



Numéro 13

Année 2018-2019

Contributions des Doctorants

<i>Droit naturel, contractualisme et dissension chez Thomas Hobbes et Emer de Vattel</i>	11
Lyess BOUDERBALA	
<i>Le rôle du tragique dans le rapport entre l'art et la politique : Hannah Arendt contre Carl Schmitt</i>	39
Katerina KAROUNIA	
<i>Méthode ou système chez Spinoza ?</i>	57
Vincent LEGEAY	
<i>La représentation comme fiction chez Jeremy Bentham</i>	75
Ludmilla LORRAIN	

Doctorales 2018

<i>Résumés des Doctorales de Philosophie (année 2017-2018)</i>	95
--	----

DOSSIER : LES « TRANSCASSES »

<i>Présentation : Les « transclasses » - Philosophie, sociologie et littérature</i>	117
Katia GENEL et Denis THOUARD	
<i>Une politique de la forme littéraire : l'auto-sociobiographie comme analyse de la société</i>	121
Carlos SPOERHASE	
<i>À propos de l'ouvrage de Chantal Jaquet : Les transclasses</i>	131
Gérard BRAS	

Table ronde

<i>Les mondes du voyageur. Une épistémologie de l'exploration</i>	149
Table ronde autour de l'ouvrage de Simón GALLEGOS GABILONDO, avec la participation de Simón GALLEGOS GABILONDO et Eric MARQUER	

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 BINOCHÉ, Jean-François BRAUNSTEIN, Jean-Baptiste BRENET, Philippe BÜTTGEN, André CHARRAK, Véronique DECAIX, Ronan DE CALAN, Jean FICHOT, Denis FOREST, Frédéric FRUTEAU DE LACLOS, Marie GARRAU, Sophie GUERARD DE LA TOUR, Bruno HAAS, Chantal JAQUET, Laurent JAFFRO, Denis KAMBOUCHNER, Jean-François KERVÉGAN, Max KISTLER, Aurélie KNÜFER (ext.), David LAPOUJADE, Sandra LAUGIER, Stéphane MARCHAND, Éric MARQUER, Quentin MEILLASSOUX, Pierre-Marie MOREL, Pauline NADRIGNY, Alberto NAIBO, Emmanuel PASQUIER (ext.), 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

Droit naturel, contractualisme et dissension chez Thomas Hobbes et Emer de Vattel

11

Lyess BOUDERBALA

Le problème de la fondation du corps politique suppose généralement l'examen des raisons de son effondrement. Cette contribution entend comparer, à partir des modèles de contrat social qui leur sont propres, les positions de Hobbes et Vattel quant à la question de la dissension politique comprise comme source de la guerre civile. Nous montrons que pour le premier, face aux séditions dont l'action conduit au morcellement de la société politique, le souverain ne peut qu'engager une guerre d'élimination, alors que pour le second, l'application des lois de la guerre primant sur l'examen des raisons d'une rébellion, la guerre qu'un souverain mène contre des insurgés implique la reconnaissance de leur souveraineté.

Mots-clés : *Hobbes, Vattel, guerre civile, sédition, contractualisme, droit naturel, guerre*

Le rôle du tragique dans le rapport entre l'art et la politique : Hannah Arendt contre Carl Schmitt

39

Katerina KAROUNIA

Cet article examine les conceptions opposées de Carl Schmitt et d'Hannah Arendt sur la relation entre la (ou le) politique et l'esthétique. On montrera que, pour Schmitt, le tragique assume le rôle de critère permettant de mettre en relief la distinction du politique d'avec l'esthétique. En revanche, chez Arendt, le tragique permet d'entrevoir le rapport intrinsèque entre la politique et l'esthétique, fondé sur le jugement réfléchissant : pareille à une scène théâtrale, la sphère publique arendtienne accueille une pluralité d'acteurs-spectateurs capables d'entamer un débat sur une affaire d'intérêt commun et d'en former des jugements, fondés sur leur expérience partagée.

Mots-clés : *Arendt, Schmitt, Heidegger, tragique, théâtre, représentation, art, esthétique, politique, histoire*

Méthode ou système chez Spinoza

57

Vincent LEGEAY

L'article entend montrer que Spinoza, dans sa conception des variations affectant les corps et déterminant des aptitudes, élabore un schéma comparatif qui pourrait se rapprocher des deux types d'organisation de la classification par les naturalistes au XVIII^e siècle : système et méthode. L'objectif est de montrer que l'analyse *simultanée* des individus comprise dans cette classification ne s'apparente pas nécessairement à un fixisme mais peut s'accompagner d'une inclusion de la temporalité d'apparition des caractères grâce à la constitution de « propriétés communes *propres* ».

