of *paideia*. *Bildung*, as a non-teleological process of self-determination that involves an openness to other cultures, is a modern educational idea, but this difference should be welcomed as an enrichment of virtue ethics.

One may object that even if the preceding considerations shed some light on how we can develop our capacity of moral judgment, there still remains a gap in the clarification of the notion of “proper upbringing”, because it also involves a regulation of emotions and desires, and a mere appeal to the educational role of family and community is not satisfactory. Here, again, it is possible to go beyond the vague formulations that are usual in the tradition of virtue ethics, by exploring a dialogue with psychology, especially with the psychology of emotions and the psychology of empathy. This is a large topic, which cannot be developed in the present article, but because of its relevance in this context I will briefly sketch its significance to virtue ethics.

Empathy, understood as the capacity to reconstitute or re-experience the mental states of other people, can be included in the family of skills associated with *phronêsis*; something like empathy is implicit in the aforementioned notion of *sunesis*.⁴⁹ In fact, moral perception is clearly defective if the subject does not correctly grasp the mental states of the actors involved in a particular situation. It is important to stress that empathy is not a mere natural endowment, because it can be cultivated through different means. For instance, Martin Hoffman, who argues that empathy plays a fundamental role in the development of moral conscience, presents different forms of empathy induction. One important form consists of socializing processes that expose children to a diversified set of emotions, thereby increasing the scope of their empathic capacity. Another consists of giving affection to children, because children living in affective environments tend to be more attentive to the needs of others. The example of adults who express their sympathetic feelings towards people in need is also an effective means of developing empathy in the moral development of

49. Michael Slote is an example of a virtue ethicist who has dedicated special attention to an ethics of care and empathy (cf. M. Slote, *The Ethics of Care and Empathy*, London, Routledge, 2007).

children.⁵⁰ The fact that empathy, as a requirement of our exercise of moral judgment, can be explained and cultivated in a non-mysterious way helps to clarify the idea of moral reliability in virtue ethics.

The regulation of emotions, another important precondition of moral judgment according to virtue ethics, is also an important research topic involving psychology and philosophy. Kristján Kristjánsson offers a useful overview of the extensive psychological research on “tools and techniques” of emotion regulation.⁵¹ The author classifies them into three types of strategies: behavioural, conative and cognitive. The first type of strategies tries to regulate emotions by changing behaviour. One can, for instance, control certain emotions by avoiding the occasions that trigger them or by shifting the focus of one’s attention. At a deeper level, conative strategies help regulate emotions by inducing modifications to desires and attitudes. Finally, cognitive strategies “involve a reframing or change in the cognitions that underlie our emotions”⁵². Such a classification relies on a “cognitive view of the emotions as potentially infused with reason and amenable to cultivation and coaching”,⁵³ a view that has Aristotelian roots and is widely accepted in contemporary philosophy and psychology. The empirically-minded Aristotle would certainly appreciate contemporary research on the education and regulation of emotions.

6. Conclusion

As I have tried to show, one major contribution by virtue ethics to normative ethics in general is its analysis of the capacity of moral judgment, *qua* practical capacity, and of the possibilities to develop and refine it. Even proponents of rule-based accounts of ethics have to recognize that sometimes moral agents struggle with hard cases or apparently irresolvable dilemmas, where the application of moral principles or rules is unclear, either due to difficulties in characterizing a situation, or due to the absence of compelling decision procedures and ranking rules (rules that establish a hierarchy of conflicting rules or principles). With its analysis of virtue as habituated dispositions to feel and act correctly, of moral perception, and of the role played by experience, examples and models in moral judging, virtue ethics shows how an agent can reliably judge a situation and act in the right way.

50. M. Hoffman, *Empathy and Moral Development*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 288-289.

51. Cf. K. Kristjánsson, *Aristotle, Emotions, and Education*, Hampshire, Ashgate, 2007, p. 71-74.

52. *Ibid.*, p. 73.

53. *Ibid.*, p. 1.

Since virtue ethics does not provide moral codes or algorithmic decision procedures, this idea of moral reliability plays a key role that demands an effort to provide clarification, without which the whole project of virtue ethics falters. However, the reliability of the virtuous agent is often more presupposed than explained, and for this reason I have tried to show that moral reliability, far from being an irredeemably vague and obscure notion, has clear sources and foundations, and can be developed in a non-mysterious way.

The centrality of virtue in moral philosophy is a fundamental tenet of virtue ethics that cannot be accepted by advocates of consequentialist or deontological approaches to ethics. However, a theory of virtues can be easily integrated into these approaches; a consequentialist might be sensitive to the fact that virtues are character traits that produce generally good effects or consequences and a deontologist philosopher may prize virtue to the extent that it promotes self-control and the moral strength that is necessary to act from duty. Considering that virtue ethics offers important insights regarding the nature of moral education and the refinement of our capacity of moral judgment, there are strong reasons to claim that a theory of virtues is not only compatible with other types of normative ethics, but should be part of them.

References:

- ANNAS, J., *Intelligent Virtue*, Oxford, Oxford University Press, 2011.
- ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*, in *The Complete Works of Aristotle*, J. Barnes (ed.), vol. 2, Princeton, Princeton University Press, 1984.
- ARISTOTLE, *Eudemean Ethics*, in *The Complete Works of Aristotle*, J. Barnes (ed.), vol. 2, Princeton, Princeton University Press, 1984.
- ATHANASSOULIS, N., *Virtue Ethics*, Bloomsbury, London/New York, 2013.
- BATTALY, H., *Virtue*, Cambridge, Polity Press, 2015.
- CHAPPELL, T., “Moral Perception”, *Philosophy*, 83, (2008), p. 421-437.
- CHAPPELL, T., “Virtues and rules”, in *The Handbook of Virtue Ethics*, S. Hoof (ed.), Durham, Acumen, 2014, p. 76-87.
- DAHL, N., “Aristotle on Action, Practical Reason, and Weakness of the Will”, in G. Anagnostopoulos (ed.), *The Blackwell Companion to Aristotle*, Oxford, Blackwell, 2009, p. 498-511.
- GADAMER, H.-G., *Truth and Method*, New York/London, Continuum, 2003.
- HOFFMAN, M., *Empathy and Moral Development*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- HURSTHOUSE, R., *On Virtue Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 1999.
- HURSTHOUSE, R., “Practical wisdom: A mundane account”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 106, (2006), p. 285-309.

- KALLENDRORF, C., "Introduction", in *Humanist Educational Treatises*, C. Kallendorf (ed.), Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002, p. vii-xvi.
- KRISTJÁNSSON, K., *Aristotle, Emotions, and Education*, Hampshire, Ashgate, 2007.
- LITTLE, M., "Virtue as Knowledge: Objections from the Philosophy of Mind", *Noûs*, 31, (1997), p. 59-79.
- MCDOWELL, J., *Mind and World*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1996 [1994].
- MCDOWELL, J., *Mind, Value, and Reality*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1998.
- MOSS, J., "Was Aristotle a Humean", in *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*, R. Polansky, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, p. 221-241.
- REEVE, C., "Aristotle on the Virtues of Thought", in *The Blackwell Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*, R. Kraut, Oxford, Blackwell, 2006.
- RUSSELL, D., "Phronesis and the Virtues", in *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*, R. Polansky, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, p. 203-220.
- RUSSELL, D., "Aristotle on Cultivating Virtue", in N. Snow (ed.), *Cultivating Virtue: Perspectives from Psychology, Theology, and Psychology*, Oxford, Oxford University Press, 2015, p. 17-48.
- SHERMAN, N., *The Fabric of Character: Aristotle's theory of virtue*, Oxford, Clarendon, 1989.
- SMITH, M., "The Humean Theory of Motivation", *Mind*, 96, (1987), p. 36-61.
- SLOTE, M., *The Ethics of Care and Empathy*, London, Routledge, 2007.
- STOCKER, M., "The schizophrenia of modern moral theories", in *Virtue Ethics*, R. Crisp and M. Slote (eds.), Oxford, Oxford University Press, 1997 [1976], p. 66-78.
- TIBERIUS, V., *Moral Psychology*, London/New York, Routledge, 2015.

Towards a theory of action in Sartre's philosophy. From action to ethics

André BARATA

(University of Beira Interior, Portugal)
(LABCOM.IFP – Communication, Philosophy, Humanities)

In this reading, I will approach what could be argued as the core of a theory of action in Jean-Paul Sartre's thought, tackling its ethical implications. Throughout the analysis, I will outline elements that allow for an integrated perspective of Sartre's ethical thought. I will explore a few significant passages, mainly from Sartre's masterpiece – *L'Être et le Néant*, his phenomenological ontology of 1943 – and occasionally from other works, both earlier and later.

My examination stems from two ontological considerations and develops along a set of points primarily delineating a Sartrean theory of action and ultimately a Sartrean ethics. These two underlying premises pertain to Sartre's thought on *freedom* and *will*, both quite originally defined from his phenomenological point of view. Both also frame the ensuing critical thoughts on Sartre's theory of action and Sartre's ethics.

I. Freedom, not free will

It is perhaps wisest to begin by precluding a misinterpretation of Sartre's understanding of freedom. For Sartre, freedom is ontological, which means that it is the very being of consciousness, of the *for-itself* (*pour-soi*). Conscious grasping of this free condition comes about through the experience of angst (*angoisse*).

This suggests at least two things: first, that Sartre's concept of freedom does not fit any of the usual options in the philosophical debate on free will. Sartre is admittedly not a determinist who proposes that present mental states

would be caused by preceding mental states. On the contrary, for Sartre, present consciousness is determined only by itself, in its very presence. He sees past consciousness as inert, void of power to determine present consciousness. Might he instead be a compatibilist, believing determinism to be compatible with free will? He is not a compatibilist either, as that position implies an acceptance of determinism. The compatibilist perspective assumes the truth of determinism and investigates the role of free will in a deterministic world. But, precisely, determinism is outright rejected by Sartre. And he rejects it not merely the sense in which different effects could follow from the same causes, but from a more radical perspective whereby no cause/effect relation whatsoever is relevant to the phenomena of consciousness. Neither determinist, nor compatibilist, Sartre is no libertarian either on the matter of free will. According to the libertarian view, the admission of free will implies a refusal of determinism. While Sartre would agree that freedom implies such a refusal (at least as regards subjective existence), he quite simply does not equate freedom with free will. In fact, for Sartre, freedom as an ontological concept is rather removed from the idea of free will. Consciousness is free regardless of human will. Freedom is a transcendental condition for conscious being. That is not, for Sartre, the case with will. As such, the concept of free will makes little sense within Sartre's ontological frame.

II. Will is witness, not agent

The second consideration is related to the agential status of will. Yet again, Sartre disagrees with the more obvious representations. Namely, that of will (free or otherwise) as determining one's choice, deliberation and action. For Sartre, when will comes into play, "*les jeux sont faits*", evoking Julius Caesar's *Alea iacta est*, the die is cast.

In so considering will, Sartre diverges from a traditional representation of human action according to which, since action is rational, it is primarily determined by the reflective subject in a deliberative process involving will. For the existentialist, action is determined subjectively, through and by the very living of consciousness. But, according to Sartre's phenomenology, in reflection mode consciousness cannot be a direct agent. In reflection, consciousness merely *witnesses* reflected consciousness, becoming aware of choices lived in that reflected consciousness. This collides with traditional perspectives on the powers of deliberation. But, more significantly, it also signals something of a Copernican revolution. Indeed, what Sartre proposes is to shift human reflection from a stance of agency to a stance of awareness. And this shift resonates significantly in another Copernican-like revolution down the line, from a distinct angle. I refer to António Damásio's inflection of the traditional relation between emotions and feelings. Damásio critiques

the traditional representation of the relation between emotion and feeling, whereby an inner and private feeling is understood to cause a visible, even public, emotion. In *Looking for Spinoza* (2003)¹, Damásio exemplifies this representation with a quote from Shakespeare's *Richard II*:

*Say that again.
The shadow of my sorrow! ha! let's see:
'Tis very true, my grief lies all within;
And these external manners of laments
Are merely shadows to the unseen grief
That swells with silence in the tortured soul;*

In a way parallel to Sartre's understanding of will, Damásio puts forward that it is not emotions that are the shadows of feelings, but the other way around. It is feelings, rather, that are the shadows of emotions, in that the former are a conscious perception of the latter. Of course, there is at least one important difference between these two revolutions – for Damásio, consciousness is not a direct role player, whereas for Sartre consciousness certainly is the direct and actually the *sole* role player of human agency. In the end, both Sartre and Damásio advance a similar claim: that a voluntarist and intellectualised centrality needs to be demystified in our subjective living. Although emotional living is necessarily conscious for one but not for the other, both authors posit that emotional living has significant priority over reflective consciousness.

These two facts – an **ontological freedom** that must be distinguished from free will, and a **reflective will** that must be distinguished from the subjectivity that determines action – are obviously decisive in Sartre's conceptualisation of human action, as we will see.

III. Motives and mobiles

In the chapter on will and freedom of *L'Être et le Néant*, Sartre discerns a difference between motives and mobiles of action. That difference is established along the following lines:

- The motive is the reason for action, is objective, and is independent of the subjective aspects of action.

1. "We tend to believe that the hidden is the source of the expressed. Besides, we know that as far as the mind is concerned, feeling is what really counts. 'There lies the substance,' says Richard, speaking of his hidden grief, and we agree. We suffer or delight from actual feelings. In the narrow sense, emotions are externalities. But 'principal' does not mean 'first' and does not mean 'causative.' The centrality of feeling obscures the matter of how feelings arise and favors the view that somehow feelings occur first and are expressed subsequently in emotions." (Damásio, 2003: 29)

“On entend ordinairement par *motif* la *raison* d’un acte ; c’est-à-dire l’ensemble des considérations rationnelles qui le justifient. (Sartre, 1943: 522)

“Certes, le motif est objectif : c’est l’état de choses contemporain, tel qu’il se dévoile à une conscience.” (Sartre, 1943: 524)

- And the mobile is the set of desires, emotions, and passions that drive a subjectivity to perform an action.

“Le mobile, au contraire, est considéré ordinairement comme un fait subjectif. C’est l’ensemble des désirs, des émotions et des passions qui me poussent à accomplir un certain acte.” (Sartre, 1943: 522)

Will indeed contains motives or reasons to act, but Sartre has shifted it to an exclusively reflective plane of awareness. Thus motives, while perceived within the realm of will, only appear in reference to a project which gives meaning to an action *determined elsewhere* (rather than determining action directly from a reflective position, as deliberation would make us suppose). It is this project – where motives are aspects of the world implied in the project – that is pictured in will, through reflection.

Motives are seen only in light of an end, a project of being. Each motive is a certain objective structure of the world, dependent on a certain point of view, the point of view of a certain project towards which the world is mobilised.

These ideas must not, however, lead us to believe that motives have nothing to do with action activation and that action is entirely determined through subjective, internal mobiles. Sartre is very clear on this issue, stating that to the positional awareness of motives or reasons to act in reflection corresponds a non-thetic self-consciousness as mobile – a more or less passionate project towards an end. *Motives* and *mobiles* are, in fact, correlative, and both refer to the ends of a project: mobiles as a non-thetic living of the motives.

“Ainsi motif et mobile sont corrélatifs, exactement comme la conscience non-thétique (de) soi est le corrélatif ontologique de la conscience thétique de l’objet. De même que la conscience *de* quelque chose est conscience (de) soi, de même le mobile n’est rien d’autre que la saisie du motif en tant que cette saisie est conscience (de) soi. Mais il s’ensuit évidemment que le motif et la fin sont les trois termes indissolubles du jaillissement d’une conscience vivante et libre.” (Sartre, 1943: 525-6)

This means three other things:

- Firstly, that Sartre departs from the traditional opposition – easily conceived as a psychological or even moral conflict – between an action determined by motives or reasons to act and an action determined by passionate and emotional mobiles. Reasons or motives do not determine action, except in the sense that they are the reverse side of a complex

motive/mobile. At the same time, mobiles only have meaning in relation to a world articulated through motives.

- Secondly, that motives, though the content of will, are not based on will. Unreflective action necessarily has both mobiles and motives, even in the absence of will's perception of motives. This position echoes the famous quotation above – when will appears, the die has already been cast, “les jeux sont faits”. The precedence is unequivocal: even objective motives precede their reflective appropriation into will.

“L'acte volontaire se distingue de la spontanéité non volontaire en ce que la seconde est conscience purement irréfléchi des motifs à travers le projet pur et simple de l'acte. Pour le mobile, dans l'acte irréfléchi, il n'est point objet pour lui-même mais simple conscience non-positionnelle (de) soi. La structure de l'acte volontaire, au contraire, exige l'apparition d'une conscience réflexive que saisit le mobile comme quasi-objet (...).” (Sartre, 1943: 527-8)

- Thirdly – and despite the illusory or feigned nature of voluntary deliberation (“toujours truquée”), it remains meaningful, holding an indirect function in determining action. When mobiles need to be grasped in a transcendent way.

“Quand je délibère, les jeux sont faits. Et si je dois en venir à délibérer, c'est simplement parce qu'il entre dans mon projet original de me rendre compte des mobiles par la délibération plutôt que par telle ou telle autre forme de découverte (par la passion, par exemple, ou tout simplement par l'action, que révèle l'ensemble organisé des motifs et des fins comme mon langage m'apprend ma pensée). Il y a donc un choix de la délibération comme procédé qui m'annoncera ce que je projette, et par suite ce que je suis. Et le choix de la délibération est organisé avec l'ensemble mobiles-motifs et fin par la spontanéité libre. Quand la volonté intervient, la décision est prise et elle n'a d'autre valeur que celle d'une annonciatrice.” (Sartre, 1943: 527)

IV. Internalism *versus* externalism, but differently

Sartrean distinctions between mobiles and motives can be contrasted with Bernard Williams' distinction between internal and external reasons of action. According to Williams, reasons for acting are exclusively internal reasons, i.e., reasons contained in one's subjective motivational set. A presumably external reason to do something only determines one's doing so if that is also wanted. But that does not necessarily mean that only internal reasons can be reasons for action. It is one thing to recognise that only internal reasons can determine action, but quite another to suppose that all relevant reasons must be internal. Bernard Williams uses a kind of Occam's razor, cutting external reasons out due to the fact that only internal reasons

can determine action. However, one could discriminate between, on the one hand, internal reasons that make us act in a certain way; and, on the other hand, a deeper motivation, not directly related with one's wants, desires, and beliefs, yet, nevertheless, influencing one's wants, desires and beliefs. If Williams' point was merely that those external reasons are not able to determine action, even an externalist would agree. If Williams' point was that those external reasons have no power to determine action directly (i.e., determining power assumed in internal reasons), then it is the case that the externalist point of view is rejected. And I would agree. But, even assuming that refusal of externalism, it is not clear that Williams could state that there are only internal reasons. And it is precisely in this context that I find a confrontation with Sartre's perspective to be useful.

For Sartre, mobiles are the means through which action is possibly determined. But at the very same time, mobiles find correlation in motives, or reasons for action. A simple image is that subjective mobiles and objective motives are two sides of the same coin. Having one means having the other. Desires and wants, and whatever is active in Williams' subjective motivational set, is active in the present consciousness of a living presence of the for-itself (*pour-soi*). For both Sartre and Williams, though not the same, there is *one* criterion that must be satisfied in order to determine action. And we can consider such a criterion an internalist concept of determination of human action. But here a significant difference must be emphasised. Wants and desires can count as internal for Sartre – not because they belong to a subjective motivational set, but only insofar as they remain present, always contemporary to the present of consciousness. Once they lose their place in the living present, they are neither lost for good, nor absolutely absent. That is why Sartre's distinction between mobiles and motives is quite interesting. Externality and internality are not defined based on having or not having a relation with desires and wants, but on their being or not being in the present living. Employing words and concepts more familiar to Sartre, the criterion consists of transcending or not transcending consciousness. For him, it is crucial to be able to perform two phenomenological tasks: firstly, to recognise when the present of a consciousness is transcended; and, secondly, to identify the consequences that follow from that transcendence, both from the point of view of knowledge and from the point of view of determining action.

V. Transcendence and action

At this juncture, it is useful to recall an example Sartre deploys in his seminal *La transcendance de l'Ego*. Here the philosopher exemplifies with a lived experience of displeasure or repulse directed towards someone. An experience that Sartre refuses to identify with, or even assume to be necessarily motivated by, a psychological state, such as a feeling of hate, or a psychological quality, such as being a spiteful person.