Mots-clés : *Spinoza, Linné, Adanson, Jussieu, Tournefort, Foucault, propriétés communes, notions communes, aptitudes, classification, histoire naturelle*

La représentation comme fiction chez Jeremy Bentham

75

Ludmilla LORRAIN

Dans son entreprise de réforme morale et juridique, Jeremy Bentham a été conduit à produire une critique virulente du concept de représentation politique, tel qu'il était mobilisé à son époque. Cet article entend revenir sur cette critique, pour, d'une part, en dévoiler les fondements et les enjeux, et, d'autre part, réfléchir au modèle de représentation politique proposé par Bentham lui-même à la suite de sa critique du modèle dominant.

Mots-clés : *Bentham, utilitarisme, représentation politique, démocratie, fictions*

Doctorales 2018

Résumés des interventions données au cours des Doctorales de Philosophie organisées à la Sorbonne pour l'année 2017-2018

95

Avec les participations de : Alexis ANNE-BRAUN, Merve ARLI, Wilfried BOSSIER, Lyess BOUDERBALA, Mathieu COCHEREAU, Ivory DAY, Mauro DE CASTRO, Pierre-Luc DESJARDINS, Mathieu FREREJOUAN, Julien GUSTHIOT, Dominik JARCZEWSKI, Shawnm Yahya KIDIR,, Guillaume LAMBÉY, Yuyao LI, Valérie LOUVEAU, Aude MALKOUN-HENRION, Thomas MAURICE, Chiara MUSOLINO, Nicolas NAYFELD, Henri SALHA, Felipe SHIMABUKURO, Dolly TARABAY et David WASZEK.

Dossier :

Les « Tranclasses » – Philosophie, sociologie et littérature

Dans son ouvrage sur les « tranclasses » publié en 2014, Chantal Jaquet a forgé un concept permettant de décrire les individus dont la trajectoire sociale les conduit à changer de classe. Il ne s'agit pas de nier la reproduction sociale, mais bien plutôt de l'éclairer autrement. Sur cette question à première vue sociologique, la littérature et la philosophie ont leur mot à dire.

<i>Présentation : Les « transclasses » - Philosophie, sociologie et littérature</i>	117
Katia GENEL et Denis THOUARD	
<i>Une politique de la forme littéraire : l'auto-sociobiographie comme analyse de la société</i>	121
Carlos SPOERHASE	
<i>À propos de l'ouvrage de Chantal Jaquet : Les transclasses</i>	131
Gérard BRAS	

Table ronde

<i>Les mondes du voyageur. Une épistémologie de l'exploration</i>	149
Table ronde autour de l'ouvrage de Simón GALLEGOS GABILONDO, avec la participation de Simón GALLEGOS GABILONDO et Eric MARQUER	

CONTRIBUTIONS
DES DOCTORANTS

Droit naturel, contractualisme et dissension chez Thomas Hobbes et Emer de Vattel

Lyess BOUDERBALA

Introduction

Du désaccord théorique à la révolution, en passant par la désobéissance et la guerre civile, les phénomènes de dissension politique prennent des formes multiples. La proposition de remèdes contre les actes par lesquels un ou plusieurs individus contredisent l'ordre politique occupe une place considérable dans la philosophie politique. Qu'il s'agisse, en amont, de contrôler la diffusion des opinions sur lesquelles de tels actes se fondent ou, en aval, de punir la contestation lorsqu'elle est formalisée, les stratégies proposées sont nombreuses. En témoigne le nombre de concepts que la philosophie n'a cessé de produire, tout particulièrement de l'Antiquité à la Modernité, pour en traduire un aspect particulier : les Grecs avec la *stásis*, le *tumulto* des Romains, Thomas d'Aquin et le péché de la sédition ou encore la discorde chez Machiavel, etc¹.

L'objectif plus restreint de cette contribution est de mesurer l'écart qui sépare Thomas Hobbes et Emer de Vattel quant au traitement des phénomènes de dissension politique. Alors qu'on trouve chez le premier l'affirmation selon laquelle « aucun homme en possession de la puissance souveraine ne peut être mis à mort en toute justice, ou puni de quelque façon

1. Sur l'absence et le manque d'une « stasiologie », voir G. AGAMBEN, *La Guerre civile : pour une théorie politique de la stasis*, traduit par Joël Gayraud, Paris, Éditions Points, « Points », 2015, vol. 1, 76 p.

que ce soit, par ses sujets »² – conséquence nécessaire de l'institution de la République par laquelle les hommes répondent à l'obligation qu'ils ont de se conserver –, le second répond que « s'il [le souverain] se rend le fléau de l'état, il se dégrade lui-même ; ce n'est plus qu'un ennemi public, contre lequel la nation peut et doit même se défendre : et s'il a porté la tyrannie à son comble, pourquoi même la vie d'un ennemi si cruel et si perfide serait-elle épargnée ? »³. La distance entre les deux ne paraît pas pouvoir être plus grande.

Hobbes et Vattel s'accordent pourtant à la fois sur le rôle du droit naturel et sur l'utilité du pacte social. La puissance souveraine est instituée par un acte juridique à travers lequel le sujet s'engage et dont il retire, en contrepartie, une tranquillité inestimable. Et le droit naturel, déduit à partir de la seule raison, fournit des règles irréfutables au-delà desquelles l'action du souverain ne peut aller.

Outre leur détermination divergente des droits de la souveraineté, la confrontation entre ces deux auteurs permet, nous semble-t-il, de révéler que leurs positions opposées sur le statut du souverain, vulnérable ou invulnérable – c'est-à-dire sur la liberté d'action des sujets en cas de mécontentement – s'expliquent par leur compréhension de la dissension. Réduite au cas de la désobéissance et de la résistance, nous montrerons que leur conception du conflit interne s'écarte autant sur l'essence de celui-ci (ruine de l'État / division de l'État), que sur son origine (passion de vanité / souci de justice) et sa finalité (récupération illégale d'un droit abandonné / récupération de la souveraineté). Alors que chez Hobbes, la contestation ne peut être admise qu'à un niveau individuel comme réapparition ponctuelle du droit naturel lorsque le souverain intente à la vie d'un sujet – et dès lors qu'elle est collective, l'opposition au souverain est l'œuvre d'une multitude sans unité qui entend créer fictivement du pouvoir –, pour Vattel, à l'inverse, la résistance des sujets peut être la condition par laquelle ils récupèrent la souveraineté transmise au prince ou en font apparaître une nouvelle.

Cette comparaison, outre qu'elle permette de rapporter la singularité des compréhensions hobbesienne et vattelienne de la dissension politique au contexte historique de leurs auteurs, donne l'occasion de révéler que si Vattel s'écarte autant de Hobbes, c'est en raison du statut attribué aux rapports entre les souverains. Avec Hobbes, l'État est replié sur lui-même, car hors de ses frontières subsiste un état de nature similaire à la condition des individus en l'absence d'une puissance commune, position qui prend tout son sens lorsqu'on la rapporte à la préoccupation de l'auteur pour la

2. T. HOBBS, *Léviathan ou Matière, forme et puissance de l'État chrétien et civil*, traduit par Gérard Mairet, Paris, Gallimard, « Folio/Essais », 2000, II, XVIII, p. 296.

3. E. VATEL, *Le Droit des gens, ou Principes de la loi naturelle appliqués à la conduite et aux affaires des nations et des souverains*, Neuchâtel, Suisse, Société typographique, t. 1, I, IV, § 51, p. 66.

stabilité interne⁴. Or Vattel, qui soutient l'existence d'un droit qui s'applique entre les nations, droit capable de les contraindre même lorsqu'elles se font la guerre, est conduit à en défendre l'application y compris lorsqu'un souverain punit des rebelles. De la sorte, le diplomate suisse peut, contrairement à Hobbes, voir dans la dissension interne une reconfiguration du politique et non plus sa négation.

En outre, la restitution de l'examen de la dissension par Hobbes et Vattel fait résonner le traitement du désaccord politique avec les débats qui occupent l'Âge classique. La nouvelle méthode de déduction du droit naturel et le développement du contractualisme⁵ renouvellent la formulation des phénomènes de contestation. En effet, puisque toute opposition à la volonté du souverain consiste dans la tentative d'échapper à un commandement, cela suppose que le contestataire puisse invoquer une norme supérieure à celle imposée par son souverain. La contestation, qu'elle prenne la forme d'une désobéissance ou d'une résistance, suppose une divergence entre des corpus de normes distincts⁶. Or, c'est précisément ce que les doctrines modernes du droit naturel vont proposer en déduisant à partir de la nature humaine un ensemble d'obligations immuables et universelles capables par conséquent de s'imposer face au droit civil produit par la volonté contingente du souverain⁷. Par ailleurs, la construction de l'État à partir de l'engagement volontaire du particulier paraît paralyser la possibilité, pour ce dernier, de s'extraire du lien d'obligation dont il est la seule source. L'engagement du sujet, par lequel il charge son représentant de produire le droit civil auquel il promet d'obéir, implique (selon les conditions du contrat) que tout phénomène de dissension publique revienne pour le sujet à tenter de se soustraire à une soumission dont il a convenu. Le droit naturel n'étant plus déduit d'un ordre du monde rapporté à la volonté et la raison divines, et l'État ne s'expliquant plus par un naturalisme ou une théologie de droit divin⁸, la signification de la dissension ne peut qu'en être transformée.