Through a detailed analysis, Sartre realises that psychological “states” such as hatred or love are constituted only through reflection and in an unsure, doubtful way, unlike emotions such as attraction or repulsion. For example, I can be aware of repulsion and anger towards Peter and, however, not be sure that I hate him. The emotional immediacy of repulsion and anger does not extend to the psychological “states” of hatred. Indeed, adds Sartre, hatred is then a transcendent object that appears to me by the unreflected experience of disgust or repulsion (SARTRE, 1994). Psychological states – of which love and hate are examples – are objects that are transcendent to consciousness, revealing themselves both from an epistemic perspective, as fallible realities, and also from an existential perspective as inert realities, unable to make any determination in the life of consciousness.

VI. Emotions and action

The small revolution convened by Sartre would not be complete if it focused only on the movement of expelling psychological states and qualities from inner consciousness to transcendence. It was also necessary to reveal the crucially active aspect of emotions, which are not doomed to passive condition of expression. That is precisely what Sartre intended to do in the third and final part of his *Sketch for a Theory of Emotions (Esquisse pour une théorie des émotions)*, where a perspective on emotional life of a consciousness is given in terms of a transformation of how the world presents itself to a subject.

The world presents itself to consciousness as obstacles and difficulties that must be overcome, always involving a coefficient of adversity. According to Sartre, emotions introduce an element of modulation to the meanings of how worldly objects present themselves to consciousness, softening, bypassing, or adapting to adversity. Sartre provides a very simple example of this plasticity: when perceiving that a bunch of grapes is not, after all, at hand, reachable, consciousness transforms its relationship with the world emotionally. The bunch of grapes becomes less attractive – now, it is just a bunch of unripe grapes. Consequently, the world's adversity is mitigated by this emotional divestment. Another example: an emotion like joy is a foretaste of the fruition that the overcoming of distances and adversity will bring, and sadness translates an inhibited relationship to the world, thus inhibiting adversities that potentiate frustration. This plastic modulation changes not so much the world in its objective adversity, but the way we live it.

Since it is not possible to isolate a meaning of the world or of part of it from a reference to a subject's experience of it, and since it is not possible to speak of an adversity of the world except by reference to those who suffer such adversity, emotional life, according to Sartre, in fact introduces a magical ingredient to the relationships with the objects of the world.

VII. Teleologism of action, not of morals; Deontologism on ethics, but not Kantian

Motives, mobiles, reasons, emotions, all considered, were all meaningless outside references to a project. This means that Sartre's theory of action is a clear teleologism, and not a determinism, whichever kind we might consider. As the past has no power over the present, it excludes mental causation, as it excludes any other form of determinism over shifting consciousness. For instance, an unconscious drive of consciousness. This teleologism establishes a not-yet-existent future as value and as meaning of all motives and mobiles of action. An enlightening example by Sartre:

“Le mobile ne se comprend que par la fin, c'est-à-dire par du non-existant, le mobile est donc en lui-même une négativité. Si j'accepte un salaire de misère, c'est sans doute par peur – et la peur est un mobile. Mais c'est peur de mourir de faim ; c'est-à-dire que cette peur n'a de sens que hors d'elle dans une fin posée idéalement qui est la conversation d'une vie que je saisis comme “en danger”. Et cette peur ne se comprend à son tour que par rapport à la valeur que je donne implicitement à cette vie, c'est-à-dire qu'elle se réfère à ce système hiérarchisé d'objets idéaux que sont les valeurs. Ainsi le mobile se fait apprendre ce qu'il est par l'ensemble des êtres qui “ne sont pas”, par les existences idéales et par l'avenir.” (Sartre, 1943: 512)

But whereas I believe we can affirm that Sartre is committed to a teleological theory of action, even to a teleological ontology of human being (as the project is intrinsically ontological), I would not, however, subscribe to the point of view that, for those reasons, or any others, Sartre could sustain a teleological perspective on ethics. On the contrary, there are several elements that point to a Sartrean deontological perspective. But not as Kant conceptualises it. Not as a rule, an imperative, that should be obeyed by the will. If Sartre's ethical perspectives can be approached as deontological, they must be founded on a rather different basis than the one present in Kant's ethics. I will develop this hypothesis – namely, that there is a deontological ethic in Sartre, in spite of its irreducibility, even strangeness, to Kantian deontology.

1. The rather famous example Sartre exposes in his conference *Is Existentialism a Humanism?* quite clearly reveals the Kantian ambition of giving a universal base to ethical decision, but with the significant difference of making the decision not a rule-obeying procedure, but a decision taken in a context of conflictual choice. Shortly put, *radical choices*, deep rooted in reality, instead of *categorical imperatives*, or any other ethics based on obeying a rule. In the example, the conflict is between the values related to caring for an ill mother who needs her son to be close-by, and the values related to the freedom of peoples in a context of war that requires men to fight far away from their homes. This is a radical choice in the sense that it organises all other choices. The radicality of the choice lies in the fact that

it does not have any roots in others' choices that could support some of the weight of that choice. Sole subjectivity has to choose in a singular concrete situation that, at the same time, is as if it were for all men. In the words of Sartre:

“La première démarche de l'existentialisme est de mettre tout homme en possession de ce qu'il est et de faire reposer sur lui la responsabilité totale de son existence. Et, quand nous disons que l'homme est responsable de lui-même, nous ne voulons pas dire que l'homme est responsable de sa stricte individualité, mais qu'il est responsable de tous les hommes.”

[“The first step of existentialism is to put every man in possession of what it is to submit to the full responsibility of their existence. So when we say that man is responsible for himself, we don't mean that man is only responsible for his strict individuality, but that he is responsible for all men.”] (Sartre, 1946: 31)

2. This universality obviously echoes Kantian categorical imperative. After all, Sartre, like Kant, aims at universality by declaring that by being responsible, actors are responsible for all men. But between the two perspectives there is a major difference, I would dare say a tremendous one. Kant restrains individual action to the (ethically required) imperative consideration of universality. Quite the opposite, for Sartre, universality is not a constraining condition but the co-extensive result – emerging from – of the radicality of singular choice.

3. This point is illuminated by a reply Sartre gave to André Gorz in *Sartre. Un film réalisé par Alexandre Astruc et Michel Contat, avec la participation de Simone de Beauvoir, Jacques Laurent-Bost et André Gorz, Jean Pouillon. Texte intégral*. Paris: Gallimard, 1977.

“J'ai toujours pensé que la moralité existait. Mais elle ne peut exister que dans des situations concrètes, donc elle suppose l'homme réellement engagé dans un monde et que l'on voie ce que devient la liberté dans ce monde. Autrement dit, la *Critique de la raison dialectique* est la suite de *L'Être et le néant*, et la morale ne peut venir qu'après. On peut la trouver dans *Flaubert*, par exemple.” (Sartre, 1977: 98)

4. This also means that the subject of the *singular universal*, often emphasised as a core concept in the late phase of Sartre's philosophy, does not mean a change so much as it means the achievement of a more exact and clear formulation for something that had been under consideration for decades.

From the early 1960s, Sartre came to express this idea in the phrase ‘singular universal’ and the reverse formulation ‘universal singular’. The idea, in summary, is that individuals reflect the universal features of their time and, conversely, that the universals of an age are realised concretely and singularly by individuals. (Crittenden, Paul, *The Singular Universal in J.-P. Sartre*, 31)

“Un homme n’est jamais un individu ; il vaudrait mieux l’appeler un universel singulier : totalisé et, par là même, universalisé par son époque, il la re-totalise en se reproduisant en elle comme singularité. Universel par l’universalité singulière de l’histoire humaine, singulier par la singularité universalisante de ses projets, il réclame d’être étudié simultanément par les deux bouts”

[“For a man is never an individual; it would be more fitting to call him a universal singular. Summed up and for this reason universalised by his epoch, he in turn resumes it by reproducing himself in it as singularity. Universal, by the singular universality of human history. Singular, by the universalising singularity of his projects, he requires simultaneous examination from both ends.”] (Sartre, 1971: ix)

5. Reinforcing the strong continuity between the Sartre of the early 40s and the Sartre of the 60s and 70s, it is interesting to remark a parallel between the call of Sartre into authenticity and, later, his defence of a progressive-regressive method. On the one hand, we know that authenticity, as a refusal of bad-faith, implies the movement of a living relation to a non-assimilable transcendence. And, on the other hand, we also know that the progressive regressive method, as a refusal of a practical-inert rigidification or reification, implies the movement of a living relation between one’s singular condition and one’s universal inscription.

VIII. Character on ethics, but not following Aristotle

Keeping in mind these remarks, it is important to emphasise another contrast, now with Aristotelian ethics. In fact, at least three major departures can be highlighted:

1. While Aristotle emphasises a resting point, or a point of equilibrium achievable through his popularised “golden mean”, Sartre emphasises relentless, unstoppable movement both between the for-itself and the in-itself and between the singular and the universal.

2. While Aristotle estimates *proiarsis* as a deliberation that drives to a choice, and also estimates choices as a certain species that have voluntary acts as broader genus (*Nichom. Eth.*, 1111b), Sartre, quite in opposition, considers that choices are not at all voluntary acts, as we have seen, and considers, moreover, that choices are not the direct result of deliberations. For Sartre, deliberations are a reflective justification a person gives to her choice. Justification appears only when choice is already made.

3. While Aristotle holds a set of uncreated values, rooted in human nature, for Sartre there are no a priori values, in the same way that there is not a human essence or a human nature. Values are a human creation in the effort to perform a project of being able to give a *raison-d’être* to the contingent existence. Consequently, we could say that while in Aristotle choice is moved by a certain frame of values, with Sartre choosing is like practising a free-falling sport.

Nevertheless, under a certain point of view, we still are able to attempt an approach of Sartre's perspectives to Aristotelian ethics. In fact, in spite of Sartre's refusal to consider the central concepts of "bad-faith", "angst", "responsibility", "authenticity" as ethical concepts in *L'Être et le néant*, and in spite of his famous final remarks on the need, after *L'Être et le néant*, to carry out ethical research, those very same concepts of "bad-faith", "angst", "responsibility", "authenticity" have a strong and unavoidable ethical relevance. Specifically, the revelation of a certain manner of being and of acting, call it authenticity or otherwise, make it relevant; but what truly is at stake here is one type of character instead of another, and not an ethics based on the principle of rule obedience. In other words, instead of an ethical evaluation of acts in themselves or of consequences, as with Kantian and utilitarian ethics respectively, for Sartre there is an undeniable ethical relevance presumed in his considerations on the character of a subject. And, in this sense, there is a sort of ethics of virtue, even if it is radically different from the Aristotelian proposal.

One commentator – Jonathan Webber (*European Journal of Philosophy*, 14, 1, 2006) – drew attention to this aspect and did it with such emphasis that his paper on the subject has the title "Sartre's theory of character". Webber remarks:

"Though he rarely uses the terms 'personality', 'character', or 'trait', these notions are at the heart of his philosophical, political, biographical, and fictional writings." (Webber 2006: 94).

Under this perspective, the huge importance of characters in Sartre's plays obviously achieves a whole ethical significance that must be attended to carefully. That is exemplified, for instance, in the character confrontation among the three main characters of the famous Sartre play *Huis Clos*. Joseph Garcin, Inès Serrano and Estelle Rigault find themselves at the farthest horizon of the moral and existential judgment of each other, and of each one towards him or herself. If the conflictual collision expresses something about the threatening condition of the presence of others, as it is often remarked, it would also be important to show how conflict opens a road along which it becomes possible to reach the true character. Moreover, reaching such a true character (*le vrai caractère*) is to achieve an understanding of the project that singularises a person. In short, her original choice. That articulation between character and project is explicitly pointed out in Webber's paper:

"Sartre's early view is rather that character traits do not determine behaviour, and are within the agent's control. Character traits, on this view, ultimately result from the projects one has chosen to pursue in life, and since one can change these projects one can change one's character traits." (Webber, 2006: 98)

After all these important aspects, and simply as a side comment, I would remark that I do not agree with Webber that Sartre's early view, being

replaced by the *Critique de la raison dialectique* view, was rejected “as an inappropriate description of the ways in which projects and hence character traits are adopted and revised” (p. 98). On the contrary, I believe there is a strong solidarity between the two periods, attested to by the continuous prevalence of freedom as core concept in Sartre’s philosophy. I do however agree with Webber’s claim that there is at least continuity in “his theory of the relation between character traits and projects” (*ibidem*).

IX. Conclusion: the duty of character

Somehow, even from a Kantian perspective, there is a sensitive issue around the character. Following the categorical imperative should be a rule assimilated by moral agents as a trait of their character. We could put this idea in very simple terms: for Kant, there is a concern in promoting a *character of duty*. But for Sartre, quite the opposite is at stake: not a character of duty, but a duty of character. Not in the sense of a certain character instead of another – of course there are bad characters – but rather in the sense that radical investment in pursuing a choice, undertaking a project, and developing a singular character is fundamentally an ethical realisation. Perhaps this is just wishful thinking, but it is also probably the deepest legacy of existentialism to ethics.

References

- CRITTENDEN, Paul, 1998. “The Singular Universal in Jean-Paul Sartre”. *Literature and Aesthetics* 8: 29-42.
- DAMÁSIO, A., 2003. *Looking for Spinoza: Joy, Sorrow and the Feeling Brain*. San Diego: Harcourt books.
- SARTRE, Jean-Paul – 1936. *La transcendance de l’Ego*. Esquisse d’une description phénoménologique. Paris: Vrin, 1992.
- 1939. *Esquisse pour une théorie des émotions*. Paris: Le livre de Poche, 2000.
- 1943. *L’Être et le néant*. Paris: Gallimard/Tel, 1994.
- 1945, *Huis Clos* in Sartre, 2005. *Théâtre complet*. Bibliothèque de la Pléiade (n° 512), Gallimard.
- 1946. *L’existentialisme est un humanisme*. Paris: Gallimard/Folio, 1996.
- 1960. *Critique de la raison dialectique*. Paris: Gallimard/ Bibliothèque de Philosophie, 1985.
- 1971. *L’Idiot de la famille* (vol. 1). Paris: Gallimard, 1988.

SHAKESPEARE, William, 1595. *Richard II*. London, Penguin classics, 2015.

WEBBER, Jonathan, 2006. "Sartre's theory of character" *European Journal of Philosophy*, 14, 1.

WILLIAMS, Bernard, 1985. *Ethics and the limits of philosophy*. Cambridge, Ma: Harvard University Press.

Sartre. Un film réalisé par Alexandre Astruc et Michel Contat, avec la participation de Simone de Beauvoir, Jacques Laurent-Bost et André Gorz, Jean Pouillon. Texte intégral. Paris: Gallimard, 1977.

Agir dans l'angoisse ou par habitude ? La liberté de l'agent dans la philosophie existentialiste de Sartre

Yoann MALINGE

(Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne)
(Centre de philosophie contemporaine)

La philosophie de Sartre dans *L'Être et le néant* est une philosophie existentielle. Il s'agit de montrer qu'exister, c'est toujours être en excès, être jeté là, avant même d'être tel ou tel, avant d'avoir une identité. Exister, c'est être-au-monde. Or être-au-monde, c'est précisément ne pas être du monde et donc être présent au monde. Pour cela, il faut comprendre l'être même de l'homme comme *ouverture*, comme éclatement – ce que permet la thèse de l'intentionnalité de la conscience, héritée de Husserl¹ : la conscience est une *visée*, elle n'est pas ce qu'elle vise précisément parce qu'elle le vise, et elle n'est donc pas non plus une intériorité². L'existence, ou plutôt l'ek-sistence, est dépassement de soi, dans un mouvement d'ouverture. Être jeté, c'est être sur le mode du changement et de la spontanéité³, par opposition au fait d'être englué, figé dans l'en-soi. Il est impossible dans ce travail de développer la dimension ontologique de la philosophie de Sartre. Cependant, c'est bien cette ontologie qui fonde les développements que Sartre consacre à l'angoisse et à la motivation. En effet, avant même de comprendre le *Dasein* heideggerien comme « réalité humaine »⁴, Sartre a développé, dès *La Nausée*, une compréhension de l'existant comme être là, jeté sans raison

1. Voir notamment Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, § 36 et § 84, trad. Paul Ricoeur, Paris, Gallimard, 2008. Voir aussi Sartre, « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité », [1939], *Situations I*, Paris, Gallimard, 2010, p. 27-41.

2. Sur ces développements trop rapides pour être précis et complets, voir *La Transcendance de l'ego* et l'article « Intentionnalité », *op. cit.*

3. Voir *L'Être et le néant*, Paris, Gallimard, 2007, p. 183.

4. Cette compréhension n'est pas extravagante. C'est ainsi que Corbin traduit *Dasein* dans ce qui fut la première traduction en français de passages de *Sein und Zeit*. Voir le recueil des textes regroupés sous le titre *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, trad. Henry Corbin, Paris, Gallimard, 1938.

dans le monde, sans nécessité⁵. Et c'est cette compréhension qui le conduit, dans *L'Être et le néant*, à envisager l'expérience de l'angoisse, expérience de l'indétermination. Selon Heidegger, l'homme est le lieu-tenant du néant⁶. Sartre va plus loin et affirme que l'homme est à lui-même « [s]on propre rien »⁷. C'est cette thèse qui permet de comprendre l'angoisse dans la première partie de *L'Être et le néant*. Cette expérience est affirmée comme celle de la liberté. Or chez Sartre, la liberté, parce qu'elle est celle de l'existant n'est pas une faculté parmi d'autres, elle est le mode d'être de l'existant. L'existence est donc action.

Il semble ainsi pertinent d'envisager cette expérience de l'angoisse en une perspective de philosophie de l'action. Dès lors que la liberté n'est pas une faculté, que l'existant est compris comme néantisant, alors cette théorie de l'action ne peut pas reprendre le schéma aristotélicien qui divise le processus de l'action entre « savoir », « décider » et « vouloir »⁸. L'angoisse semble au contraire être l'épreuve de ce qui sépare l'agent de ce qu'il connaît et de ce qu'il peut décider. Elle est l'expérience ontologique à partir de laquelle on doit comprendre l'agentivité comme ne relevant pas de la volonté mais d'un projet à la fois plus global et plus riche. Cependant, elle est aussi le nœud d'une difficulté : comment l'agent peut-il dépasser cette angoisse et agir ? L'expérience de l'angoisse est donc un paradoxe : elle est à la fois l'expérience de la liberté, pourtant elle est aussi celle de l'inaction. À quoi bon être libre si cette liberté n'est pas mise en œuvre ? Si l'agent est séparé de ce qu'il est, s'il est également séparé des choses du monde par le néant qu'il est, comment l'agent peut-il se déterminer à agir ? Si l'on part du postulat que les actions humaines ont un sens, qu'elles s'inscrivent dans le monde pour en modifier la trame, sont-ce les choses du monde qui sont porteuses d'une valeur, d'un sens et qui deviennent par elles-mêmes les motifs de l'action ? Ou bien, est-ce l'agent seul qui constitue les motifs de son action ? L'expérience de l'angoisse répond à ce problème tout en reportant la difficulté de savoir comment le motif de l'action apparaît.

Pour répondre à ce problème, il convient alors d'étudier les deux formes d'angoisse, l'angoisse devant l'avenir et l'angoisse devant le passé. Cette analyse permettra alors de dresser les lignes directrices d'une théorie existentielle de la motivation.

I. L'angoisse comme expérience de la liberté

L'expérience de l'angoisse est l'épreuve de notre liberté. Lorsque l'existence a été définie comme néant, elle l'a d'abord été comme néant par

5. Voir *La Nausée*, in Sartre, *Œuvres romanesques*, Paris, Gallimard, Pléiade, 1981, p. 155.

6. Voir Heidegger, *Questions I*, Paris, Gallimard, Tel, 1990, p. 243.

7. *L'Être et le néant*, op. cit., p. 299.

8. Aristote, *Éthique à Nicomaque* II, 1105a30s.

rapport à l'être de l'en-soi. Il faut maintenant aller plus loin en comprenant ce recul néantisant au sein de la conscience elle-même. En effet, ce n'est pas seulement du monde qu'elle est séparée, mais de ce qu'elle était auparavant.