4. On ne peut rien dire des relations entre souverains. En effet, les États demeurent guidés par leur droit du glaive car ils évoluent, du fait de l'analogie domestique, dans un état de nature à plus grande échelle. Cf. T. HOBBS, *Léviathan, op. cit.*, I, XIII, p. 227.

5. Pour décrire l'engouement du XVII^e siècle pour la théorie du contrat, Simone Goyard-Fabre parle de « inflation contractualiste », cf. S. GOYARD-FABRE, *L'interminable querelle du contrat social*, Ottawa, Éd. de l'Université d'Ottawa, « Philosophica », 1983, p. 177-178.

6. S'opposer à l'injonction d'un souverain nécessite de mobiliser une autre obligation issue d'un corps supérieur de droits. Sur ce point voir le début de l'article de É. DESMONS, « Droit de résistance et histoire des idées », in *Pouvoirs*, n° 4, N° 155, 4 décembre 2015, p. 29-40.

7. Utiliser le droit naturel comme étalon du droit civil n'est évidemment pas une invention de la modernité. La nouveauté réside dans la déduction de ce droit qui se fait désormais à partir d'une définition de l'homme et non plus d'un Dieu transcendant. En conséquence, tout recours à la doctrine paulinienne du pouvoir s'en trouve fragilisée. Sur l'histoire de l'opposition entre droit naturel et droit positif, voir l'ouvrage de L. STRAUSS, *Droit naturel et histoire*, traduit par Monique Nathan et Éric de Dampierre, Paris, Flammarion, « Champs », 1986, chap. 3.

8. J. TERREL, *Les Théories du pacte social : droit naturel, souveraineté et contrat de Bodin à Rousseau*, Paris, France, Éd. du Seuil, 2001.

Première partie – La naissance du corps politique

1. L'arrière-plan

a. Droit naturel et contradiction entre les puissances

Alors que Charles I^{er} poursuit, après le règne de son père, l'ambition de gouverner en monarque absolu – c'est-à-dire sans parlement – quitte à susciter un mécontentement croissant dans cette Angleterre vieille de plus de deux siècles de tradition parlementaire, Hobbes prend position dès 1640 pour l'indivisibilité de la souveraineté⁹. Or, parce qu'il se place du côté des royalistes, futurs perdants de la guerre civile qui découlera de l'opposition entre partisans du roi et parlementaires, ce conflit constitue pour lui une expérience bien personnelle.

L'essence de la guerre civile selon Hobbes est de révéler sans détour le bellicisme de la nature humaine, raison pour laquelle il s'efforce de concevoir une autorité politique à même de s'en prémunir qui soit donc fondée sur cette même nature. La philosophie politique réclame une anthropologie qui doit en constituer le premier moment¹⁰. En témoigne la construction de la république qui, dans les *Éléments*, se situe dans la première partie consacrée aux hommes en tant que personnes naturelles¹¹. Par ce geste Hobbes insiste sur la nécessité pour la science politique de tirer ses conclusions à partir d'une étude de l'homme tel qu'il est, d'où sa « mise à nu » grâce au dispositif méthodologique de l'état de nature.

La condition de l'homme s'y résume aux traits principaux suivants : les individus s'affrontent pour augmenter leur puissance de sorte à accroître leur capacité à obtenir ce qu'il leur apparaît comme un bien. Or, du fait de la possibilité, pour la puissance d'un individu, de se faire puissance d'un autre, chacun s'efforce de faire de chaque autre un moyen supplémentaire pour parvenir à ses fins.

9. T. HOBBS, *Éléments de la loi naturelle et politique*, traduit par Dominique Weber, Paris, Librairie générale française, 2003, II, 1, § 16, p. 236-237. 1640 est une année de troubles pour l'Angleterre. Charles I^{er} est décidé à unifier la politique du royaume et à harmoniser les pratiques religieuses de l'Angleterre et de l'Écosse. Il s'attire de ce fait les foudres des Écossais qui refusent de se plier à l'anglicanisme, et du Parlement anglais, opposé à l'idée d'une loi unique. On comprend que Hobbes consacre un chapitre entier au cas de la rébellion, dont cinq paragraphes portent exclusivement sur les opinions qui conduisent à la ruine de l'État, à savoir celles qu'en Angleterre les puritains et parlementaires diffusent.