Pour commencer, en reprenant l'analyse que Sartre emprunte à Kierkegaard⁹, il faut distinguer l'angoisse de la peur ou crainte. La peur a un objet, peur d'une araignée, peur de la mort, autrement dit, elle est peur d'un être ou d'une situation du monde. L'angoisse, quant à elle, est « angoisse devant moi »¹⁰, angoisse du néant que je suis. L'homme découvre que rien n'existe en lui qui le pousse à faire quoi que ce soit. Aucune entité (comme l'ego) n'intervient pour le déterminer. Il ne faut donc pas chercher une cause immanente préexistante comme déterminant de l'action¹¹. À tel point que face à un précipice, il découvre que ce n'est pas tant la peur du vide qui le paralyse que l'angoisse devant son propre néant qui fait qu'il pourrait tout aussi bien sauter que ne pas sauter.

Pour bien comprendre cela, il faut rapporter la conscience à ce qu'elle peut faire, ce que Sartre appelle les « possibilités ». Il faut distinguer les possibilités de ce que Sartre appelle des probabilités transcendentes. La différence ne tient pas au degré de réalisation mais au contenu et à la relation que l'agent entretient avec elles. Les possibilités sont des actions que l'agent pourrait faire. Par exemple, devant un précipice, le fait qu'une pierre tombe sur moi et me fasse tomber n'est pas une possibilité, c'est une probabilité. À l'inverse, que je me jette dans le précipice ou que je reste au bord sont bien des actions possibles. Ce sont des possibilités que peut viser la conscience. Ces possibilités possèdent-elles en elles-mêmes une force motrice ? Constituent-elles des voies préalables que l'agent pourrait emprunter s'il le décidait ?

Les réponses à ces questions doivent être négatives et le fondement se trouve dans l'être même du pour-soi. L'agent fait l'expérience de cette nature ontologique. Voilà pourquoi l'angoisse est l'expérience de la liberté. Dans l'angoisse, l'agent découvre qu'entre lui et ces possibilités existe un écart, un néant qui fait qu'aucune de ces possibilités ne comporte en elle-même une plus grande chance d'être réalisée. À l'instant où la conscience les vise, elle se rend compte qu'elle est séparée de ces deux possibilités par le même néant qui la tient en une position d'isolement. Ce qu'il importe ici de comprendre, c'est la thèse de la liberté comme *isolement envers le monde et envers soi*. L'angoisse est alors également l'expérience de la contingence de l'action, contingence qui est précisément celle de l'existence.

9. Kierkegaard, *Le Concept de l'angoisse*, I, 5, Paris, Gallimard, 1990, p. 201 sq. Sartre fait lui-même référence à Kierkegaard, notamment dans *L'Être et le néant*, *op. cit.*, p. 64.

10. *L'Être et le néant*, *op. cit.*, p. 64.

11. Voir les développements que Sartre consacre au caractère constitué de l'ego dans *La Transcendance de l'ego*. À ce sujet, je renvoie à Y. Malinge, « La Transcendance de l'ego », *The Literary Encyclopedia*. [<https://www.litencyc.com/php/sworks.php?rec=true&UID=20283>]

II. L'angoisse devant l'avenir

On peut maintenant envisager les deux types d'angoisse : l'angoisse devant l'avenir et l'angoisse devant le passé.

« Je m'angoisse parce que mes conduites ne sont que *possibles* et cela signifie justement que, tout en constituant un ensemble de motifs *de* repousser cette situation, je saisis au même moment ces motifs comme insuffisamment efficaces. Au moment même où je me saisis moi-même comme étant *horreur* du précipice, j'ai conscience de cette horreur comme *non déterminante* par rapport à ma conduite possible »¹².

La liberté se trouve justement dans cette absence de déterminisme de l'homme à agir de telle ou telle façon. Dans l'exemple du précipice, l'homme éprouve de l'horreur devant la situation qu'il affronte. N'est-ce pas là une émotion qui emporte des effets ? Dans son étymologie même, la passion indique que le sujet qui la vit subit une modification de son état premier. Or cette modification le conduit à rechercher ou à fuir l'objet qui a sur lui cet effet. L'horreur est cette passion que cause le vide et qui devrait conduire, selon cette logique, à fuir le vide en question. Pourtant, Sartre affirme que cette passion, cette horreur ne fait que *présenter* différentes possibilités qui, en elles-mêmes ne sont pas déterminantes. Pourquoi ?

La réponse ne réside pas dans un combat de la raison contre les passions. À ce titre, il ne s'agit pas d'une lutte d'une faculté contre l'effet des événements extérieurs. Non pas que cette passion n'existe pas. Elle existe : c'est la peur. Et cette peur peut jouer un rôle dans l'action¹³. Ce qu'il importe de relever ici, c'est qu'il existe une angoisse *en-deçà* de cette peur. De cette angoisse, une théorie classique des passions ne peut rendre compte. Seules l'ontologie et la thèse de la conscience comme intentionnalité peuvent la fonder et l'expliquer.

En renonçant à penser l'agent comme un sujet, et la conscience comme une substance pensante, Sartre est conduit à revoir la relation de l'agent avec les possibilités de son action. En effet, quand l'agent se rapporte à ses possibilités, quand sa conscience les vise, il fait exister l'écart néantisant entre lui et elles. En les visant, il les tient à l'écart de lui puisque son être consiste justement en une puissance de néantisation. Même au moment où l'homme se saisit comme horreur du vide, il constate qu'il n'y a pas d'empuissance dans cette horreur, qu'elle n'est pas en elle-même le moteur de son action. On peut donc déjà remarquer que le processus existentiel de l'action n'est pas un processus causal. Puisque la conscience n'est pas une substance pensante, puisqu'elle n'est pas une intériorité, il n'y a pas en elle quelque chose qui la pousse à agir. Au contraire, dès lors que la conscience vise quelque chose, elle s'en sépare.

12. *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 66.

13. Voir *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 66.

Cependant, si on en reste là, on ne sait pas pourquoi la conscience choisit telle ou telle action. Il n'y a rien dans le monde ou en elle qui la pousse à agir. C'est justement lorsqu'elle appréhende son rapport avec les possibilités que naît l'angoisse.

« Cela veut dire qu'en constituant une certaine conduite comme *possible* et précisément parce qu'elle est *mon* possible, je me rends compte que *rien* ne peut m'obliger à tenir cette conduite »¹⁴. « C'est précisément la conscience d'être son propre avenir sur le mode du n'être-pas que nous nommerons *l'angoisse* »¹⁵.

Ces citations illustrent parfaitement la dimension existentielle de l'analyse de Sartre : en prenant conscience du néant, l'agent comprend que tous les possibles lui sont accessibles, et surtout qu'aucun n'a une plus grande probabilité d'exister. Il n'y a pas de certitude que demain il sera tel ou tel homme. Il n'y a pas plus de probabilité qu'il choisisse de sauter que de ne pas sauter. Rien ne le détermine. Les questions de degré de certitude (question subjective) et de degré de probabilité (question objective) ne sont plus pertinentes. Ce que décrit Sartre ici, c'est l'expérience du néant. Cette expérience se réalise en première personne, elle est ainsi doublement *existentielle* : d'une part, il s'agit d'une épreuve dans l'existence, une épreuve particulière, importante. D'autre part, c'est une expérience *de* l'existence et en cela, elle est cruciale : c'est par elle que le pour-soi prend conscience de son existence, qu'il en fait l'objet de sa visée et qu'il en découvre la teneur ontologique.

Pourtant ne pourrait-on pas penser qu'il y a une continuité entre l'être actuel de l'agent et l'être qu'il sera le lendemain s'il fait telle action ? Il y a certes une continuité¹⁶, mais elle ne saurait suffire à entraîner l'action de l'agent. En effet, ce que nous envisageons ici, c'est bien un mouvement de l'agent pour réaliser quelque chose. Or quand l'agent se réfère à ce qu'il pourrait faire, à l'être qu'il pourrait être s'il accomplissait telle action, il s'y réfère sur le mode négatif de ce qu'il n'a pas encore fait, de ce qu'il n'est pas encore. Ce « n'être-pas » n'est pas seulement une négation formelle et extérieure. Sartre a bien montré qu'une telle négation est interne et qu'elle trouve son origine dans le néant qu'est le pour-soi¹⁷. L'angoisse est ce rapport particulier que l'agent entretient avec son avenir.

Ce n'est pas le moi présent qui peut entraîner l'agent à agir puisqu'il se tient à distance de ce qu'il n'est pas encore. On ne peut pas parler de l'agent comme d'un substrat, parce que le « je suis » actuel n'est pas le fondement

14. *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 66.

15. *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 67.

16. Il n'est pas possible de traiter ici la question de la temporalité. Sur ce point, voir *L'Être et le néant*, deuxième partie, chapitre 2.

17. Le chapitre premier de la première partie de *L'Être et le néant* a pour titre « l'origine de la négation ».

de ce que je serai. On voit donc bien le souci sartrien de déconstruire le sujet et toute idée de permanence sous-jacente. En effet, avec une pensée de la conscience comme néantisante, l'être que je serai, est un objet que vise la conscience et qu'elle n'est donc pas.

III. L'angoisse devant le passé

Une autre angoisse existe, celle devant mon passé affirme Sartre. Quand le joueur, qui a pris la résolution de ne plus jouer, voit une table de jeu,

« ce qu'il saisit alors, c'est précisément la totale inefficience de la résolution passée. Elle est là, sans doute, mais figée, inefficace, *dépassée* du fait même que j'ai conscience d'elle. Elle est *moi* encore, dans la mesure où je réalise perpétuellement mon identité avec moi-même à travers le flux temporel, mais elle n'est plus *moi* du fait qu'elle est *pour* ma conscience. Je lui échappe, elle manque à la mission que je lui avais donnée. Là encore, je la *suis* sur le mode du n'être-pas. Ce que le joueur saisit à cet instant, c'est encore la rupture permanente du déterminisme, c'est le néant qui le sépare de lui-même : j'aurais tant souhaité ne plus jouer »¹⁸.

Deux thèses sont déjà affirmées ici. Tout d'abord, une thèse concernant la temporalité : l'absence d'efficience du passé. Cette négation d'une force du passé trouve elle aussi une origine ontologique, celle du néant qu'est l'agent et celle de la théorie intentionnelle de la conscience. En effet, en tant que la résolution passée est *pour* la conscience, elle est donc son objet et la conscience n'est donc pas cette résolution passée. En refusant de faire de la conscience une intériorité et de l'agent un sujet, on isole l'agent de son passé. Si la spontanéité est le mode d'être de la conscience, alors elle ne peut pas être contrainte par un vécu de conscience antérieur. C'est donc bien la critique d'une conception de la conscience comme intériorité substantielle qui trouve ici ses effets.

En outre, cette expérience de l'angoisse devant le passé renvoie à l'impossibilité de faire de soi un être, c'est-à-dire de l'en-soi. L'agent ne peut pas *être* un joueur repent. Il ne sera jamais celui qu'il est, il est séparé de son Ego par un néant. La thèse qu'a développé Sartre dans *La Transcendance de l'Ego* trouve ici son application concrète. Si l'Ego est second, s'il est constitué, il ne peut pas être l'auteur des conduites. L'Ego est un être constitué et transcendant, il n'a pas d'efficience, il ne peut pas intervenir dans le vécu de conscience de l'agent. Ce que l'agent est, il l'est sur le mode de « ne l'être pas », et il a donc *un rapport néantisant à ses décisions*.

18. *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 68.

On pourrait alors objecter qu'il peut se reconnaître dans ses décisions passées, qu'il y a entre elles et lui un rapport de ressemblance. Cependant, l'objection tombe d'elle-même. Dès lors qu'il y a une reconnaissance possible dans la décision passée, dès lors qu'existe *un rapport* entre elle et l'agent, existe alors également une distance et une séparation. Ce moi passé qui a pris la décision de ne plus jouer, ce n'est pas moi, actuellement. Le rapport de reconnaissance contient synthétiquement deux instances qu'il s'agit de rapprocher, l'une qui reconnaît et l'autre qui est reconnue. Mais dès lors qu'il y a reconnaissance, il y a division. Même si la reconnaissance est un rapport de proximité, ce n'est pas une fusion. L'agent qui se reconnaît dans une décision passée est donc bien séparé d'elle par un néant. Même si l'agent avait voulu faire de sa résolution quelque chose d'efficace, il ne saurait se lier lui-même, être cause de lui-même à partir d'une résolution passée. Là encore, il faut souligner le fait que la motivation ne peut pas prendre la forme d'une causalité.

IV. Le problème de l'habitude

Dans cette expérience de l'angoisse devant le passé, Sartre envisage le passé récent et constitué d'un seul acte, celui du serment. Peut-être que ce serment a été mûri mais il ne constitue qu'un événement dans la pratique et dans la durée de la vie du joueur. À l'inverse, le jeu constitue pour lui une « habitude », bien que Sartre n'utilise pas ce concept. Il faut essayer de reprendre l'analyse de l'exemple afin de comprendre les raisons de ce silence sur le passé antérieur au serment, celui de l'habitude de jouer. Cela éclairera la conceptualisation sartrienne de l'action.

D'une part, l'habitude est répétition d'une même activité. D'autre part, et surtout, cette répétition produit une facilitation dans l'accomplissement de l'acte. Cette facilitation trouve sa condition de possibilité dans le fait qu'il reste quelque chose après chaque effectuation de l'acte. Refaire un même acte engendre des effets sur l'agent, en plus des effets de l'action dans le monde. En effet, l'habitude n'est pas seulement la succession d'une même action, c'est aussi, selon Félix Ravaisson dans *De l'habitude*, la formation d'une « disposition », d'une « vertu »¹⁹, une « nature acquise, une seconde nature »²⁰. L'habitude permet une forme de spontanéité qui n'est pas seulement la mise en œuvre d'un réflexe, mais aussi une meilleure adaptation à la situation. Cependant, si l'action devient « plus libre et plus prompte » en devenant « davantage une tendance, un penchant », souvent alors elle « se dérobe entièrement et sans retour à la volonté et à la conscience »²¹ affirme Ravaisson.

19. Ravaisson, *De l'habitude*, Paris, Rivages poche, 1996, p. 30.

20. *De l'habitude*, op. cit., p. 83.

21. *De l'habitude*, op. cit., p. 70.

Est-ce à dire que « ça agit » en nous ?

« La loi de l'habitude ne s'explique que par le développement d'une spontanéité passive et active tout à la fois, et également différente de la fatalité mécanique, et de la liberté réflexive »²².

Pour Ravaisson, l'habitude n'est ni le développement d'un principe sur lequel l'agent n'a pas de contrôle, ni non plus la réalisation volontaire d'un désir. L'habitude est intermédiaire, sans s'opposer à la volonté. En effet, la tendance s'inscrit dans la continuité de la volonté, elle poursuit les mêmes fins que la volonté lorsque celle-ci était nécessaire à l'initiation de l'action. Selon Ravaisson, l'habitude modifie la relation que l'agent entretient avec la fin qu'il souhaite atteindre par son mouvement. Le mouvement n'est plus le moyen d'atteindre une fin qui est à distance de l'agent. À mesure que l'habitude se développe, *la fin devient le mouvement lui-même*, « la fin se confond avec le mouvement »²³. L'idéal se réalise dans ce mouvement. « L'habitude est de plus en plus une *idée substantielle* », souligne Ravaisson. Par exemple, pour l'habitude de jouer, on peut considérer que si le joueur a commencé à jouer c'était pour atteindre une fin précise qui existe en dehors du jeu : disons gagner de l'argent. Jouer était le *moyen* de gagner de l'argent. Mais avec l'habitude, la fin réside dans le mouvement lui-même, si bien que l'on peut dire que le joueur joue pour jouer.

On peut maintenant essayer de comprendre pourquoi Sartre n'envisage pas le concept d'habitude. Le problème se pose sur deux plans : d'une part, sur les conséquences qu'une pensée de l'habitude emporte pour la compréhension de la conscience. D'autre part, sur la relation qu'entretient l'agent avec son action habituelle.

Il faut commencer par mettre au jour les conditions qui permettent l'existence de l'habitude. S'il reste quelque chose comme une disposition qui se développe par la répétition d'un même acte, c'est qu'il existe sous cette disposition, une *nature* pour la recevoir. Quand, après Ravaisson, nous avons qualifié l'habitude de « seconde nature », cela implique logiquement qu'il y ait une première nature. Soit c'est cette première nature qui est le support de la seconde, soit elle est remplacée par la seconde parce qu'il existe un support neutre pour la recevoir. Dès lors, on peut requalifier le serment du joueur de ne plus jouer. Dans l'exemple de Sartre, la décision est comprise isolément, sans tenir compte de l'habitude. Mais si on conceptualise le passé du joueur comme habitude, alors la décision de ne plus jouer n'est plus qu'un instant dans la durée et dans la répétition de l'activité habituelle. Sartre néglige ce point qui participe pourtant de la reprise du jeu. Il est vrai que la résolution reste séparée de l'agent par le néant intraconscientiel mais pourquoi le joueur reprend-il le jeu ? Dans une analyse qui ferait droit à l'habitude, la reprise du jeu s'explique par le fait que l'activité de jouer

22. *De l'habitude, op. cit.*, p. 76.

23. *De l'habitude, op. cit.*, p. 78.

consiste en la répétition d'une activité déjà pratiquée, répétition qui ne demande pas d'effort puisque l'activité en question se trouve facilitée par l'habitude. Elle ne fait pas appel à la décision volontaire, à la réflexion, elle s'inscrit dans une volonté générale qui n'est pas réfléchie.

Sartre ne dit rien de cette habitude parce qu'il ne veut rien donner à la tendance. En pensant la conscience comme la structure qui consiste à se jeter vers l'objet, Sartre fait de la conscience une *activité*. Il ne lui est donc pas possible de penser le caractère passif de l'habitude, et *a fortiori* la passivité de l'addiction.

Pour autant, en logique sartrienne, on pourrait faire droit à la transcendance des motifs qui consiste à reprendre le jeu. L'agent n'est-il pas séparé des motifs de jouer par le même néant qui le sépare des motifs de ne pas jouer ? Ce néant en tant qu'il est le mode d'être de la conscience isole l'agent de tout motif. Rien ne le détermine à choisir ce motif plutôt qu'un autre. On retrouve ici les analyses de l'angoisse devant l'avenir.

Toutefois, cette angoisse ne serait-elle pas estompée voire annulée par la facilité que présente le fait de suivre son habitude ? Autrement dit, le motif de suivre son habitude n'est-il pas doté d'une valeur particulière en raison même de la facilité qu'elle engendre, le jeu étant alors l'objet qui viendrait combler le manque du pour-soi ? Dès lors, ce serait l'agent lui-même qui aurait fixé une certaine valeur à ce motif. Ne serait-il pas alors prisonnier de cette valeur ? Peut-il sortir du projet qui valorise les possibles de l'action habituelle ? Ne s'est-il pas enfermé lui-même, se conduisant à faire de cette décision de ne plus jouer un faux engagement dans un projet qu'il n'a pas réellement adopté ? Pour Sartre, il semble que l'habitude ne soit pensée que comme recours de l'homme de mauvaise foi, mais ne serait-ce pas le serment qui aurait été pris de mauvaise foi ?

On le voit, le concept d'habitude conduit à une aporie dans la relation de l'agent à son action. Le changement d'habitude, comme le changement de projet est laissé dans l'ombre. Que le joueur ne tienne pas son engagement de ne plus jouer, on peut le comprendre avec la théorie du néant qu'est le pour-soi, mais qu'il continue de jouer reste un mystère si l'on ne fait pas droit à l'habitude. Ou bien, il faut essayer de dépasser cette conceptualisation de l'habitude en utilisant la conceptualisation sartrienne du projet. Mais demeure la question du changement possible du projet. On voit avec l'exemple du joueur qu'il ne suffit pas de *vouloir* changer de projet pour y parvenir. C'est un point important de la théorie sartrienne de la motivation. La volonté n'est pas une faculté de l'esprit qui commanderait l'action. Si elle peut intervenir, et surtout si elle veut être efficace, la volonté doit s'inscrire dans un projet existentiellement vécu. Sans une telle inscription, la délibération volontaire est inefficace²⁴, elle demeure une apparence que l'agent met en œuvre pour dissimuler un engagement réel qui n'est pas

24. Le serment est l'expression d'une volonté. Or, la liberté ne repose pas sur la volonté. Sur ce point, voir l'article d'André Barata « Towards a theory of action in Sartre's philosophy. From action to ethics », *Philonsorbonne*, 12 | 2018, p. 125-126.

assumé comme tel. Autrement dit, dans l'exemple du joueur, la délibération qui a conduit l'agent à prendre volontairement la décision de ne plus jouer, est inefficace parce qu'elle demeure ponctuelle, elle ne constitue pas un *engagement* au sens fort du terme. S'engager, ce n'est pas seulement prendre telle ou telle décision, c'est être-au-monde d'une certaine manière. En faisant de l'engagement une dimension ontologique qui concerne l'être-au-monde de chaque homme, la modification possible de cet engagement exige autre chose qu'une délibération et l'exercice de la volonté. Puisqu'elle concerne l'être-au-monde de l'homme, peut-être faudrait-il alors une véritable révolution subjective pour en changer²⁵.