10. Hobbes indique son objectif sans détour. Cf. T. HOBBS, *Éléments de la loi naturelle et politique*, *op. cit.*, I, I, § 1, p. 80 : « L'explication vraie et claire des éléments des lois naturelles et politiques, qui est ma visée présente, dépend de la connaissance de ce qu'est la nature humaine, de ce qu'est un corps politique [...] ».

11. Concernant la place de l'état de nature, Ninon Grangé souligne l'hésitation de Hobbes, manifestée par l'écart que le *Léviathan* introduit par rapport au *De Cive*. Cf. N. GRANGÉ, « La cité en guerre. Violence naturelle ou violence politique ? Un aspect de la guerre civile chez Hobbes », in *Cahiers d'études italiennes*, n° 1, 15 novembre 2004, p. 17-38, p. 18.

Cette compétition est rendue nécessaire du fait de la mobilisation par chacun du droit naturel premier par lequel tout homme est autorisé à faire tout ce que sa puissance lui permet pour se conserver¹². La rivalité entre les hommes découle alors des tentatives illimitées qu'ils sont en droit de mettre en œuvre pour se prémunir de tout désavantage et pour éviter « par-dessus tout ce terrible ennemi de la nature, la mort de laquelle nous attendons à la fois la perte de toute puissance et aussi la plus grande des douleurs corporelles accompagnant cette perte »¹³.

De plus, l'utilisation de sa puissance propre est une obligation. Si le droit de nature est un pouvoir de faire, l'exercice de ce pouvoir est rendu obligatoire par la première loi de nature qui, bien qu'elle commande à la recherche de la paix, ordonne le recours à la « guerre »¹⁴ lorsque celle-ci n'est pas assurée. Ainsi, même si la raison, stimulée par la crainte de la mort, découvre les règles générales par lesquelles la paix peut advenir, l'homme découvre également qu'il lui est interdit de nuire à sa propre vie, donc de ne pas faire usage de son premier droit de nature, qui lui permet de faire tout ce qui est en son pouvoir pour se conserver tant que sa sécurité n'est pas garantie. Par conséquent, l'autorité de la loi de nature, qui donne à chacun un droit à s'appropriier toutes les choses, y compris « le corps des autres »¹⁵, fait de cette rivalité interhumaine, renforcée par l'égalité naturelle entre les hommes, une nécessité. Les hommes ne peuvent que s'assujettir ou s'éliminer.

b. L'état de nature n'est pas un état de guerre

Pour Vattel, la question n'est pas tellement celle du fondement juridique et rationnel du corps politique mais plutôt celle du caractère contraignant des devoirs que les souverains ont les uns envers les autres, autrement dit, non pas les conventions entre les particuliers mais celles entre les États. Ainsi, au lieu d'une construction théorique en vase close de l'État comme on la trouve chez Hobbes, Vattel se consacre plus directement à l'exposé du droit des gens¹⁶. Son expérience professionnelle est sur ce point éclairante. Grâce à l'invitation du comte de Brühl, premier ministre de l'électeur de Saxe Auguste III, il devient son conseiller d'ambassade à Dresde, puis son

12. Ce droit fait de chacun l'unique juge pour lui-même des moyens nécessaires pour préserver son intégrité corporelle de la destruction.

13. T. HOBBS, *Éléments*, *op. cit.*, I, XIV, § 6, p. 178.

14. T. HOBBS, *Léviathan*, *op. cit.*, I, XVI, p. 231.

15. *Ibid.*

16. Chez Vattel, le corpus du droit des gens intègre des règles déterminant les relations entre nations et entre les sujets, car il est l'application du droit naturel entre les États. De même que les individus sont obligés de suivre les principes du droit naturel lorsqu'ils interagissent, de même les nations ont pour obligation de se soumettre au caractère obligatoire du droit naturel qui, pour elles, se nomme droit des gens. Cependant, le contenu diffère car le droit naturel doit être adapté aux nations. Ce droit se découpe en droit des gens naturel et droit des gens positif. Et lorsqu'il est positif, ce droit se constitue selon des modes distincts qui en changent la nature : droit des gens volontaire, conventionnel ou coutumier.

ministre à Berne. Et la guerre de Sept ans – guerre qui du fait des alliances et des empires coloniaux dépasse les seules Prusse et Autriche –, pendant laquelle il conseille l'électeur de Saxe, lui fait saisir l'importance de cette science du droit des gens dont l'objet est de circonscrire, par le droit, les rapports entre les nations.

On comprend qu'il soit, dans la perspective de ce diplomate, inutile de s'attarder sur la fiction de l'état de nature. C'est précisément à l'occasion d'une remarque sur cet état que l'on trouve l'une des rares mentions de Hobbes chez Vattel¹⁷. Contre Hobbes, il affirme que la guerre ne peut être naturelle à l'homme puisque sa nature est, non pas ce qu'il est, mais ce vers quoi il doit tendre¹⁸.

Or, loin de présenter une description fouillée de cet état¹⁹, Vattel ne le mobilise ni pour justifier le « passage » à l'état civil, ni pour en penser les propriétés²⁰. Au lieu d'une longue description de la condition des hommes dans cet état, Vattel préfère amorcer son ouvrage par la définition du corps politique ou, plus précisément des corps politiques, pluriel qui trahit une préoccupation pour les rapports entre sociétés politiques : « Les nations ou États, sont des corps politiques, des sociétés d'hommes unis ensemble pour procurer leur salut et leur avantage, à forces réunies. »²¹.

Vattel ne s'appesantit pas sur la création de l'État, il insiste plutôt sur son dessein qui n'est autre que le salut de ses membres. L'association entre les hommes a pour fin de leur offrir une plus grande capacité à se prémunir contre les lésions qui peuvent leur être faites. À la place du droit de nature hobbesien, Vattel pose le droit de sûreté qui répond à l'obligation, dictée par la nature aux hommes comme aux nations, de se conserver et de se perfectionner. Mais avec ce droit il ne s'agit pas uniquement de conservation de soi mais aussi de défense contre les injustices. Or, parce qu'il est parfait, ce droit permet de contraindre par la force les autres à effectuer le devoir qui

17. Vattel mentionne très peu Hobbes dans ses œuvres, attitude d'autant plus surprenante lorsqu'on la compare à celle des juristes qui le précèdent ou lui sont contemporains (Pufendorf, Burlamaqui, Thomasius, Wolff, etc.), chez lesquels la référence au philosophe anglais est récurrente. À titre d'exemple, dans son ouvrage majeur, *Le Droit des gens*, Hobbes n'est mentionné (sauf erreur de notre part) qu'à trois reprises.

18. E. de VATTEL, *Le Droit des gens, op. cit.*, t. 2, IV, I, § 1, p. 209 : « Hobbes a osé dire que la guerre est l'état naturel de l'homme. Mais si, comme la raison le veut, on entend par l'état naturel de l'homme, celui auquel il est destiné et appelé par sa nature, il faut dire plutôt que la paix est son état naturel ».

19. Ce qui est d'autant plus surprenant comparé à Pufendorf qui propose plusieurs états de nature, et lui consacre un chapitre entier, cf. S. von PUFENDORF, *Le Droit de la nature et des gens, ou Système général des principes les plus importants de la morale, de la jurisprudence et de la politique*, traduit par Jean Barbeyrac, Reproduction en fac-Similé., Caen, Centre de philosophie politique et juridique, « Bibliothèque de philosophie politique et juridique », 1989, t. 1, I, I, § 7-11 ; t. 1, II, II.

20. Il faut excepter le droit de punir dont la conservation conduirait à retourner à l'état de nature.

21. E. de VATTEL, *Le Droit des gens, op. cit.*, t. 1, Prélim., § 1, p. 25. Cette définition est reprise au singulier au premier paragraphe du premier chapitre.

y répond. Le remplacement du droit sur toute chose hobbesien par le droit de sûreté renforce donc la possibilité de se protéger contre les lésions, et ce par trois voies d'action : la défense, l'obtention d'une réparation ou la punition²².

Ainsi, réduire le dessein de la société politique à la seule sécurité n'est plus satisfaisant. Sa fin est bien plus large, elle doit garantir aux sujets les conditions nécessaires au bonheur en leur fournissant « la commodité et les agréments de la vie », en protégeant la propriété privée, et en leur assurant des réparations au cas où ils subiraient des injures²³.

2. Fondation du politique

a. Institution du souverain et obligation politique

Pour Hobbes, l'état de nature ne fait pas que révéler le caractère généralisé de la violence en l'absence d'autorité politique. La contradiction entre les puissances, qui constitue l'essence de cet état, indique paradoxalement la voie à suivre pour qu'il ne puisse jamais advenir. Puisqu'un individu peut augmenter sa puissance en subordonnant celle d'un autre à la sienne, il faut alors assujettir toutes les puissances à une seule pour que disparaisse le risque d'une opposition. L'issue réside donc dans la formation de la puissance la plus grande qui soit, « composée des puissances de la plus grande partie des hommes unis par consentement en une personne naturelle ou civile qui possède l'usage de toutes leurs puissances, usage dépendant de sa volonté »²⁴.