D'autre part, l'habitude emporte une modification importante dans l'ontologie même de l'action. Si elle conduit à faire du mouvement la fin visée, et si, en elle « se confondent le réel et l'idéal »²⁶, alors l'action trouve sa raison d'être dans le mouvement même qui la constitue. Autrement dit, l'habitude ne conduit-elle pas à négliger un caractère essentiel de l'action qui est de modifier le monde selon une intention ?

Sur ce point, la pensée de Sartre parvient à s'extraire de la difficulté en distinguant les *gestes* des *actions*. Cette distinction est développée dans *Saint Genet, comédien et martyr* : le geste n'est qu'un phénomène qui permet d'atteindre, par sa répétition, l'être de la *persona*. En latin, *persona* désigne « les masques portés à la scène par les acteurs tragiques ou comiques ». « Par métonymie, *persona* désignait également le rôle joué par l'acteur portant le masque »²⁷. Le geste est alors l'avènement de cette *persona*. Il consiste à faire apparaître ce qui est déjà là, à agir selon un être déjà présent. Ce faisant, on peut dire que le geste opère sur son opérateur une forme d'aliénation, il est l'expression d'une forme d'assujettissement à soi-même, comme si l'action était conditionnée par l'être de l'agent. Ce faisant, le geste fait disparaître le néant qu'est la conscience. Il est à la fois une constitution et une manifestation de cette *persona*, l'être substantiel du « comédien » Genet²⁸. On voit donc que l'on retrouve les deux éléments constitutifs de l'habitude : la réitération d'un même mouvement et la nature créée par cette répétition. À l'inverse, l'action n'est pas l'effet de cet être substantiel.

« La liberté c'est l'être humain mettant son passé hors de jeu en secrétant son propre néant. (...) C'est continuellement que la conscience se vit elle-même comme néantisation de son être passé »²⁹.

25. Dans l'œuvre de Sartre, ce point est problématique et nous essayons de le traiter au cours de nos recherches doctorales. Pour un premier aperçu, par distinction avec la psychanalyse freudienne, voir Juliette Simont, « Le choix originel : destin et liberté » in *Les Temps modernes*, n° 674-675, juillet-octobre 2013, p. 68-93.

26. *De l'habitude, op. cit.*, p. 79.

27. Paul Clavier, *Dictionnaire culturel en langue française*, tome III, Alain Rey (éd.), Paris, Le Robert, 2005, p. 1589.

28. *Saint Genet, comédien et martyr*, Paris, Gallimard, 2011, p. 75.

29. *L'Être et le Néant, op. cit.*, p. 63.

La liberté ne réside pas dans la volonté ou la délibération. Être libre, c'est être néantisant de ce qui est son propre passé et mais aussi son avenir. Cette puissance de néantisation isole l'agent dans ses décisions et ses actions. Elle lui permet d'agir et non pas seulement de faire des gestes. La liberté consiste précisément dans cet isolement qui confère à l'agent une responsabilité totale de ce qu'il fait. Il est le seul principe de son action.

V. L'angoisse et la liberté d'indifférence

Si la théorie sartrienne de l'action est fondée sur une ontologie et sur une théorie de la conscience comme intentionnalité et spontanéité, alors la conscience semble isolée du monde et d'elle-même, isolée des motifs qui serait à l'origine de l'action. Dès lors, il s'agit de savoir ce qui distingue l'expérience de l'angoisse devant l'avenir de la liberté d'indifférence ?

L'angoisse devant l'avenir est l'appréhension du néant qui sépare l'agent des différentes actions possibles qui s'offrent à lui. Une telle description de l'angoisse semble rappeler la description de la liberté de l'âne de Buridan qui devant un seau d'avoine et un seau d'eau n'est pas plus incliné à choisir l'un que l'autre. Cette liberté que l'on peut qualifier, à la suite de Descartes, de liberté d'indifférence n'est-elle pas le plus bas degré de la liberté³⁰ ? Chez Descartes, la liberté d'indifférence est la liberté qui ignore ce qu'elle veut, faute de savoir ce qui est vrai et ce qui est bien. On peut donc penser alors que l'angoisse devant l'avenir relève de cette liberté d'indifférence, incapable de savoir ce qui est bien pour elle.

Il faut se garder d'aller trop loin dans cette mise en parallèle. D'abord, Sartre n'affirme pas que l'angoisse est la liberté, mais seulement *la conscience de la liberté*. Ainsi, lorsque l'agent éprouve l'angoisse devant lui-même, et devant l'absence de détermination à sauter plutôt que de ne pas sauter, il prend seulement conscience de l'existence de sa liberté. Mais cette liberté ne réside pas dans cette angoisse, elle réside dans le fait que *l'homme peut accorder une valeur différente aux différents motifs* qui l'entraînent à choisir une action plutôt qu'une autre. Cette valorisation des motifs dépend du projet originel. La liberté chez Sartre ne saurait donc être réduite à cette liberté d'indifférence, puisqu'elle réside précisément dans le choix d'un projet. Même si l'adoption du projet est problématique, il est possible d'envisager le rapport entre le projet et les motifs. La valeur des motifs dépend du projet, comme être-au-monde. Toutefois, cette dépendance n'empêche pas l'agent de revoir cette valorisation, soit ponctuellement pour tel ou tel motif, soit globalement pour changer de projet.

30. Voir Descartes, *Méditations métaphysiques*, IV et « Lettre à Mesland du 9 février 1645 » : « l'indifférence me semble signifier proprement l'état dans lequel se trouve la volonté lorsqu'elle n'est pas poussée d'un côté plutôt que de l'autre par la perception du vrai ou du bien ; et c'est en ce sens que je l'ai prise lorsque j'ai écrit que le plus bas degré de la liberté est celui où nous nous déterminons aux choses pour lesquelles nous sommes indifférents ».

Au terme de cette étude de l'angoisse, il faut marquer encore deux points.

Le premier concerne la temporalité de l'action et son déroulement. La conscience est nue et spontanée, elle vit dans un présent qui l'isole. En affirmant que le joueur se trouve obligé de faire vivre à nouveau toutes les raisons qui l'ont conduit la veille à prendre la décision de ne plus jouer, Sartre montre que la conscience ne peut pas construire volontairement un Moi. Pour être suivies d'effets, les décisions doivent être prises au présent. Il s'agit à nouveau pour Sartre de rejeter un processus causal de l'action. Les décisions prises hier ne peuvent être la cause des actions d'aujourd'hui. Il faut que l'intention et l'action soient simultanées. On peut même aller plus loin : toute intention qui n'est pas réalisée aussitôt par une action n'est pas une véritable intention³¹. Tant qu'on en reste au stade de la pensée des motifs, il n'y a qu'une pure visée. L'intention doit donc être comprise en un sens restreint, en un sens *pratique*. Avoir une véritable intention, c'est déjà commencer à agir. Ainsi, la décision prise par le joueur doit être déclassée : ce n'est pas une intention. Par là, il s'agit aussi de développer corrélativement une critique morale de la « bonne intention ». Il n'y a pas de « bonne intention » qui existe sans que l'action bonne existe. Il n'y a donc pas d'excuse. Ce faisant, l'homme est donc responsable de lui-même, il ne tient qu'à lui d'agir selon son projet et sa valorisation, de faire de cette valorisation des motifs une intention au sens fort du terme. Sans quoi, se retrancher derrière de bonnes intentions qui ne seraient pas suivies d'action, c'est se draper dans une « belle âme », c'est se retirer du monde et se consoler dans le petit intérieur douillet de la bonne conscience.

Le second point concerne le problème de la liberté. Sartre en une prolepse répond à une objection possible, mais qui n'est pas anodine. Une objection d'inspiration spinoziste : l'angoisse n'est-elle pas ignorance des causes réelles de mon action ? Si l'agent éprouve de l'angoisse devant l'action à réaliser, n'est-ce pas parce qu'il ignore ce qui le pousse à agir ? En cela, il n'y aurait pas de liberté. Néanmoins, il ne faut pas se méprendre sur le rôle que joue l'angoisse. Elle n'a pas un rôle de preuve de notre liberté. La preuve de cette liberté réside dans le fondement ontologique mis au jour par la thèse du néant. C'est parce que l'être de l'homme est néant, capacité à interroger et donc à s'extraire de l'en-soi pour faire surgir en lui la possibilité

31. Cf. *L'Être et le Néant*, *op. cit.*, p. 529 : « Notre description de la liberté, ne distinguant pas entre le choisir et le faire, nous oblige à renoncer du coup à la distinction entre l'intention et l'acte. On ne saurait pas plus séparer l'intention de l'acte que la pensée du langage qui l'exprime et, comme il arrive que notre parole nous apprend notre pensée, ainsi nos actes nous apprennent nos intentions, c'est-à-dire nous permettent de les dégager, de les schématiser, et d'en faire des objets au lieu de nous borner à les vivre, c'est-à-dire en prendre une conscience non-thétique ». Il ne s'agit pas de nier l'existence des intentions non effectives, il s'agit de les penser comme ayant un autre statut en raison de leur absence de portée *matérielle*. Tant qu'elle reste de l'ordre de l'idée, elle est une façon de viser le monde, mais elle n'est pas elle-même l'objet de la visée intentionnelle. Cela ne signifie pas qu'elle est inconsciente. Elle est plutôt une conscience non positionnelle.

du non-être qu'il est libre. L'angoisse n'est que la conscience de la liberté, conscience que les motifs ne suffisent pas en eux-mêmes à faire agir et que c'est l'agent qui leur donne de la valeur. Sartre procède donc à une réduction du pouvoir des motifs. Ceux-ci n'ont que le pouvoir que l'agent leur donne. La liberté n'est donc pas une résistance à un déterminisme, elle n'existe qu'à la condition de bien reconnaître l'absence de pouvoir des motifs en eux-mêmes. Ainsi, ce n'est pas une liberté d'indifférence que Sartre décrit. Ce qu'il montre, c'est l'incapacité des motifs en eux-mêmes à faire agir. Par conséquent, il accorde un pouvoir important à l'agent, puisque c'est lui qui est l'auteur des motifs, il en est donc responsable³².

Par conséquent, si l'angoisse révèle une liberté vertigineuse, celle-ci concerne particulièrement l'action ponctuelle qui prend place dans un projet originel déjà déterminé. En revanche, si l'agent croit pouvoir, par une décision volontaire, modifier radicalement le cours de sa vie, il s'aperçoit que sa décision exige d'être vécue, c'est-à-dire d'être reprise en un engagement. Il apparaît donc que le projet originel n'est pas soumis au choix volontaire d'une liberté absolue. Le cours d'une vie ne relève pas d'une liberté de l'ordre du caprice. Pour autant, le passé ne détermine pas l'avenir. C'est donc sur une ligne de crête qu'il faut placer le projet originel, en tant que l'individu en est responsable mais qu'il ne peut le modifier sans un engagement réel, ce qui accroît donc sa responsabilité³³.

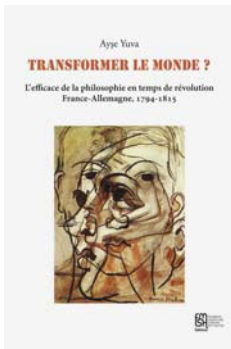
32. Il nous restera à montrer ailleurs comment la présence des autres dans la situation peut venir perturber cette création des motifs de l'action et l'engagement de l'agent dans son projet originel.

33. J'ai pu présenter une première version de ce travail dans le cadre du projet de recherche « Rationalité pratique, jugement et motivation », soutenu par le programme PHC Pessoa (30848UF), associant l'université Paris 1 Panthéon-Sorbonne et l'Universidade da Beira Interior. Je tiens à remercier Laurent Jaffro et José Manuel Santos de m'y avoir associé.

Varia

Table ronde autour de l'ouvrage d'Ayşe Yuva : *Transformer le monde ? L'efficace de la philosophie en temps de révolution, 1794-1815* *

Christian BERNER, Stéphane HABER & Ayşe YUVA



Ayşe YUVA

Transformer le monde ? L'efficace de la philosophie en temps de révolution (France-Allemagne, 1794-1815)

À aucun moment l'on n'a cru au pouvoir de la philosophie à transformer le monde plus que pendant la Révolution française. 1789, préparé par les écrits des philosophes des Lumières, devait ouvrir la voie à l'application et à la réalisation de principes philosophiques dans le gouvernement des hommes. La révolution puis la république seraient l'œuvre de la philosophie.

Le présent ouvrage a pour but d'explorer ce lieu commun qui prévaut encore aujourd'hui. Il vise à reprendre l'enquête en amont : que veut-on dire lorsque l'on parle de la nature « philosophique » de la révolution, des rapports de la théorie à la pratique, ou des dangers politiques de l'abstraction philosophique ? La philosophie est-elle l'instrument d'un élitisme intellectuel et politique ? Confrontant entre eux des textes d'auteurs français et allemands, où se croisent des traditions philosophiques distinctes, Ayşe Yuva prend à rebours un second lieu commun, hérité du XIX^e siècle, celui d'une Allemagne qui penserait la révolution sans chercher à l'accomplir, et d'une France qui l'accomplirait sans la penser. Elle met en avant une époque et des acteurs qui, loin de s'être contentés d'interpréter le monde, ont bien visé, par la philosophie, à le transformer.

Paris, [Éditions de la Maison des sciences de l'homme](#),
Collection « Bibliothèque allemande », 2016.

*. Le 27 mars 2017, s'est tenue à la Sorbonne une table ronde autour de l'ouvrage d'Ayşe YUVA publié sous le titre *Transformer le monde ? L'efficace de la philosophie en temps de révolution (1794-1815)*, aux Éditions de la Maison des sciences de l'homme, dans la collection « Bibliothèque allemande » (2016). Outre l'auteur, y ont généreusement participé Christian BERNER et Stéphane HABER, tous deux professeurs à l'Université Paris-Nanterre.

Christian BERNER

La lecture de l'ouvrage d'Ayşe Yuva éclaire ce sentiment qui accompagne souvent le lecteur de philosophes passés, sentiment qui nourrit l'humilité de l'historien de la philosophie, à savoir que les choses ne sont pas aussi simples qu'on ne le pensait. C'est sans doute que chaque compréhension est le fruit d'une décision qui arrête le sens, certes indispensable si l'on veut aller plus loin, mais malgré tout contingente, puisqu'on peut être conduit à revenir dessus, à prendre conscience que l'on avait décidé un peu vite, qu'en réalité « cela n'est pas aussi simple ». Bref, comprendre est finalement un état précaire, temporaire, où l'on se contente de quelque chose qui suffit à nos fins actuelles, mais qui ne saurait rester nécessairement figé et peut être réactivé. C'est un tel ébranlement que suscite le livre d'Ayşe Yuva en mettant au jour les « ambivalences profondes qui habitent la philosophie et la définition de son efficace politique », se posant la question de savoir si la philosophie peut « intervenir [...] dans le gouvernement des hommes »⁽⁹⁾¹. La période choisie, 1794-1815, permet de mettre en lumière un nœud de notre histoire, où la philosophie pense avoir un rapport particulier aux transformations du monde en cours, où se reconfigurent la figure du philosophe, de l'intellectuel, de l'écrivain, notamment dans le contexte social, déterminant pour comprendre le statut de son discours, où se refondent les institutions et où la philosophie jouera, comme par exemple dans l'organisation de l'enseignement supérieur, un rôle éminent. Ce faisant, comme le dit la quatrième de couverture, le travail d'Ayşe Yuva permet aussi de corriger le préjugé hérité du milieu du 19^e siècle, propagé par les jeunes hégéliens, qui fait de l'Allemagne le pays de la théorie et de la France celui de la pratique de la liberté². Le corpus mobilisé permet alors de faire apparaître un vaste laboratoire de la pensée et de son expérimentation. Toutes les idées et théories qui voient le jour à cette époque ne sont évidemment pas mises à l'épreuve, puisque l'action impose de faire des choix. On ne peut, par exemple, malgré la diversité des projets, fonder qu'une seule Université de Berlin. Si la période considérée constitue un nœud de notre histoire, c'est non seulement en raison de la Révolution qui semble marquer de son sceau tous les événements qui y touchent, mais encore en raison de la relation France-Allemagne, tumultueuse, puisque faite d'une part d'admiration réciproque, de l'autre d'incompréhension, voire d'hostilité, en particulier à partir des conquêtes napoléoniennes de 1805.

L'efficace

La question première d'Ayşe Yuva est celle de l'« efficace » de la philosophie. « Efficace », le terme est élégamment choisi, rend le terme

1. Les chiffres dans le corps du texte se rapportent à l'ouvrage d'Ayşe Yuva.

2. On en trouve les éléments analysés dans Solange Mercier-Josa, *Théorie allemande et pratique française de la liberté*, Paris, L'Harmattan, 2005.

« *Wirksamkeit* » que Humboldt utilise en parlant des « limites de l'efficace de l'État »³. S'interroger sur l'efficace est poser la question de savoir à quels effets pratiques la philosophie peut prétendre, c'est se demander s'ils découlent de sa définition même et comment elle se rapporte à la question de la communauté politique. Il semble dès lors naturel de recourir à l'idée de la « transformation » du monde, idée qui nous est familière à partir de la 11^e thèse de Marx sur Feuerbach qui dit que les philosophes n'ont jusqu'à présent fait qu'interpréter le monde et qu'il s'agit désormais de le transformer. Cette dernière pensée de la transformation s'inscrit dans le *Vormärz*, où le problème de la *Wirksamkeit* sera radicalisé en question de la *Verwirklichung*, de l'« effectuation », du devenir effectif ou de la réalisation pratique de la philosophie comme sa suppression. Dans le contexte post-hégélien, la *Verwirklichung*, la réalisation des jeunes hégéliens, est le pendant du concept hégélien de *Wirklichkeit*, que l'on a pris l'habitude de rendre par « effectivité ». Ayşe Yuva s'attache à une autre période, où naissent certes les questions qui animeront les jeunes hégéliens après avoir transité par ce que l'on appelle aujourd'hui la philosophie classique allemande et les jeunes romantiques, mais qui ne sont pas toujours traitées de la même manière. Ainsi, par exemple, la question centrale des rapports entre la France et l'Allemagne, la question du statut de la Révolution, qui conduit entre autres à une réflexion sur la différence entre réforme et révolution, etc. En toutes ces matières, les analyses d'Ayşe Yuva sont d'une extrême finesse, et tout particulièrement lorsqu'il s'agit des distinctions, terminologiques et conceptuelles, pour distinguer *Ausübung* et *Ausführung* (l'exécution, l'accomplissement, l'application, la réalisation, etc.), ces précisions étant au centre des rapports entre théorie et pratique. Toutes ces analyses sont particulièrement éclairantes au plan conceptuel, c'est-à-dire précisément au plan qui est celui de l'ambition d'Ayşe Yuva : « la croyance que la philosophie pouvait changer le monde s'est, peut-être, avérée fausse », écrit-elle, où l'on aimerait évidemment en savoir davantage sur ce « peut-être ». Elle continue : « Mais notre propos n'est pas tant d'analyser les limites d'une croyance que des nœuds conceptuels permettant de délimiter théoriquement, à partir de définitions par ailleurs plurielles de la philosophie et de la politique, les conditions d'une interpénétration de ces deux instances » (3), à savoir leur extériorité ou leur imbrication.

Dans le cours de cette analyse, en dehors de Fichte et d'autres philosophes postkantians, on relèvera l'importance accordée à Schiller, souvent sous-estimée, dont les *Lettres sur l'éducation esthétique de l'humanité*⁴, rédigées en 1794-1795, ont pour thème essentiel cette efficace, puisque d'après lui la sensibilité doit venir donner l'énergie qui manque à l'entendement barbare en ce qu'il nie le sentiment. L'influence de Schiller

3. Le texte avait été traduit dès le 19^e siècle par Henri Chrétien sous le titre *Essai sur les limites de l'action de l'État* (Paris, Germer Baillière, 1867).

4. Friedrich Schiller, *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*, tr. fr. R. Leroux, mise à jour par M. Halimi, Paris, Aubier, 1992.

se retrouvera chez les jeunes hégéliens et leur volonté de réalisation de la philosophie, par exemple chez Feuerbach dans ses *Principes d'une philosophie de l'avenir*. Mais dès les années qui ont suivi ces *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*, les étudiants du *Stift* de Tübingen, à savoir Schelling, Hölderlin, Hegel, admirateurs de Schiller, radicaliseront cette approche politico-esthétique en la plaçant sous le signe d'une utopie qu'ils appelleront « mythologie ». Ce qu'on a pris coutume d'appeler le *plus ancien programme systématique* de l'idéalisme allemand, daté de 1796 ou 1797 et attribué aux étudiants du *Stift* (à Hölderlin, après avoir été attribué à Schelling et écrit de la main de Hegel), radicalise le propos des *Lettres* : « Je suis à présent convaincu que l'acte suprême de la raison, celui par lequel elle embrasse toutes les idées, est un acte esthétique, et que *vérité et bonté* ne sont unies et apparentées *que dans la beauté* » dit l'une de ses phrases les plus célèbres. Comme Schiller, les auteurs du *Système* revendiquent une philosophie de l'esprit vivant contre la lettre du philosophe technicien. « Les hommes dépourvus de sens esthétique ne sont que nos philosophes de la lettre. La philosophie de l'esprit est une philosophie esthétique »⁵. Où « esthétique » est aussi inscription dans les sens, et donc réalisation. Elle a une finalité d'accomplissement, de réalisation ou d'incarnation (*Versinnlichung*) de la raison : « Tant que nous ne les avons pas rendues esthétiques [...] les Idées n'ont aucun intérêt pour le *peuple* ». L'esthétique sera alors pensée, par ceux-là mêmes qui œuvreront à son dépassement, comme accomplissement et réalisation des Lumières. On sait comment s'achève ce texte : « Il faut donc qu'à la fin les hommes éclairés et ceux qui ne le sont pas se tendent la main (*so müssen endlich Aufgeklärte und Unaufgeklärte sich die Hand reichen*) [...] »⁶.

S'il n'est pas question ici de restituer la richesse des analyses et l'argumentation d'Ayşe Yuva, c'est que le sens de sa démarche tient à une telle variation des définitions qui ne prennent sens qu'à travers une rigoureuse contextualisation. Ce faisant, Ayşe Yuva affirme, nous l'avons mentionné plus haut, que son approche est théorique : sa méthode consiste à se concentrer « sur les positions défendues dans les textes, bien que nous reconnaissons que les pratiques n'y correspondaient pas nécessairement » (212). La question que l'on peut néanmoins se poser est de savoir si une telle méthode, qui fait la part de la théorie et de la pratique, est possible. Car le sujet d'Ayşe Yuva est bien « l'efficace de la philosophie », et pas seulement « le concept d'efficace de la philosophie » en philosophie. Peut-on séparer les deux, tout particulièrement dans la mesure où la critique d'un concept d'efficace se fait souvent au nom d'un échec dans la pratique, dont on ne saurait donc faire l'économie ? C'est le cas par exemple lorsqu'il s'agit de repenser la révolution, lorsqu'il s'agit de réagir à Napoléon, etc.

5. Friedrich Hölderlin, « [Le plus ancien programme systématique de l'idéalisme allemand] », dans *Fragments de poétique*, éd. bilingue de J.-F. Courtine, Paris, Imprimerie Nationale, 2006, p. 165.

6. *Id.*, p. 166.

Le mésentendu franco-allemand

Ce travail minutieux permet en tous les cas de jeter une nouvelle lumière sur ce que Charles de Villers appelait le « mésentendu radical »⁷ entre les Français et les Allemands, les premiers représentant les « peuples tout épicuriens », qui jouissent de la richesse de la nature, les derniers les « peuples tout stoïques » qui ont affaire à une nature ingrate. C'est là ce qui, selon de Villers, oppose la France et l'Allemagne : les épicuriens seront comme maîtres et possesseurs de la nature, les stoïques se tournent vers l'homme intérieur⁸, donnant du côté français la technique et du côté allemand la spéculation et la morale. Ayşe Yuva rappelle ce malentendu, par exemple dans la difficulté manifeste à expliquer Kant aux Français. Au point que Humboldt, après s'y être essayé pendant plusieurs heures devant les philosophes dans le salon de Sieyès, conclut que « s'entendre réellement est impossible [...]. Lorsqu'ils se servent des mêmes termes, ils les prennent toujours dans un autre sens. Leur raison n'est pas la nôtre, leur espace n'est pas notre espace, leur imagination n'est pas la nôtre » (lettre à Schiller du 23 juin 1798). Aussi abandonne-t-il l'idée de leur expliquer la *Critique de la raison pure* et décide-t-il de s'adonner désormais à l'étude du basque, mettant au jour la contradiction entre l'universalisme des Français des Lumières et leur étroitesse linguistique. Autrement dit, c'est par l'étude comparée des langues que pourra se manifester l'unité de l'esprit humain.

Ce problème de la langue dans son rapport à la pensée implique des rapports à l'étranger qui peuvent être variables, comme en témoigne Mme de Staël (308-309), attribuant aux Allemands une plus grande « ouverture à l'autre ». La traduction est là caractéristique, et ce n'est pas un hasard si c'est précisément dans le contexte des rapports franco-allemands que Schleiermacher écrit en 1813, un mois après la défaite des Allemands et de leurs alliés à Lützen et Bautzen contre Napoléon, un discours sur les méthodes de traduire opposant la traduction « au sens allemand », qui conserve l'étranger, à la traduction française qui est ethnocentrique et impérialiste. Ce problème concerne, du point de vue de son efficace, tout particulièrement la langue de la philosophie (287). Ayşe Yuva rappelle ainsi la critique de la langue philosophique allemande, et, se référant à Degérando et à Mme de Staël, des « néologismes » ou de la pure invention terminologique, qui empêchent l'efficace des idées, puisqu'elles deviennent difficiles à comprendre (217-218). Et l'on saisit d'autant mieux les enjeux de la constitution de la langue philosophique pour comprendre son efficace qu'outre-Rhin l'allemand philosophique est à l'époque en pleine formation.

7. Charles De Villers, *Coup d'œil sur les universités et le mode d'instruction publique de l'Allemagne protestante ; en particulier du royaume de Westphalie*, 1808, Imprimerie royale de Cassel, p. 9.

8. *Id.*, p. 7.

La question de l'Université

Nous voudrions choisir, parmi les nombreux éléments étudiés par Ayşe Yuva, les réflexions sur la philosophie et ses relais dans l'instruction, qui parlent de l'efficace de la philosophie à travers l'institution universitaire. Cette partie montre de manière éclatante, de Kant à Humboldt, les enjeux de la question de l'efficace de la philosophie sous un aspect finalement peu étudié. Sans retracer ici toute la démarche, on peut revenir sur un point particulièrement intéressant, à savoir l'analyse de l'Université jusqu'à la fondation de l'Université de Berlin sous l'égide de Wilhelm von Humboldt, puisque ce qui est en jeu dans les textes qui y sont consacrés, ce ne sont pas seulement les questions de la philosophie comme système, thèse qui guidait la lecture présentée en introduction à la traduction française de ces textes⁹, qui apparaît tour à tour comme système absolu pour Hegel et Schelling, comme système idéal qu'il faut réaliser pour Fichte, comme système en cours pour Schleiermacher et Humboldt. L'approche laissait moins de place aux « circonstances », bien que ces écrits aient tous été compris comme étant d'« actualité ». Or justement, la dimension politique apparaît lorsqu'on fait attention à ces circonstances (Schleiermacher précise explicitement qu'il s'agit de « pensées de circonstance (*gelegentliche Gedanken*) »), qui sont politiques. Il semble donc particulièrement bienvenu, comme y invite Ayşe Yuva, d'y lire les rapports de la philosophie et de l'État avec la dimension institutionnelle de l'Université. La différence entre les systèmes d'instruction est au demeurant plus agonistique qu'il n'y paraît, car des universités « de conception allemande (*im deutschem Sinne*) », comme dit Schleiermacher, chassé de Halle en 1806, se dressent directement contre l'enseignement supérieur français. La « conception allemande » signale en effet l'opposition au système mis en place en France en 1806 par la loi sur l'Université impériale, qui a vu entre autres la naissance du « pensionnat normal » qui donnera l'ENS et qui sacrifiera la formation générale à la formation spécifique. Sans vouloir revenir ici sur Schleiermacher, qui ne fait pas vraiment partie du corpus d'Ayşe Yuva, bien qu'il soit cité, on notera que son importance en matière d'efficace est que son projet est celui qui a été retenu par Humboldt, qui n'aimait pas le côté « déductif » du plan de Fichte pour l'université, la déduction ne comprenant pas le rapport au réel et ne pouvant de ce fait être assez pragmatique pour être efficace.

Disons pour conclure que ces quelques remarques ont pour unique fin de donner envie de lire cet ouvrage passionnant d'Ayşe Yuva, dont le questionnement sur l'efficace de la philosophie nous interpelle directement en posant une question délicate à laquelle le lecteur ne pourra se soustraire : peut-on faire agir dans le présent la force d'un passé dont précisément il était porteur ?

9. L. Ferry, J.-P. Pesron, A. Renaut (éds.), *Philosophies de l'université*, Paris, Payot, 1979, p. 9-40 ; cf. L. Ferry et A. Renaut, « Université et système. Réflexions sur la théorie de l'Université dans l'idéalisme allemand », *Archives de Philosophie*, n° 42, 1979, p. 59-90.

Stéphane HABER – Croire que l'on peut faire changer le monde

Le livre d'Ayşe Yuva, *Transformer le monde ? L'efficace de la philosophie en temps de révolution (France-Allemagne, 1789-1815)*, est un ouvrage remarquable.

Son originalité provient surtout de l'approche comparatiste qu'il privilégie. Ce comparatisme est d'abord de nature transnationale. Il consiste à montrer la façon dont des œuvres profondément différentes par leur style, leur problématique, leur évolution, peuvent entrer en écho les unes avec les autres, aborder les problèmes similaires, répondre (moyennant des médiations) à des conjonctures identiques, bref être contemporaines en un sens qui n'est pas simplement chronologique. Il se vérifie une nouvelle fois que faire œuvre en philosophie peut correspondre à des modes d'écriture et d'intervention extraordinairement variés, une variété qu'explique en partie certaines singularités nationales propres à l'Europe moderne.

Le comparatisme en question est également de nature thématique. Il y a une manière séduisante chez A. Yuva de faire entrer en cohérence (je ne parle pas de systématisation forcée) plusieurs problématiques philosophiques apparemment distinctes : la problématique de l'application des principes pratiques (Kant, Fichte), celle du diagnostic sur le présent, celle de l'interprétation des causes de la Révolution française, la problématique de l'éducation, la problématique des destinataires du discours philosophique, enfin, celle de l'interprétation des idées collectives (nationales, époquales). Ce que montre le livre, c'est que tout cela a comme source commune une interrogation sur les façons d'aborder en pensée un monde historique donné que l'on voudrait contribuer à transformer et à améliorer. Il y a une première impulsion pratique qui se répercute dans ces domaines distincts de la théorie et leur confère une sorte d'unité, au sens large.

Ce n'est certes pas la première fois que l'on essaye, en historienne ou en historien de la philosophie, de montrer l'impact de l'événement révolutionnaire et des idées révolutionnaires, par exemple l'idée de droits de l'homme. Ainsi, en France, on a ainsi toujours été curieux de ce que les philosophes allemands pensaient de la Révolution française, de Kant à Marx. On peut mentionner les *Origines du socialisme allemand* de Jaurès (1891). L'originalité du livre d'A. Yuva provient d'une certaine forme de générosité herméneutique qui doit compléter cette curiosité. Il ne faut pas simplement dire qu'il y a des auteurs qui ont été influencés par la Révolution, qui ont été contraints, par la force des choses, de développer des idées spécifiques à propos de la Révolution, qui ont réinterprété des idées anciennes à la lumière de cet événement. Non, il faut dire aussi que ces auteurs sont restés maîtres du jeu, qu'ils ont contrôlé ce processus de va et vient entre l'histoire se faisant et la pensée, bref qu'ils ont eu des idées sur la manière dont la pensée devait faire une place à l'irruption d'un réel aussi brutal qu'imprévisible. Ce sont donc des philosophes qui ont enrichi l'image de la philosophie : c'est,

entre autres choses, une forme de pensée où l'on réfléchit la tension inévitable entre l'autonomie de l'idée et la facticité de l'événement. Où on l'assume.

En ce sens, le livre forme une contribution notable à une généalogie de ce que l'on peut appeler, dans l'esprit de Foucault, la raison présentocentrique, au sens d'une interrogation sur « l'actualité ». Dans son texte de 1984 sur les Lumières¹⁰, Foucault, de manière certes allusive, de telle sorte qu'il ne faut pas trop lui prêter, esquissait une généalogie qui remontait à Kant et, pourrait-on dire, uniquement à lui. *Transformer le monde ?* montre, d'une part, que ce n'est pas à un auteur particulier qu'il faut faire attribuer tout cela, mais plutôt à un moment partagé qui a présenté de multiples visages (une œuvre collective, en quelque sorte, et sans forcément de centre de gravité thématique très net) et, d'autre part, que les auteurs en question n'ont pas seulement pratiqué ce déplacement du théorique vers le présent historique, mais l'on aussi conçu consciemment.

Ce qu'établit aussi A. Yuva, c'est qu'un tel déplacement, dont Foucault avait attribué la responsabilité aux seules Lumières telles qu'interprétées par Kant, n'a pas pu en réalité intervenir sans la secousse révolutionnaire venue de Paris. Il y a une productivité des moments révolutionnaires (si l'on admet que le terme « révolution » s'applique de manière privilégiée à des événements politiques dont la chute de l'Ancien régime en France a longtemps constitué un paradigme) dont il est difficile de se passer. Ils inquiètent la pensée installée, bien au chaud dans son élément, ils la font sortir d'elle-même, l'attirent vers le terrain du politique et de l'historique, plus précisément, ils contraignent les producteurs publics d'idées générales à tonalité politique (pour adopter une terminologie neutre) à envisager leur propre travail sous un jour nouveau, à s'interroger sur la signification et les effets de leurs propres réflexions. C'est cette productivité qui devient visible dans les écrits des auteurs allemands et français dont cet ouvrage rend compte : sans elle, la pensée devenue inquiète de son efficacité sur le monde n'aurait pas pu se constituer, n'aurait pas pu informer les diverses problématiques qui dépendent de cette inquiétude même.

Cependant, bien qu'empathique, à l'exemple de Foucault, face aux déplacements présentocentriques de la Théorie qu'elle analyse, l'auteure de *Transformer le monde ?* conserve sur ce moment historique un regard critique extrêmement appréciable. C'est un scepticisme de bon aloi qui s'y exprime. Car si l'on se réfère aux dernières pages du livre, on a l'impression qu'A. Yuva estime que la plupart des auteurs qu'elle a analysés ont, en quelque sorte, sous-estimé la résistance, l'opacité et l'indépendance réfractaire du Réel social-historique. Il va son propre chemin, parfois pour le meilleur, parfois pour le pire, sous l'influence de facteurs multiples qui sont loin d'être tous reluisants. En tout cas, il n'est pas nôtre au sens de la possibilité du contrôle serré et du pilotage sensé d'un processus clair, ce en

10. « *Qu'est-ce que les Lumières ?* » (1984) in *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, 1994, vol. IV, p. 562-578.

quoi on peut dire l'expérience de l'aliénation, l'expérience que nous impose le produit de notre action qui nous échappe, commence très tôt, d'ailleurs. Et si les choses vont dans le bon sens, c'est plus grâce à un heureux concours de circonstances qu'à une quelconque puissance rationnelle souterraine à laquelle on pourra faire confiance finalement. Fichte veut tendre un miroir à la nation allemande, mais c'est un miroir embellissant ; de Staël croit en une opinion publique capable d'entendre raison, mais c'est parce qu'elle la reconstruit dans ses propres termes à elle, la théoricienne, comme quelque chose qui pourrait par principe l'entendre. Et puis, comme l'auteure y insiste dans les derniers paragraphes du livre, l'instance partenaire, comme on peut l'appeler, reste variable selon les auteurs et probablement floue sur le fond : s'agit-il de la nation, de l'opinion publique cultivée, du peuple ? Quand il s'agit de la nommer, nous avons affaire à un espace de dispersion plus qu'à un cosujet aux contours nets et précis. Tout cela montre que le destinataire démocratique d'une philosophie qui ne souhaite plus s'adresser seulement aux *puissants* et ne peut pas non plus se limiter aux *pairs* (les deux solutions les plus évidentes et historiquement, les plus prégnantes) reste problématique. Ironiquement, comme dans l'idéalisme philosophique traditionnel, il apparaît ici inventé par le sujet qui cherche à sauter au-dessus de son ombre pour rejoindre les autres esprits et, par là, un monde historique composé d'esprits pensants et agissants. L'arrogance de celui qui croit pouvoir aider directement à « faire l'histoire » se paie au prix de la distorsion d'un dialogue mal engagé : il s'avère que ceux auxquels on s'adresse pour entendre un message d'action ont déjà été « choisis », voire forgés de toutes pièces par le penseur autoproclamé de la transformation¹¹. Finalement, il n'est même pas impossible que le désir de participer à la transformation du monde comme tel soit resté l'expression raffinée d'un mythe occidental, le mythe emphatique de la maîtrise de l'Histoire, dans lequel les philosophes ont parfois accepté de s'installer au moment d'investir leur « actualité ».

Face à ce très beau livre, j'aimerais esquisser une interrogation de nature historique qui déborde quelque peu les limites chronologiques que s'est fixées l'auteure : quelles ruptures essentielles sont intervenues entre la période qu'elle analyse et nous ?

Ce qui motive une telle interrogation, c'est que l'ouvrage se termine sur un constat d'échec. Aussi bien en France qu'en Allemagne, les penseurs qui ont été contemporains de la trajectoire révolutionnaire, jusqu'à la dérive napoléonienne inclusivement, qu'il s'agisse de Kant et Fichte en Allemagne, de Constant ou de Staël en France, ont fini par abdiquer : l'obéissance à l'État et l'Église sont des conditions minimales du maintien de la paix civile. Le philosophe n'a pas à chercher à subvertir les croyances et les institutions : tout juste peut-il exercer sa liberté critique auprès d'un public cultivé qui

11. « C'est là, peut-être, la dernière tension à laquelle la philosophie se voit confrontée dans son efficace : être obligée de reconstruire politiquement et philosophiquement la pensée collective d'une société, qu'elle met à distance d'elle-même et dont elle doit pourtant être entendue pour déployer ses effets » (p. 323).

n'est pas vraiment relié à la masse de la population. À ce moment-là, la question de la philosophie comme force historique est désactivée. Aussi bien en Allemagne qu'en France, on bute toujours sur la puissance persistante de la tradition, en particulier sur l'imprégnation des pratiques et des croyances par l'héritage chrétien. Il semblait y avoir là quelque chose d'incontournable, et qui n'apparaissait pas seulement comme le résultat de cette victoire politique du conservatisme que le Congrès de Vienne avait voulu figer dans le marbre des rapports de force géopolitiques à l'échelle du continent européen.

Comment est-on sorti de cette nasse ? Autrement dit : comment a-t-on pu de nouveau se permettre d'attendre quelque chose d'une efficace de la pensée, de son possible concours à une marche consciente de l'histoire ?