Le mécanisme d'institution du souverain est tout tracé. Il n'est autre que le tiers au profit duquel chacun s'engage envers chaque autre à ne plus faire usage de son droit à toute chose. Cet abandon²⁵, consistant dans le fait de « se *défaire* de la *liberté* que l'on a d'empêcher un autre de profiter du droit qui est le sien sur cette même chose »²⁶, réclame que le souverain soit exclu des conventions, et identique pour tous. Son extériorité est la condition

22. Haggemacher ajoute que ces trois possibilités correspondent aux trois finalités de la guerre juste admises par Vattel, P. HAGGENMACHER, « Le modèle de Vattel et la discipline du droit international », in Vincent CHETAIL et Peter HAGGENMACHER (dir.), *Vattel's international law in a XXIst century perspective*, Martinus Nijhoff Publishers, Leiden, Pays-Bas, Boston, États-Unis d'Amérique, 2011, p. 35.

23. E. de VATTEL, *Le Droit des gens*, op. cit., I, II, § 15, p. 44-45. La société politique doit permettre aux hommes de connaître une vie heureuse, de jouir paisiblement de ce qui leur appartient et de connaître une plus grande tranquillité. Voir aussi *Ibid.*, I, 2, § 15. Le bonheur n'est pas, comme chez Hobbes, réduit au fait de maintenir ouverte la voie des désirs.

24. T. HOBBS, *Léviathan*, op. cit., I, X, p. 171.

25. Pour le rapport entre abandon et transfert chez Hobbes voir M. PECHARMAN, « Le contrat comme transfert volontaire de droit » in Gregory LEWKOWICZ et Mikhaïl XIFARAS (dir.), *Repenser le contrat*, Paris, France, Dalloz, 2009, 39-54.

26. T. HOBBS, *Léviathan*, op. cit., I, XIV, p. 232.

de son pouvoir de contrainte. En effet, parce qu'il ne participe pas aux conventions que les sujets passent entre eux, le tiers souverain conserve son droit de nature, et nul ne peut le contraindre. Libre de faire usage de toute sa puissance, – puissance qui inclut celle de tous les sujets –, il peut donc garantir la sécurité de tous grâce au droit de punir. Et parce qu'il est identique pour tous, il assure le passage de la multiplicité à l'unité des individus. Chacun et tous désignent le même tiers, de sorte à composer une personne civile dotée d'une volonté unique dans laquelle les volontés distinctes sont incluses.

Dans les *Éléments* l'extériorité du souverain par rapport au pacte est rapportée au modèle du dessaisissement. Se dessaisir de son droit revient pour le sujet à s'engager à ne pas lui résister lorsqu'il mobilisera ses facultés corporelles ou cognitives²⁷. Dans le *Léviathan*, c'est le concept d'« autorisation »²⁸ associé à celui de « personne »²⁹ qui fonde une obligation positive d'obéissance. L'autorisation dépasse la non-résistance, car elle engage le sujet à s'identifier à la volonté du tiers souverain, faisant de ses décisions celles du sujet. Puisque chacun s'engage à faire sien les actes futurs de ce tiers dont l'unité produit celle de la multitude représentée, *id est* du peuple, alors le souverain agit au nom de tous, et ses décisions valent pour tous et pour chacun³⁰.

Unique détenteur du droit de juger des moyens nécessaires à l'avènement de la paix entre les individus, le souverain décide de « ce qu'il faut faire et de ce qu'il ne faut pas faire dans la vie quotidienne »³¹, c'est-à-dire des lois civiles. En plus de sa fonction de législateur, son rôle est directement pensé en rapport avec le risque de la dissension puisqu'il a pour mission d'empêcher la querelle interne en contrôlant les opinions publiques. En situant la dissension entre les sujets dans une différence entre des conceptions diverses du « *meum* et du *tuum*, du juste et de l'injuste, du bon et du mauvais »³², Hobbes se donne les moyens de faire du souverain le

27. T. HOBBS, *Éléments, op. cit.*, I, XIX, § 10, p. 224 : « Et parce que nul ne peut réellement transférer sa propre force [*strength*] à un autre, ou cet autre la recevoir, il faut comprendre que transférer sa puissance et sa force [*strength*] n'est pas autre chose que de se défaire ou de se dessaisir de son droit propre de résister au bénéficiaire du transfert ». Dans le *De Cive*, le transfert de droit est également rapporté à la non-résistance ; cf. T. Hobbes, *Du Citoyen*, trad. Philippe Crignon, Paris, Flammarion, 2010, I, II, § 4, p. 111 : « [Quant au droit de tous sur toutes choses], le transfère à autrui celui qui [...] déclare à cet autre [...] vouloir que désormais il ne lui soit plus permis de résister à celui-là lorsqu'il fera certaines choses, quand il pouvait auparavant lui résister *légitimement*. Que le transfert de droit consiste uniquement dans la non résistance, cela se déduit du fait qu'avant le transfert de droit, celui à qui on le transfère avait déjà alors un droit sur toutes choses ».