Une hypothèse tenable est que la vraie rupture est intervenue du côté de la théorie elle-même au cours du 19^e siècle. Avec l'apparition des « sciences sociales » (l'économie politique en Angleterre, la sociologie en France), la « philosophie » se trouve dépossédée de la prérogative trop écrasante consistant à essayer de concevoir par ses propres moyens la transformation du monde. Il existe désormais des savoirs plus spécialisés, voués à l'interprétation du monde présent et, éventuellement, à son amélioration. Tendanciellement, il s'agit moins de réformer des esprits, d'instruire l'opinion publique ou de refonder sur des bases nouvelles les institutions politiques (les objectifs typiques de l'intervention philosophique dans le sillage de la Révolution) que de répondre de manière méthodique à des problèmes et à des crises localisées que le savant est seul à même de diagnostiquer. Plus décisivement, on sort ainsi de la dualité classique du peuple ignorant et de l'élite (entrepreneuse ou résignée selon les conjonctures) en s'appuyant sur des classes nouvelles (des administrateurs, des cadres, des fonctionnaires, des experts, des ingénieurs, des responsables...) avides d'un savoir technique, concrètement mobilisable, sur le social. Sans doute, au passage, l'omniprésence contemporaine de la catégorie d'« intellectuels » représente-t-elle un obstacle à la compréhension de cette évolution majeure. Car ce qui a changé les choses, ce n'est pas l'apparition d'une classe d'écrivains et de professeurs « engagés » dans les débats publics et politico-journalistiques ; c'est la multiplication des métiers où l'on est quotidiennement confronté à la tâche de connaître, de gérer, éventuellement d'améliorer, certaines parts du fonctionnement social, des relations sociales. C'est dans ce monde-là, qui va devenir de plus en plus gros consommateur de sciences sociales, que le philosophe perd le monopole de la « théorie » du changement.

Une hypothèse historique plus crédible encore est qu'il a fallu attendre la nébuleuse socialiste pour que le penseur professionnel retrouve confiance dans sa capacité à participer à l'histoire se faisant. La raison en paraît claire. Cette nébuleuse fut caractérisée par la réactivation d'un projet politique informé par de puissantes constructions savantes et philosophiques, mais elle fut aussi en grande partie déterminée par l'irruption d'une parole populaire riche d'une expérience particulière, d'une forme d'intelligence du monde

historique contemporain aiguë et de revendications fortes. Rien ne peut fonctionner si la réflexion cultivée n'accepte pas à un certain moment de se déprendre de sa hauteur et de ses inévitables règles d'exclusion, d'inventer des dispositifs théoriques qui, dans une certaine mesure, permettent à des paroles autres, reconnues dans leur dignité, de s'exprimer librement, en première personne. C'est la preuve que l'histoire n'est pas terminée, que des gens, en bas, ont encore des choses à dire, ont sûrement envie, du coup, de la faire avancer, ouvrant un nouvel espace pour une parole savante sensée et – pourquoi pas ? – émancipatrice. On retrouve un thème bien connu, et d'ailleurs fort puissant, du travail de Jacques Rancière : les sensibilités et les idées qui ont animé le mouvement ouvrier européen du 19^e siècle, que les penseurs professionnels ont ensuite raffinées, doivent beaucoup aux prises de parole spontanées des prolétaires eux-mêmes¹². Elles renvoient parfois à une philosophie plébéienne qui est venue bousculer certaines habitudes de l'élite parlante et pensante, élargir le champ des objets et des styles légitimes de la réflexion théorique¹³.

On peut ajouter d'ailleurs que, dans le sillage des « prises de parole » plébéiennes, les moments révolutionnaires ultérieurs se sont avérés propices à la manifestation d'un intérêt généreux pour les paroles autres, selon l'esprit d'un égalitarisme libérateur. Au 20^e siècle, on peut penser à la linguistique soviétique qui entreprit de connaître pour les préserver les diverses langues pratiquées en URSS¹⁴, ou bien à l'œuvre de M. Bakhtine, qui voulut ouvrir le marxisme (originellement une théorie des sujets muets, mus par des forces qui les dépassent infiniment) à la parole populaire comprise dans sa force affirmative, c'est-à-dire poétique, mais aussi polémique, c'est-à-dire politique¹⁵. L'importance de cet aspect « démocratique » de la culture socialiste a donc été largement confirmée.

Il est cependant intéressant que le socialisme ait été exposé au cours de son histoire à des formes diverses de réactivation de l'élitisme, dont « l'avant-gardisme » de Parti théorisé par Lénine a sans doute constitué la version la plus influente. Alors que les philosophes de l'époque napoléonienne avaient plutôt été tentés par une forme de résignation (sur le court terme, il n'y a pas grand-chose à faire dans un monde dominé par les masses ignorantes et les pouvoirs forts), c'est plutôt un volontarisme décidé qui s'impose chez l'intellectuel dirigeant qui entreprend maintenant de faire l'histoire au nom des autres, de son propre chef. Il s'agit de deux solutions problématiques, on s'en doute, voire de deux caricatures. Mais en regardant les choses de très haut, le fait est que, historiquement, tout se passe comme si l'on n'était sorti d'un univers marqué par une croyance pessimiste de type aristocratique (l'aveuglement des masses, l'inertie des traditions, la stabilité

12. Alain Fort, Jacques Rancière, *La Parole ouvrière*, Paris, La Fabrique, 2007.

13. Louis Gabriel Gauny, *Le Philosophe plébéien*, Paris, La Découverte, 1983.

14. Françoise Gadet et alii, *Les Maîtres de la langue*, Paris, Maspero, 1979.

15. *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance*, Paris, Gallimard, « Tel », 1982.

d'institutions imparfaites) que pour se trouver confronté aux périls nouveaux inhérents à une situation dans laquelle on pense, au contraire, que tout est possible.

Au-delà de la conjoncture spécifique qu'il analyse (de Thermidor à Waterloo), l'ouvrage d'A. Yuva permet ainsi de s'engager sur la voie d'une réflexion dont la portée est plus large. Face à un monde historique qui n'en fait souvent qu'à sa tête, le penseur professionnel qui entend pourtant l'influencer semble voué à faire l'expérience de son impuissance, quitte à refouler celle-ci en multipliant les fictions, les fantasmes et, peut-être, les appels plus ou moins compromettants à l'autorité. Pourtant, la confiance raisonnable dans la capacité des gens « ordinaires » à faire parfois face aux problèmes qu'ils rencontrent au moyen d'expérimentations judicieuses, jointe à la volonté de les éclairer et de les stimuler autant que faire se peut, permet de temps en temps de dessiner une voie praticable pour celles et ceux qui ont la chance de pouvoir vivre de la production et de la diffusion d'idées. Et cela, à distance de tout élitisme, qu'il soit méprisant ou démiurgique. Les enthousiasmes puis les questions soulevées autrefois par la Révolution française chez les philosophes gardent encore du sens pour nous, de ce point de vue.

Ayşe YUVA – Le difficile ajustement des temporalités philosophiques, politiques et des pensées populaires

Ce livre¹⁶ est né de la volonté d'examiner à nouveaux frais un lieu commun qui prévaut encore aujourd'hui, mais dont on ne sait souvent plus très bien ce qu'il signifie : celui selon lequel la Révolution française aurait été provoquée par les écrits des philosophes des Lumières et serait elle-même de nature philosophique. Ce lieu commun pourrait certes être facilement contesté s'il prétendait simplement analyser les causes de la Révolution française ; et nombreux sont les historiens à avoir mis en lumière les dynamiques sociales, économiques et culturelles plus larges qui ont rendu les événements révolutionnaires non seulement pensables, mais possibles et ont présidé à leur déroulement¹⁷. Toutefois, il me semble que ce *topos* ne devrait pas être simplement considéré comme une illusion insignifiante quant au pouvoir des idées à mener le monde.

16. Mes remerciements les plus sincères vont à Christian Berner et Stéphane Haber pour leur lecture généreuse de ce livre et les très fécondes pistes de réflexion qu'ils ont proposées. Je tiens également à exprimer toute ma gratitude à Bertrand Binoche, qui, après avoir dirigé la thèse dont ce livre est issu, a organisé cette table ronde avec le soutien de Corinne le Carrer, des Éditions de la Maison des sciences de l'homme, et du C.H.S.P.M. Je tiens également à rappeler que la publication de ce livre n'aurait pas été possible sans le soutien (sous la forme d'un prix de thèse) du Centre Interdisciplinaire d'Études et de Recherche sur l'Allemagne.

17. Cf Roger Chartier, *Les Origines culturelles de la Révolution française*, Paris, Le Seuil, 2000, p. 298.

Si, dès 1789, les contemporains de l'événement ont affirmé que la philosophie possédait des effets politiques, ce n'était pas simplement pour identifier les acteurs et les facteurs du changement, que certes ils étaient loin de réduire à la publication de l'*Encyclopédie* ou du *Contrat social* ; affirmer l'efficace du théorique, et, durant les textes de cette période en particulier, de la « philosophie », a signifié avant tout que celle-ci ne se tenait pas nécessairement dans une attitude de face-à-face vis-à-vis du politique, que cette attitude soit celle d'un conseiller du Prince, d'un opposant, ou même d'un théoricien visant à se saisir scientifiquement de son objet. Ce moment révolutionnaire a été aussi celui où, alors que l'on réfléchissait à la façon dont la philosophie pourrait pénétrer le politique, la dimension politique de l'activité philosophique s'est trouvée elle-même révélée. Et cela, non pas seulement au sens où la théorie philosophique viendrait soutenir, justifier, contester une action gouvernementale ou d'opposition ; mais en ce qu'elle comporterait, *en tant que théorie*, une dimension pratique. Ce que ce lieu commun nous révèle et nous appelle à analyser, c'est donc aussi ceci : que la philosophie n'est pas seulement politique en ce qu'elle prend pour objet les formes de gouvernement légitimes ou les institutions justes ; l'activité même par laquelle la philosophie parle de cet objet et réfléchit à ses propres effets comporte une dimension politique.

Cette *efficace* assignée réflexivement à la philosophie a été l'objet de ce livre. Ne souhaitant pas m'en tenir à une discussion sur la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* ou la politique robespierriste, je me suis tournée vers la période qui suit Thermidor et où certains, en France et en Allemagne, continuent, malgré leur critique de la Terreur, à voir dans la philosophie une promesse d'émancipation non seulement intellectuelle mais politique. En travaillant sur un corpus non seulement allemand, mais français, je voulais mettre en question un autre lieu commun, développé notamment par Heine¹⁸ et Marx¹⁹ durant le *Vormärz*, mais que l'on pourrait trouver formulé sous des formes différentes chez G. de Staël²⁰, Fichte²¹ ou

18. Cf. Heinrich Heine, *De l'Allemagne*, Paris, M. Levy, 1855, p. 60 : « (...) la grande France, la terre bruyante, agitée et babillarde des Français, n'a jamais été un sol propice à la philosophie, et celle-ci n'y réussira peut-être jamais » et p. 120 : « Mais si Emmanuel Kant, ce grand démolisseur dans le domaine de la pensée, surpassa de beaucoup en terrorisme Maximilien Robespierre, il a pourtant avec lui quelques ressemblances qui provoquent un parallèle entre ces deux hommes ».

19. Cf. Karl Marx, « Le manifeste philosophique de l'école historique du droit » [1842] in K. Marx, *Œuvres III. Philosophie*, Paris, Gallimard, 1982, p. 224 : « Si l'on peut, à bon droit, considérer la philosophie de Kant comme la théorie allemande de la Révolution française, on peut au même titre regarder le droit naturel de Hugo comme la théorie allemande de l'*Ancien Régime* français » ; « Critique de la philosophie du droit de Hegel » [1843], *ibid.*, p. 388 : « Ce qui, chez les peuples avancés, constitue *pratiquement* une rupture avec les conditions politiques modernes est en Allemagne, où ces conditions n'existent même pas encore, une rupture *critique* avec leur reflet philosophique ».

20. Cf. Germaine de Staël, *De l'Allemagne*, Paris, Garnier-Flammarion, 1968 [1813], t. II, p. 286, où elle compare « l'esprit de secte allemand » à « l'esprit de parti » français.

encore F. Schlegel²², et selon lequel à la France, pays de la révolution politique, ferait face l'Allemagne, pays de la révolution philosophique, dont les auteurs allemands estiment qu'elle a été accomplie par la *Critique de la raison pure* et éventuellement achevée par la *Doctrine de la science*. Pour répondre à ce lieu commun, j'ai voulu montrer que les lignes de partage entre les différentes positions n'étaient pas strictement nationales et que si les théoriciens allemands n'avaient pas renoncé à l'efficace pratique de leurs théories, les Français pour leur part défendaient la valeur philosophique des leurs.

D'où le choix du corpus qui peut sembler au premier abord un peu surprenant : on y trouve, à côté d'auteurs considérés comme de grands philosophes tels que Kant et Fichte, des acteurs et auteurs qui ont eu conjointement une activité politique et théorique, tels que les « Idéologues », ou Germaine de Staël et Benjamin Constant. Dans ce livre, je n'ai justement pas voulu partir d'une définition univoque de l'activité philosophique. Ainsi que C. Berner et S. Haber l'ont noté, il s'agit de mettre en lumière les multiples façons de relier cette dernière à l'activité politique, sans présupposer leur extériorité. Au vu de la définition que les textes de l'époque en donnent eux-mêmes, il est impossible de réduire purement et simplement la philosophie à la production d'un système théorique par des professeurs d'université ; mieux, il est même impossible de rabattre purement et simplement le « philosophique » sur le savoir spécialisé que l'on désigne sous le terme de « philosophie ».

Une analyse historique comparée des concepts plutôt qu'une histoire sociale

Certes, on pourrait se demander si un livre qui prend explicitement pour objet des textes, des concepts, en ne les rattachant pas systématiquement à telle ou telle circonstance politique ou fait social, ne succombe pas lui-même à la croyance que les idées possèdent un rôle déterminant dans l'histoire. Une autre méthode d'analyse qui aurait davantage articulé les textes au contexte politique ou social aurait certes été possible. Mais détacher comme objet des textes et des concepts ne revient pas à nier l'ancrage, l'incorporation de ces derniers dans une vie sociale, une conjoncture historique. Analyser les changements que les textes ont ou non pu induire nécessiterait de prendre en compte une certaine opacité du réel social – pour

21. Cf. Johann Gottlieb Fichte, qui, dans ses *Considérations destinées à rectifier le jugement du public sur la Révolution française*, présente le criticisme comme « une autre révolution, incomparablement plus importante » que les « tableaux » de la Révolution française qui ne font que lui donner des « couleurs » et des « indications ». Cf. J. G. Fichte, *op. cit.* Paris, Payot, 1974, p. 80.

22. Friedrich Schlegel, en 1798, dans sa recension très commentée du *Wilhelm Meister*, identifie la Révolution française, la doctrine de la science, et le *Wilhelm Meister* de Goethe comme les « tendances principales » de l'époque. Cf. F. Schlegel, *Kritische Ausgabe*, II, Ferdinand Schöningh, Paderborn, 1967, p. 198.

reprenre l'expression employée par S. Haber –, opacité que certains acteurs de la Révolution française ont certainement eux-mêmes sous-estimée. Or ce n'est ni cette opacité, ni le décalage entre par exemple des textes programmatiques et des dispositifs institutionnels que j'ai voulu prendre pour objet, bien que j'aie jugé bon de préciser à plusieurs reprises qu'en analysant des prises de position théoriques, je ne prétendais certes pas que les pratiques sociales s'y conformaient : par exemple, l'université de Berlin a sans doute été beaucoup plus dépendante à l'égard de l'État prussien que ne le préconisait Wilhelm von Humboldt²³. Il m'a semblé cependant, ainsi que C. Berner le note, que l'activité de théorisation présente dans ces textes ne devait pas être jugée à l'aune d'une réussite ou d'un échec que l'on mesurerait par des critères extérieurs à ce champ. L'opinion selon laquelle la philosophie aurait échoué à changer le monde n'enlève rien à la dimension pratique de réflexions qui établissent le partage entre ce qu'il est possible ou non de changer et présentent les médiations requises à cette fin. Parmi ces médiations, j'ai été amenée à analyser plus précisément les principes de gouvernement, l'éducation et les discours publics.

L'efficace plutôt que l'effectivité : la difficile articulation des temporalités scientifiques et politiques

Sur le premier point, ce livre reprend les termes du fameux débat résumé par la formule « théorie et pratique » en examinant selon quelle temporalité, indépendante ou non de la temporalité politique, la philosophie est appelée à s'inscrire dans le réel. Le moment révolutionnaire français, y compris dans sa composante thermidorienne, est celui où les théories passées les plus audacieuses ne semblent plus à la hauteur des événements, mais où on estime néanmoins qu'on aurait besoin de principes philosophiques, « purs » ou débouchant sur des sciences nouvelles, pour stabiliser, dans le temps présent et pour l'avenir, le régime républicain que l'on cherche à mettre en place. Les pensées de l'histoire universelle de cette époque ont en commun de vouloir articuler les événements intellectuels et politiques en un processus qui pourrait mener à la liberté politique de l'homme ; mais parce que ce résultat n'a rien de nécessaire et n'est le produit d'aucune loi, cette reconstruction du passé débouche inévitablement, non seulement sur une interprétation du présent, mais sur un appel à l'action où il s'agit, à nouveaux frais, d'articuler une historicité des sciences, de la littérature, et une historicité politique qui ne s'ajustent pas d'elles-mêmes.

J'ai montré alors en quoi la « science politique », par laquelle on pensait pouvoir « appliquer » la philosophie et l'adapter aux circonstances en France, devait rester à l'état de *projet* du fait du décalage entre l'histoire

23. Cf. Matthias Middell, Martial Staub et Michel Espagne, article « Université » in E. Décultot, M. Espagne, J. Le Rider (éds.) : *Dictionnaire du monde germanique*, Paris, Bayard, 2007, p. 1158 : le compromis entre autonomie financière relative et soutien, voire contrôle, de l'État a été « dissimulé par une amplification mythique de la tradition humboldtienne, qui se réclame davantage de ses projets que des réformes effectivement réalisées ».

de la philosophie et des sciences, arrimée à des propositions, et le présent de l'action politique. Certes, S. Haber a raison de noter que des savoirs « présentistes » issus de la philosophie, tels que l'économie politique ou la sociologie, peuvent prétendre aujourd'hui mieux saisir la situation actuelle que ces sciences encore en construction. Le décalage persiste à cette époque alors même que les auteurs tentent de répondre à l'urgence ressentie, en France mais aussi plus tard, dans la crise provoquée par les guerres napoléoniennes en Prusse. Le rapport de convenance recherché est mis à mal par la façon dont ces auteurs conçoivent l'articulation de la temporalité scientifique et politique ou la réalisation des principes. Celle-ci, chez Kant et Fichte, ne se donne pas tant à travers la médiation d'un projet scientifique que par l'insertion de principes pratiques « purs » dans l'histoire ; si cette dernière n'exclut pas l'existence d'un niveau pragmatique, le moment décisif d'insertion des principes dans le réel relève en dernière instance de la Providence ou de la prudence et ne peut, là non plus, être théorisé.

En ce sens, il est exact de dire, ainsi que C. Berner l'a noté, que le titre principal de ce livre, *Transformer le monde ?* ne signifie pas que l'on ait affaire, dès cette période, à une pensée de l'*effectivité* qui sera développée plus tard à partir de l'œuvre de Hegel : la *Verwirklichung* hégélienne, processus d'effectuation de la liberté dans le cours du monde, qui suppose un partage entre éléments rationnels ou non du monde présent et s'appuie sur une phénoménologie de l'esprit, suppose une articulation des événements philosophiques et politiques qu'on ne trouve pas dans les théories de la perfectibilité de l'époque ; ni l'histoire de la philosophie, ni l'histoire politique ne peuvent être comprises comme des moments d'objectivation de l'Idée²⁴, travaillées comme le dit S. Haber par une « rationalité souterraine ».

Dès lors, peut-on dire que ces théories, par leur caractère de projet ou leurs principes purs abstraits, tomberaient sous le coup de la fameuse accusation de la XI^e thèse sur Feuerbach de K. Marx, celle qui reproche aux philosophes de s'être contentés « d'interpréter le monde » alors qu'il s'agit de le « transformer » ? À leur façon, tous les textes de l'époque contestent la pertinence d'une telle opposition ; ils prétendent transformer le monde en l'interprétant et en conservant une conception classique de la science. Marx peut à cet égard leur reprocher à juste titre de ne pas avoir subordonné la théorie à une pratique révolutionnaire²⁵. On pourrait cependant, en allant dans le sens de l'interprétation de P. Macherey, arguer que le texte même de Marx ne pose pas une alternative entre l'activité d'interprétation des philosophes d'un côté, la transformation du monde de l'autre, mais entre

24. Cf. G.W.F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie* Paris, Gallimard, 1954, p. 56 : « Le rapport de l'histoire politique à la philosophie ne consiste pas, pour cela, à être la cause de la philosophie. C'est une seule détermination qui pénètre tout et se présente en politique comme dans les autres éléments divers ; c'est une condition cohérente en toutes ses parties et quelques multiples et contingents que paraissent ses divers côtés, ils ne renferment rien qui pourrait être en contradiction avec elle [...] ».

25. Cf. Étienne Balibar : *La Philosophie de Marx*, Paris, La Découverte, 2013 [1994], p. 47.

deux façons de faire de la philosophie, l'une résidant dans l'unité d'une vision du monde tandis que l'autre participerait de sa transformation²⁶. Outre le fait que les textes analysés ici proposent des définitions très différentes de « l'abstraction » philosophique, ils permettent de ressaisir un problème que Marx ne résout pas complètement dans *Idéologie allemande* : savoir s'il est possible à la théorie de se débarrasser de toute dimension programmatique abstraite, pour coïncider avec un mouvement de transformation de l'histoire. Le doute que l'on peut légitimement formuler quant au caractère unique ou unidirectionnel de ce processus de transformation montre d'ailleurs que cette articulation de la temporalité scientifique et politique ne peut recevoir une réponse simple.

Ce décalage des théories philosophiques et des événements politiques condamne alors les auteurs à chercher d'autres moyens de s'assurer de l'avenir : susciter l'adhésion des sujets par la formation des esprits. Je me suis donc penchée dans un deuxième temps sur la diffusion de ces théories dans les institutions scolaires et savantes, sur la façon dont la philosophie agit en nourrissant des formes de pensée collective ou en nouant un dialogue avec des formes de pensée collectives, parfois définies comme nationales, et dont on peut se demander en quoi elles sont populaires.

***L'efficace de la philosophie passe-t-elle par sa démocratisation ?
La diffusion populaire de la philosophie ou le populaire comme
source de la théorie philosophique***

Or on ne peut que constater un certain décalage entre l'hommage rendu à la philosophie et sa diffusion limitée : elle est bien plutôt un principe organisateur général de l'enseignement qu'un savoir transmissible à tous. Elle sert même de critère pour opérer un nouveau partage entre de futurs gouvernants formés à ce savoir spécialisé et des gouvernés pour qui l'on va chercher des substituts à la philosophie. Une tension apparaît ainsi au fil de l'analyse entre la volonté de faire de la philosophie le fondement de l'autonomie des citoyens et d'un nouvel esprit collectif, et sa définition comme savoir spécialisé réservé à des élites intellectuelles et politiques, justifiant la reconduction de rapports de domination. Ainsi la philosophie, idéologique au sens qu'Althusser lui donne dans *Idéologie et appareils idéologiques d'État*²⁷, sert à justifier conjointement des formes d'émancipation et de soumission des individus.

Cela se voit particulièrement dans les discussions de cette époque qui ont trait aux rapports de la philosophie et de la religion, problème massif que

26. Cf. Pierre Macherey : *Marx 1845. Les thèses sur Feuerbach*, Paris, Amsterdam, 2008, p. 228.

27. Cf. Louis Althusser, « Idéologie et appareils idéologiques d'État » in Louis Althusser, *Positions (1964-1975)*, Paris, Éditions Sociales, 1976, p. 133 : « l'individu est interpellé en sujet (libre) pour qu'il se soumette librement aux ordres du Sujet, donc pour qu'il accepte librement son assujettissement [...] ».

j'ai voulu aborder sous deux angles : d'abord celui du partage entre activité et passivité intellectuelle, gouvernants et gouvernés, disons le problème du dogmatisme, par-delà la discussion déjà ancienne à cette époque sur le « despotisme des prêtres » ; et ensuite le problème, étudié plus généralement dans la dernière partie du livre, qui porte sur les formes de pensée collective dont la philosophie peut ou doit se nourrir pour être efficace, particulièrement *via* des discours dont on dira qu'ils ont une teneur « philosophique », terme qui désigne quelque chose de plus large qu'une diffusion de la philosophie.

J'ai donc été amenée à étudier les voies de passage entre l'espace savant, l'espace public et l'opinion publique. Le modèle du professorat politique chez Fichte, qui fait de l'université une préfiguration de la nation, ou, réciproquement, l'application de normes de clarté logique ou de morale dans les discours de gouvernants, exigées par les Idéologues, constituent de telles voies.

Mais ce qui, me semble-t-il, est encore plus intéressant est de se demander quelles formes de pensée collective déterminent ou inspirent les discours théoriques. Tout en refusant de dissoudre la philosophie dans une pensée collective anonyme (par exemple sous la forme du mythe), et donc en sauvegardant de multiples façons l'individualité, voire la singularité du philosophe, ces auteurs cherchent à montrer la façon dont celui-ci, loin de seulement former de l'extérieur la pensée collective, s'en nourrit nécessairement et peut donc être partie prenante d'un « nous », dont l'identité pose cependant problème. Les philosophes opèrent alors une distinction entre des formes de pensée collectives non susceptibles de s'actualiser en philosophie – l'opinion, parfois l'opinion publique – et d'autres « façons de penser » déjà philosophiques en puissance. Dans la période étudiée, l'ancrage de la pensée dans la langue, évoqué par C. Berner, n'est pas encore aussi développé qu'il ne le sera sans doute par la suite au XIX^e siècle, bien que j'analyse la façon polémique dont Fichte mobilise la langue allemande dans ses *Discours à la nation allemande* bien connus de 1807, exemple parfait de la façon dont un philosophe tend à sa nation un « miroir » pensé à l'aune de son système. Le sujet collectif qui produit, qui énonce la philosophie est de l'ordre d'une reconstruction abstraite ou d'une projection dans l'avenir. La difficulté réside alors dans la tentation du théoricien de reconstruire à l'aune de sa théorie les pensées collectives dont il devrait se nourrir pour que celle-ci soit efficace.

Dès lors, est-il possible de dire que ces auteurs qui n'étaient pas démocrates ont pu être dépassés, comme l'affirme S. Haber, par des idéologies telles que le socialisme qui n'ont pas été seulement l'œuvre de théoriciens et ont permis une véritable irruption de la parole populaire ?

Une telle étude permettrait de prolonger certes utilement la perspective de ce livre, qui soulève, à sa façon, la question de savoir à quelles conditions l'usage politique de la philosophie conduit à une forme d'élitisme. Dans le corpus de ce livre, la dénonciation de la « vulgarité », néologisme que

G. de Staël prétend avoir inventé pour dire les effets de l'irruption des masses sur la scène politique, est le corollaire immédiat de la promotion du « philosophique ». Mais dans la mesure où les idéologies socialistes elles-mêmes ont eu à repenser sans cesse leur rapport aux paroles populaires et la place de la théorie dans l'activité politique, il me semble que leur émergence ne signifie pas nécessairement la résolution de cette question.

Certes, d'une certaine façon, ce livre se termine sur un constat d'échec, ou du moins sur la constatation de certaines tensions entre une définition scientifique d'une philosophie spécialisée, tentée de se replier sur une forme d'élitisme, et le « philosophique » infusé dans des discours publics et certaines formes de pensée collective. Le défi de penser l'alliance d'une philosophie rigoureuse, mais consciente de sa dimension pratique, et de certaines formes de pensée identifiées comme « populaires » reste posé.

Spinoza et Sartre : une composition dynamique des singularités

(Présentation du livre : *Spinoza et Sartre. De la politique des singularités à l'éthique de générosité*)

Gaye ÇANKAYA EKSEN

(Université de Galatasaray, Turquie)



Gaye ÇANKAYA EKSEN

Spinoza et Sartre. De la politique des singularités à l'éthique des générosités

Au premier abord, les visées et les méthodes philosophiques de Spinoza et de Sartre semblent radicalement différentes. Or, ces différences radicales se trouvent dépassées dès qu'on se penche sur une problématique commune à ces deux philosophes : la production et le maintien de la communauté libre. Une interrogation philosophique sur la question de l'articulation de l'éthique et de la politique nous donnera la possibilité d'évaluer ces philosophes comme les constituants d'une certaine théorie anticontractualiste

se fondant spécifiquement sur l'idée de l'émancipation perpétuelle de l'individu dans et par la communauté.

Paris, [Classiques Garnier](#), 2017
Collection « Les Anciens et les Modernes »

Pour présenter le contenu et l'argumentation générale du livre intitulé *Spinoza et Sartre. De la politique des singularités à l'éthique de générosité*, il faut tout d'abord souligner que ce travail ne tente pas uniquement de confronter les deux philosophes afin d'arriver à une conclusion qui dégagerait la somme des différences et des similitudes entre leurs deux systèmes de pensée. Un travail qui envisagerait de faire usage de deux philosophes manifestement si différents quant à la méthodologie utilisée ou aux points de départ déterminant la construction de leurs systèmes de pensée, courrait le risque de juxtaposer les différences et les similitudes sans

construire une discussion fructueuse portant directement sur les deux philosophes en question. À première vue, cette confrontation semble rencontrer une difficulté non seulement d'un point de vue chronologique mais aussi ontologique. Le système déterministe de Spinoza et l'existentialisme de Sartre reposent sur des conceptions de l'être et de la liberté qui paraissent incompatibles, de sorte que leurs visions de l'éthique et de la politique peuvent paraître sans commune mesure.

Dans ce travail, nous cherchons à dépasser le risque d'un tel parti-pris de recherche philosophique comparée en plaçant au centre de l'interrogation l'analyse d'une problématique commune par laquelle il devient possible de rapprocher les pensées éthico-politiques de Spinoza et de Sartre d'abord dans un cadre anti-contractualiste : c'est la problématique de la constitution et du maintien d'une société libre. C'est une question d'Alexandre Matheron, l'un des plus importants commentateurs de la philosophie de Spinoza, qui a joué un rôle déterminant dans la construction de cette argumentation éthico-politique. Cette question a déterminé le sens philosophique de la présente recherche, et elle permet de déployer une démarche équilibrée évitant de conférer une position hégémonique à l'un ou à l'autre philosophe et de s'enfermer dans la posture facile de la réfutation de l'un par l'autre. Ainsi, une question de Matheron formulée dans son grand ouvrage intitulé *Individu et Communauté chez Spinoza*, qui nous invite à nous interroger sur une analogie éventuelle entre la pensée politique de Sartre et la théorie classique contractualiste. Elle permet de mettre en relief les lignes d'argumentation parallèles (et parfois communes) chez les deux philosophes concernant le processus de constitution et de maintien de la société libre. Dans la théorisation de ce processus actif et résistant à toute approche contractualiste, il apparaît qu'une sorte d'articulation de la politique et de l'éthique se pose d'une manière semblable chez les deux philosophes.

La question d'Alexandre Matheron qui se trouve à la source de cette recherche était formulée de la façon suivante : « N'y a-t-il pas, d'ailleurs, une certaine analogie entre la problématique sartrienne du passage de la série au groupe et la problématique classique du passage de l'état de nature à l'état civil ? »¹ Cette interrogation permet de mettre en lumière un principe primordial qui structure l'ensemble de la philosophie de Sartre et qui

1. A. Matheron, *Individu et Communauté chez Spinoza*, Paris, Les Editions de Minuit, 1988, p. 201. Dans un entretien Alexandre Matheron affirme également que la réflexion concernant la pensée politique de Sartre occupe son esprit. Suite à une remarque faite par Laurent Bove (il signale que Matheron cite Sartre dans la bibliographie du *Christ et le Salut des Ignorants* et dans *Individu et Communauté chez Spinoza*), Matheron explique ses références à Sartre : « Dans la bibliographie du *Christ*, c'était très ponctuel : je disais que, dans la théocratie hébraïque vue par Spinoza, régnait une sorte de fraternité-terreur ; et j'avais cité Sartre uniquement à ce propos. Par contre, dans *Individu et Communauté*, dans mon étude de la théorie spinoziste des passions, je pensais bien davantage à la *Critique de la raison dialectique* : le passage de la série au groupe, effectivement, ça m'a donné des idées. » (« À propos de Spinoza », Entretien avec Alexandre Matheron réalisé par Laurent Bove et Pierre-François Moreau, Paris, 20 Juin-Novembre 1997, paru dans *Multitudes* n° 3, novembre 2000.)

distingue radicalement la philosophie politique du philosophe français de la théorie contractualiste de Hobbes, analysée dans ses grandes lignes pour concrétiser l'approche contractualiste dans l'histoire de la philosophie.

Ce principe est celui de l'irréductibilité et de la particularité spécifique de chaque individu existant chez Sartre. En mettant ce principe au centre de toutes les analyses de la théorie éthico-politique de Sartre, il apparaît d'emblée que le principe d'irréductibilité de chaque individu humain ne renvoie pas à une théorisation ou à une *valorisation* de la pluralité chaotique des individus isolés mais, tout au contraire, à un autre principe constitutif de la théorie sociale de Sartre : le principe qui consiste à comprendre chaque individu non pas comme indépendant des autres, mais comme une individualité singulière qui peut et doit se comprendre au sein de la pluralité des autres individualités, donc dans une nécessité relationnelle où chacun se constitue comme une manière spécifique d'agir et d'exister. La liberté chez Sartre renvoie nécessairement à une pratique, de la même façon que la notion du *conatus* chez Spinoza renvoie à un certain processus d'actualisation d'une essence singulière, et ainsi à une pratique existentielle. Le *conatus* se présente dans la philosophie de Spinoza comme l'auto-affirmation nécessaire de chaque chose. Quant à la liberté chez Sartre, elle est définie comme la somme des pratiques de l'existence individuelle humaine ; les deux concepts paraissent donc similaires.

L'accent mis sur ces principes a joué un rôle déterminant dans cette recherche, puisqu'ils se réfèrent également à la philosophie pratique de Spinoza dans laquelle chaque individu humain est élaboré au sein d'une pluralité relationnelle d'individus comme une unique manière d'exister ou de *persévérer dans l'être*.

Ainsi, la « Première Partie » de *Spinoza et Sartre. De la politique des singularités à l'éthique de générosité*, plaçant la question de Matheron à l'origine de la recherche, n'envisage pas seulement d'affirmer la méthodologie matheronienne, qui se présente comme une lecture systématique éclairant la pensée de Spinoza dans tous ses aspects métaphysique, éthique et politique ; elle fait en outre le choix explicite de situer la méthodologie et d'évaluer la pensée de Spinoza dans une « tradition » française qui met l'accent sur le terme *conatus* comme étant le point d'intersection de la métaphysique, de l'éthique et de la politique de Spinoza. Parallèlement à une telle lecture méthodologique de Spinoza, nous proposons une lecture intertextuelle des ouvrages de Sartre en mettant au centre de toutes les analyses éthiques, politiques et ontologiques, la conception de la liberté qui structure sa philosophie comme une philosophie de l'émancipation individuelle et commune.

Dans la première partie de cette recherche, les analyses et les interrogations sur le fonctionnement des termes de sociabilité négative et positive chez Hobbes, Sartre et Spinoza sont successivement exposées. Dans la théorie classique contractualiste, la vision politique se fonde sur une idée de transformation des individus humains en sujets prévisibles et contrôlables

dans un certain cadre sociopolitique. La constitution du domaine politique correspond à la clarification des points de contrôle des relations humaines par une référence primordiale à la raison.

En définissant la théorie politique de Hobbes dans un tel cadre, il est devenu possible de dire que, dans la théorie contractualiste, l'idée d'identification et de *standardisation* des individus (par l'usage d'une passion ultime, à savoir la crainte de la mort) joue un rôle très important dans la constitution et dans le maintien de la société politique. La logique du contrat définitif exige des actes raisonnables des individus humains pour s'unir dans une société civile, et par ces actes raisonnables, effectués une fois pour toutes, ceux-ci deviennent des parties identiques devant telle ou telle figure de la souveraineté, laquelle représente la somme des individus raisonnables. Le transfert des droits au souverain par un acte de la raison de chacun est considéré comme le fondement de la légitimité de tous les actes de la figure de souveraineté. Par le transfert définitif des droits, la fonction des individus composant l'état civil est réduite au minimum dans le maintien de la société civile.

À la différence de cette idée de la souveraineté rationnelle et du transfert définitif des droits aux souveraines, dans l'horizon politique où les analyses de Sartre et de Spinoza se déploient parallèlement, le rôle joué par les individus particuliers dans la constitution, le maintien et même dans la dissolution de la société est déterminant, puisque les individus sont considérés non pas comme des sujets identiques devant la figure de la souveraineté absolue, mais comme les manifestations de puissances singulières. Dans une telle perspective qui est commune à Spinoza et à Sartre, chaque individu se présente comme un acteur de l'expérience constructive de la société et du maintien de la société politique. Dans la perspective anti-contractualiste de Spinoza, la souveraineté se définit comme la somme des puissances actives des individus humains, et la démocratie se pose comme « le régime politique par excellence et le plus proche de la liberté que la nature accorde à chacun » (TTP, chap. XVI). Et il est possible d'utiliser une formulation similaire pour la théorie politique sartrienne.

La première partie de notre ouvrage fait également valoir que, s'il est possible de parler d'une certaine *rationalité* de la politique chez Spinoza et chez Sartre, elle doit se formuler au sein de la conflictualité passionnelle des individus humains. L'analyse effective des individus humains exige en effet une compréhension détaillée de la conflictualité humaine qui se montre à *chaque* étape de la sociabilité. Cette conflictualité *originnaire* inhérente à tout type de sociabilité implique également une possibilité permanente : c'est la possibilité de résistance de chacun à un autre individu, à son égal, ou à l'ordre constitué dans toutes les formes de sociabilité. Spinoza et Sartre affirment tous deux qu'un ordre civil, quel que soit le régime politique, doit rester conforme aux désirs, aux projets et aux besoins de ses composants ; il doit donc se renouveler et se reformuler sans cesse dans différents contextes pour s'adapter aux différents désirs des sujets constituant la société politique.

Dans ce contexte, on peut également souligner que, pour Spinoza et Sartre, une « société civile juste » doit se former à partir de la libre actualisation des passions ; ou du moins, elle doit tenir compte de la possibilité permanente de la libre actualisation des passions de chaque individu. En d'autres termes, un « État juste » doit articuler de manière incessante les passions des individus avec la stratégie d'être ensemble et de vivre dans la concorde commune. Cette tâche d'articulation des passions et de la stratégie d'être ensemble dans la concorde indique également un processus de construction d'une *puissance collective* qui englobe bien les passions comme l'un des aspects déterminants de la réalité humaine. L'affirmation de toute individualité particulière dans son effectivité singulière marque la conception de la vie politique chez Spinoza et chez Sartre ; et la recherche du libre développement de ces individualités dans la pluralité d'individus détermine le fondement et les visées primordiales de leurs théories politiques.

À partir d'une perspective mettant en lumière le rôle irréductible de la singularité propre à chacun dans la constitution et dans le maintien de la vie commune, il est possible de voir un parallélisme entre la théorie politique de Spinoza et la théorie politique de Sartre, dans la mesure où leurs approches s'opposent explicitement à l'idée du passage à la vie civile comme rupture définitive et irréversible. Chez Spinoza, cette opposition apparaît dans les analyses concernant le passage ou bien *la transformation* de l'état de nature à l'état civil et on trouve également le refus explicite de l'idée d'une rupture entre ces deux états de pluralité humaine dans sa très célèbre Lettre L dans laquelle il écrit les phrases suivantes :

« Vous me demandez quelle différence il y a entre Hobbes et moi quant à la politique : cette différence consiste en ce que je maintiens toujours le droit naturel et je n'accorde dans une cité quelconque de droit de souverain sur les sujets que dans la mesure où, par la puissance, il emporte sur eux ; c'est la continuation de l'état de nature. »

Chez Spinoza, l'état civil n'est pas un état rationnel sans passions, ni l'état de nature un état passionnel sans raison. Chez Sartre, une approche semblable apparaît dans les analyses concernant le passage de la série au groupe. Cette approche implique également un refus des formes absolues des sociétés humaines. Selon les deux philosophes, ni les rassemblements *négatifs* (à savoir la sérialité ou l'état de nature) ni les sociétés *positives* (à savoir le groupe ou l'état civil) ne peuvent être considérés comme les formes absolues de la pluralité humaine. En effet, chez Spinoza et chez Sartre, ces formes *positives* et *negatives* ne peuvent pas non plus être considérées comme des formes absolument opposées. Ces formes sociales se manifestent surtout dans une relation d'entrelacement ou dans un mouvement d'oscillation. Si nous élaborons la structure interindividuelle de la réalité humaine dans un mouvement d'oscillation continue entre la phase négative et la phase positive de la relation interindividuelle, le passage à l'état civil peut être défini comme la prolongation et la stabilisation de la phase positive de l'interaction des puissances.

Chez Sartre, l'idée qui affirme que les groupes surgissent toujours sur un fond de sérialité et que tous les groupes contiennent en eux-mêmes une possibilité permanente de retourner à la sérialité, indique que les rassemblements humains se réalisent toujours dans un mouvement d'oscillation entre ces deux pôles de la sociabilité. Dans ce mouvement dynamique d'oscillation, un seul facteur déterminant demeure inchangeable : le rôle original de chaque individu fondé sur sa complexion unique, sur sa manière d'exister, donc sur sa liberté originaire. La manière de persévérer dans l'être de chacun ou le mode d'actualisation de son être de chaque individu reste unique dans toutes les formes de sociabilité. Chez Spinoza, pour chaque individu, la stratégie de participation à la vie sociale s'explique à partir du concept du *conatus* et de droit naturel, et chez Sartre elle s'explique par l'idée de la liberté ontologique de l'individu humain. Une telle perspective prend explicitement ses distances avec des interprétations de Spinoza qui placent la question classique de « l'obéissance » au cœur de sa pensée politique. Dans ce travail, bien au contraire, il nous apparaît que c'est la question de « la liberté », de sa constitution et de sa préservation, qui est au cœur de la philosophie de Spinoza. D'un tel point de vue, on peut alors montrer que la question du désir de vivre en sécurité et celle du désir de vivre ensemble d'une pluralité d'individus libres sont strictement liées l'une à l'autre. Le désir de vivre en sécurité ne se réfère pas à une conception passive de l'obéissance chez Spinoza et chez Sartre, mais il se réfère directement et explicitement au désir de l'actualisation véritable de la liberté particulière de chacun.

Ainsi, dans le cadre du parallèle entre la pensée de Spinoza et celle de Sartre, la conception de la liberté sartrienne doit être élaborée non pas comme une norme généralisée ou un simple libre arbitre, mais comme la somme des intentions, des désirs et des actions, des projets d'un individu, ou comme sa manière d'exister. Il faut souligner que, chez les deux philosophes, l'accent mis sur la particularité de chaque communauté humaine résulte également de cette insistance sur l'irréductibilité de chaque individu singulier et sur les conditions conjoncturelles de la communauté en question.

Dans cette approche politique commune, la théorie politique ne vise pas à découper des grands moments de l'Histoire. La théorie politique s'explique plutôt comme un mouvement de totalisation qui cherche à incorporer tous les types d'expériences à la constitution d'une Histoire. Les deux philosophes partagent donc une perspective qui affirme que chaque société humaine s'exprime par un dynamisme des relations propres à elle-même ; et ils partagent également un point de vue selon lequel l'intelligibilité de chaque société se montre à travers son action et sa réflexion commune, lesquelles se manifestent comme des *inventions* conjoncturelles de cette société. Et les passions des individus déterminent la structuration de la vie sociale et politique dans la mesure où elles résistent à l'ordre civil ou bien le favorisent.

Pour Sartre et pour Spinoza, la théorie politique ne cherche pas à établir la possibilité d'une société sans conflit. Elle ne cherche pas non plus à théoriser la possibilité d'une vie commune qui se déploierait définitivement en paix. La puissance émancipatrice commune peut naître de telle ou telle conjoncture conflictuelle chez Sartre. De la même façon, chez Spinoza, une situation d'antagonisme, ou même de guerre peut être le point de départ d'un mouvement de libération d'une pluralité d'individus. De ce point de vue, il faudrait admettre qu'aucune analyse politique ne se veut *définitive* ; et, dans la réalité conjoncturelle de chaque société humaine, les principes du vivre ensemble doivent être toujours reconsidérés. Dans le domaine politique, ce que les théories du contrat tentent d'effectuer par la standardisation des individus et par la visée de fixer la vie sociale sans conflit à travers une référence à la raison absolue du souverain semble parallèle à ce que les conduites de la mauvaise foi ou de l'esprit de sérieux tentent d'effectuer dans le domaine éthico-ontologique chez Sartre : résister à l'existence dynamique qui doit se construire par une activité incessante et affirmer l'absoluité des certains règles, situations ou valeurs pour pouvoir dénier l'exigence de la production libre et continue de soi.

Dans les analyses concernant l'affirmation de la particularité de chaque société humaine et de leurs manières uniques de participer à la constitution d'une Histoire, l'évaluation du terme spinoziste d'*ingenium* par Pierre-François Moreau joue un rôle déterminant². Pierre-François Moreau insiste sur ce terme qui éclaire la spécificité et la complexion de chaque société humaine dans ses conditions historiques, matérielles et expérientielles spécifiques. Il faut souligner que le terme d'*exis*³ chez Sartre joue un rôle parallèle dans la théorie politique de la *Critique de la raison dialectique*. L'*exis* de tel groupe peut être considéré comme la somme des données acquises en particulier en cours d'une expérience originaire, et cette somme exprime *le caractère actuel* du groupe.

En mettant l'accent sur l'*ingenium* chez Spinoza et sur l'*exis* chez Sartre, on peut montrer que chez les deux philosophes, si l'on veut parler d'une communauté libre et unie comme une singularité sociale, il est nécessaire de dégager et d'éclairer une expérience originaire dans laquelle la dynamique relationnelle et active de cette communauté surgit. Il s'agit donc ici d'un rapprochement des théories sociales de Spinoza et de Sartre, puisqu'ils tentent de comprendre la société civile non pas à partir d'une décision rationnelle et hypothétique des individus, mais à partir d'une expérience commune, concrète et émancipatrice qui va atteindre à une certaine définition de la complexion interindividuelle et sociale. Notons que si l'*ingenium* et le caractère d'une singularité commune se réfèrent particulièrement à l'expérience passée et aux conditions matérielles d'une communauté, ils se présentent comme des termes empreints de passivité. Ces

2. P.-F. Moreau, *Spinoza, L'expérience et l'éternité*, Paris, PUF, 1994.

3. J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Tome I, *Théorie des ensembles pratiques*, Paris, NRF, Gallimard, 1960, p. 287, 307, 362, 374, 386, 390, 414, 456.

conceptions semblent présenter un risque : celui de fixer et de réduire un peuple ou un groupe à un caractère défini une fois pour toutes par une expérience originaire. Mais Spinoza et Sartre résistent parallèlement à une telle approche absolutisant un seul moment du processus social d'une pluralité humaine. Ces conceptions semblables chez les deux philosophes servent à affirmer l'originalité de chaque communauté, et elles doivent être comprises comme la définition de telle ou telle communauté humaine qui se renouvelle sans cesse dans l'interaction actuelle des individus participant à cette communauté. Les termes d'*ingenium* et d'*exis* sont utilisés pour expliquer l'intelligibilité de l'être ensemble des individus humains à travers l'analyse de la logique de la composition, de la permanence et de la décomposition de sociétés dans certaines conditions.

Dans ce contexte, en soulignant l'aspect expérientiel de la constitution de la société civile, on montre également que Spinoza comme Sartre affirment explicitement la simultanéité de la libération individuelle et de la libération collective. Les deux philosophes expliquent l'expérience libératrice à partir d'un état de crise et d'urgence dans lequel une certaine structure nécessaire fonctionne dans la spontanéité des actions interindividuelles. Le passage de la multitude soumise à la multitude libre chez Spinoza, et le passage de la série au groupe en fusion chez Sartre sont expliqués, d'une manière parallèle, dans une logique spontanée des actions individuelles qui se lient les unes aux autres afin d'arriver au même but.

Par une lecture détaillée de la *Critique de la raison dialectique* de Sartre, il est très intéressant de voir que Sartre explique les dynamiques du surgissement d'une action spontanée dans le cas d'urgence à partir de l'idée de *contagion*. Dans le processus de dissolution de la sérialité et du surgissement du groupe en fusion, les individus passent par une *étape irréfléchie*, et la *contagion* sérielle se manifeste comme un ordre inscrit dans l'existence de chaque individu humain ; à partir de cette quasi-unification contagionnelle de l'action, la pluralité des individus peut alors être comprise comme une action unifiée. Dans cette spontanéité, Sartre voit une nécessité structurelle qui conduit les individus humains à établir toujours des liens de réciprocité positive. Notre travail montre que l'explication du passage de la multitude soumise à la multitude libre se réfère à une logique semblable – mais beaucoup plus détaillée – qui s'explique par l'imitation des affects ou par la contagion des affects chez Spinoza. Ici, il est important de voir que la pensée politique de Spinoza se fonde sur une théorie pertinente des affects par laquelle on comprend les étapes et le fonctionnement de cette contagion affective spontanée qui détermine l'action originaire et émancipatrice. La référence à l'analyse d'Alexandre Matheron au sujet de l'affect de l'indignation permet également de souligner que l'enchaînement très précis des affects détermine ce processus spontané du surgissement d'une multitude libre. Mais, à la différence de Spinoza, il n'est pas possible de mettre en lumière chez Sartre les étapes ou les détails de cette logique contagionnelle. Sartre tente d'expliquer la possibilité du fonctionnement contagionnel de l'activité d'urgence par la force des causes extérieures qui structure

immédiatement une activité commune des semblables. Le passage de la réciprocité négative à la réciprocité positive chez Sartre s'explique par une réaction spontanée et contagionnelle à un appel d'urgence⁴. C'est l'unification synthétique du divers. Cette terminologie sartrienne de « la réciprocité négative et la réciprocité positive » est empruntée par Matheron dans ses analyses de la transformation de la multitude soumise en multitude libre chez Spinoza. Chez Spinoza comme chez Sartre, nous pouvons définir le passage d'une forme négative de la société (de la série ou de la multitude soumise) à une forme positive (au groupe ou à la multitude libre) : il s'agit d'une création conjoncturelle imposée par les conditions particulières du cas spécifique dans lequel les individus se transforment spontanément en acteurs. L'expérience commune devient alors la seule unité réelle des individus. Même si la logique de contagion apparaît plus explicitement dans la pensée spinoziste par l'analyse de l'affect de l'indignation et ne se trouve pas dans la pensée de Sartre, les deux auteurs ont une manière semblable d'expliquer le passage à la réciprocité positive.

Même si Sartre ne détaille pas cette explication, on peut inférer du parallélisme mis en lumière entre ses analyses et celles de Spinoza le schéma des quatre étapes du surgissement de la société libre, communes aux deux philosophes⁵ :

1) L'étape du surgissement d'un danger qui menace l'individu (et les autres individus).

2) L'étape de la perception de ce danger comme un danger commun. C'est l'étape du mouvement contagionnel et spontané (donc, l'étape irréfléchie où émerge le rassemblement des individus semblables).

3) L'étape de la prise de conscience de la pluralité des mouvements individuels comme action commune (c'est l'étape d'activité et de considération simultanée des autres individus en tant que *mêmes* ou en tant qu'individus semblables).

4) L'étape de la réflexion sur l'expérience commune et de l'organisation de la communauté pour le maintien des acquis positifs de l'expérience commune.

Dans la deuxième partie de *Spinoza et Sartre. De la politique des singularités à l'éthique de générosité*, la quatrième étape de ce schéma partagé par Spinoza et Sartre est particulièrement analysée comme le moment d'expression de l'articulation de la politique et de l'éthique. Le passage à l'organisation de la société commune est analysé comme constitution de la stabilité d'un certain degré de perfectionnement (et donc de la liberté) obtenu dans l'expérience commune originaire. Dans cette étape de sociabilité, un *processus de contemplation active de soi*, ou encore une

4. J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Tome I, *Théorie des ensembles pratiques*, Paris, NRF, Gallimard, 1960, p. 471-472.

5. Mais il faut signaler que ces étapes ne sont pas schématisées comme telles de façon explicite dans leur pensée.

prise de conscience de soi, devient central chez les deux philosophes. Ainsi, l'étape de la constitution de la concorde et de la paix dans une communauté libre contient chez eux une certaine *activité réflexive* qui transforme la relation de l'individu à la fois avec lui-même et avec les autres individus. À ce moment particulier de l'établissement de la concorde dans la pluralité des individus libres, Spinoza et Sartre adoptent des stratégies semblables pour articuler la politique et l'éthique : ils affirment que le maintien de la liberté commune et individuelle ne dépend pas uniquement des organisations pratiques des institutions d'un gouvernement, mais qu'il dépend en même temps de la réflexion éthique et *active* de chaque individu conscient que la liberté ne peut être construite que dans la pluralité des individus.

Chez Sartre, la réflexion pure qui exprime un rapport authentique à soi et qui se manifeste comme une activité réflexive aboutit à la générosité qui est considérée comme l'assomption et la concrétisation véritable de la liberté. À partir de la prise de conscience de la structure *plurielle* de la liberté, la générosité devient le principe primordial des relations affirmatives interindividuelles. Parallèlement, chez Spinoza, la notion de « force d'âme » se réfère directement, par ses deux modes inséparables, à savoir la fermeté et la générosité, au principe ou à la stratégie de vivre librement dans la pluralité des singularités. Chez Spinoza et chez Sartre, la véritable affirmation de soi et l'affirmation d'autrui coïncident par là dans le domaine éthico-politique. Mais à ce point de l'analyse, on peut légitimement se demander si on a affaire à une simple homonymie entre la générosité sartrienne et spinoziste ou bien si les deux concepts ont effectivement des propriétés communes. La générosité conçue comme don de soi est présentée par Sartre comme passion dans les *Cahiers pour une Morale*. On peut se demander, comme Chantal Jaquet l'a souligné dans la Préface, si elle a une commune mesure avec la générosité spinoziste qui est un affect actif et se présente non comme une passion mais comme une action. Ici, il faut tout d'abord remarquer que l'expression de « passion » n'a pas un poids philosophique chez Sartre comme elle l'a dans la philosophie spinoziste. Mais, une telle explication ne peut être suffisante. Pour pouvoir donner une réponse plus convaincante, il faut rappeler que la générosité est une valeur première ressortissant à l'ordre du pour-soi. Cette valeur s'incarne dans toute action créatrice authentique (c'est-à-dire toute action qui se fonde sur la réflexion pure et non-complice) en tant qu'elle donne aux autres le monde à voir, à comprendre et finalement à transformer. Le résultat des comportements de générosité est une grande transformation ontologico-éthique : cette transformation est si radicale qu'elle signifie la coïncidence de l'aspect pour-soi de l'individu avec son aspect pour-autrui. C'est par la voie d'une telle transformation que Sartre tente de résoudre le problème de l'intersubjectivité qui apparaît dans *L'Être et le Néant*. La relation de la générosité à la conception de la réflexion pure et l'authenticité chez Sartre implique que la générosité doit être comprise au delà d'une simple passion au sens classique du terme. Car elle est effectivement un acte d'exister et d'agir par l'assomption d'une structure véritable de la réalité humaine qui doit se construire toujours-déjà dans et

par la pluralité d'individus. Mais Sartre ayant utilisé littéralement le terme de « passion » dans les *Cahiers pour une morale*, une telle explication est nécessaire pour mieux comprendre le contenu du terme. Il faut noter que la possibilité de la coïncidence du principe de conservation de soi et du principe d'alliance découle de l'idée que la liberté n'exprime qu'un processus continu de modification des relations d'interdépendance dans la pluralité des singularités.

Dans la deuxième partie de ce travail, la définition sartrienne de la générosité est analysée comme un principe réflexif de libération, dans le domaine concret de la pluralité des existences interdépendantes. Chez Sartre, le passage à la *réflexion pure*, qui implique une *assomption ontologique de la structure véritable de l'existence humaine*, englobe la prise de conscience de soi dans la totalité de l'existence. Ce *positionnement* adéquat de soi dans la totalité de l'existence donne à l'individu la possibilité de modifier ses propres *possibles* en vue d'affirmer son existence en même temps que celle d'autrui.

Dans la réflexion pure sartrienne, qui se fonde sur la compréhension et l'assomption de la structure ontologique de l'individu humain, et dans la force d'âme spinoziste, qui se fonde sur la connaissance adéquate du fonctionnement de l'existence, il s'agit d'une libération à la fois cognitive et *praxique*. La théorie politique et l'éthique fonctionnent chez Sartre et chez Spinoza comme des théories pratiques qui visent à organiser les relations interhumaines en vue de favoriser la liberté individuelle de chacun comme condition de possibilité d'une liberté commune véritable. Dans ce cadre, le risque perpétuel de la conflictualité ne se pose pas comme un échec qui cause nécessairement la décomposition de la communauté libre, mais plutôt comme la base des nouvelles *praxis* communes qui structurent et modifient la communauté au cours d'un renouvellement continu de l'actualité humaine.

L'élucidation des théories politiques de Spinoza et de Sartre autour d'une discussion sur la production et le maintien de la communauté libre permet de définir la politique selon deux étapes complémentaires ; l'une est l'étape spontanée ou *préréflexive* du surgissement de l'action commune qui se manifeste dans les états de *crise* ou d'urgence, et l'autre est l'étape de l'organisation et de la stabilisation réflexive.

Dans la première étape, les individus agissent selon une logique de *contagion* spontanée déterminée par les causes extérieures menaçant l'existence d'une certaine pluralité d'individus. À cette étape, l'unité négative des individus humains se transforme en une unité positive dans la *structure nécessaire* de l'action commune qui vise à une fin commune.

Dans la deuxième étape de la politique, l'action commune s'accomplit, et l'expérience commune et ses conséquences deviennent le contenu de la *donnée* commune de la société en question. Loin d'être un processus de fixation des conditions données suivant l'action commune, cette étape s'explique comme la continuation réflexive d'un mouvement émancipateur. Dans cette étape

réflexive de la politique, les questions de régime, d'institutionnalisation et de sécurité deviennent centrales et la réflexion éthico-ontologique s'effectue comme la base des relations interindividuelles.

Dans la conclusion de ce travail, la définition de l'articulation entre la politique et l'éthique dans l'étape réflexive de la politique aboutit à définir l'éthique, chez Sartre et chez Spinoza, en tant que domaine pratique qui s'exprime toujours par telle ou telle prise de conscience devant le fonctionnement de la réalité humaine interindividuelle. L'action éthique (qui se concrétise par la force d'âme chez Spinoza ou par la réflexion pure et la générosité chez Sartre) exige par conséquent une pratique réflexive véritable qui se présente comme une prise de conscience de la structure ontologique de la réalité humaine. Il faut noter qu'une telle prise de conscience éthique peut se manifester non pas dans les états de crise et d'urgence, mais plutôt dans une communauté libre qui est en train de s'organiser ou qui est déjà organisée.

La contemplation active de soi et des autres devient alors possible en particulier dans une communauté qui a dépassé la phase négative de la pluralité humaine dans et par une action libératrice. Cependant, dans une communauté libre bien organisée, la réflexion éthique de chacun ne se pose pas comme une nécessité, mais plutôt comme une possibilité favorisant le fonctionnement libérateur des relations interindividuelles. C'est pour cela que ni Spinoza ni Sartre n'expliquent la société politique comme une communauté de sages ou d'individus toujours rationnels ou émancipés une fois pour toutes. Une communauté libre et organisée contient toujours des conflictualités interindividuelles et la politique doit créer sans cesse des solutions conjoncturelles pour les conflits récurrents. La réflexion et l'action éthique, qui visent à comprendre et à modifier le fonctionnement des relations humaines pour favoriser la liberté et la sécurité à la fois commune et individuelle, s'articulent à l'activité politique perpétuelle en tant que domaine de production des relations favorisant le perfectionnement commun et individuel. En dernière analyse, comme les deux philosophes l'affirment de manière explicite, le contexte véritable d'une problématisation éthique est une société politique.

Dans un tel contexte, l'éthique s'explique par les applications concrètes de la prise de conscience libératrice et éthico-ontologique des individus humains dans la société politique. Les fins primordiales de l'éthique et de la politique coïncident dans un but commun, qui est celui de la production continue du mouvement libérateur à travers la modification adéquate des relations interhumaines. En conséquence, la question de la liberté apparaît nécessairement comme une question politique, éthique et ontologique, comme c'est le cas chez nos deux philosophes.