28. Cf. T. HOBBS, *Léviathan, op. cit.*, II, XVII, p. 288.

29. *Ibid.*, I, XVI, p. 270.

30. T. Hobbes, *Éléments, op. cit.*, I, XII, § 8, p. 168 : « Lorsque plusieurs volontés sont impliquées ou incluses dans la volonté d'un seul ou de davantage qui consentent [...], alors cette implication de plusieurs volontés en un seul ou en davantage est appelée "UNION" ».

31. T. HOBBS, *Du Citoyen, op. cit.*, II, VI, § 9, p. 171, voir aussi *Éléments, op. cit.*, II, I, § 10, p. 231-232, et *Léviathan, op. cit.*, II, XIX, p. 479.

32. T. HOBBS, *Éléments, op. cit.*, p. 230.

responsable unique des jugements privés sur le bien et le mal³³. Chacun doit suivre les lois civiles qui sont les seules règles morales, et nul ne peut opposer une morale privée au souverain. Et puisque tout acte est une suite de volitions naissant d'une délibération à propos d'une opinion, le souverain, qui est censeur, contrôle les actions des sujets et donc les conditions de la concorde³⁴.

Ce point se justifie chez Hobbes par une identification entre le vrai et le rationnel. La vérité d'une doctrine est réduite à sa conformité avec la paix, paix commandée par la raison. Puisque la recherche de la paix constitue l'essence de la loi de nature, loi identifiée à la *recta ratio*, tout contenu de pensée qui l'entrave est donc irrationnel, c'est-à-dire faux³⁵.

b. L'autonomie du pacte d'association

À la démonstration géométrique de Hobbes sur l'institution du souverain, Vattel oppose une supposition. Il faut présumer que la constitution de l'État réclame la mise en commun du droit de sûreté des hommes de sorte à produire une autorité publique capable de pallier à leur faiblesse à l'état de nature³⁶.

L'absence d'une longue description de la sortie de l'état de nature³⁷ n'empêche pas l'auteur de proposer un modèle singulier en ce qu'il défend la primauté de l'association entre les particuliers sur la soumission qu'ils contractent avec leur souverain. Contre Hobbes, pour qui l'association entre les individus est en même temps une soumission au souverain³⁸, Vattel

33. Il n'y a pas pour Hobbes d'éthique objective car le bien et le mal ne sont que des qualités relatives au sujet sentant, dérivées des passions que sont l'appétit et l'aversion. Dire d'une action qu'elle est bonne ne dit rien de l'action mais du rapport du sujet à celle-ci. Il s'agit d'une relation interne et subjective.

34. Sur ce point voir B. Binoche, *Religion privée, opinion publique*, Paris, Vrin, 2012, p. 26-29.

35. T. HOBBS, *Léviathan, op. cit.*, I, XVIII, p. 296-297. On comprend que Hobbes soumette le théologique à la même exigence de paix. De par leur éternité et leur universalité, les lois de nature sont divines. Ainsi, il y a correspondance : les lois divines confirment celles de la nature, et le souverain est également en charge de l'interprétation des Écritures.

36. E. de VATTEL, *Le Droit des gens, op. cit.*, t. , Prélim., § 10, p. 30.

37. De même, la fondation de l'État et l'institution du souverain sont peu détaillées du fait du souci principal de Vattel qui est l'application du droit des gens et non la constitution du droit civil.

38. À ce propos Simone Goyard-Fabre affirme : « Il est assez vain de se demander s'il s'agit, selon la terminologie usitée depuis le Moyen Âge, d'un *pactum associationis* ou d'un *pactum subjectionis*. Dans la logique de Hobbes, il y a soumission des citoyens à la contrainte légale parce que tous les individus ont remis d'un commun consentement leurs droits de nature dans les mains du Léviathan : s'ils ne se soumettaient pas à la loi civile, ils se contrediraient en violant le mandat qu'ils ont confié à leur représentant : celui-ci n'accomplit en effet que les actions dont les citoyens sont les auteurs. Il n'y a donc pas chez Hobbes deux pactes, l'un d'association, l'autre, subséquent de soumission. La fondation de l'État entraîne *ipso facto* l'obéissance à la loi ». Cf. S. GOYARD-FABRE, *L'Interminable querelle du contrat social*, Ottawa, Éd. de l'Université d'Ottawa, « Philosophica », 1983, p. 171.

distingue deux actes d'association aux finalités distinctes. D'abord, une association entre les individus, un *pactum associationis* qui crée l'État et son autorité, et ensuite, si ces derniers le souhaitent, un *pactum subjectionis* qui transfère la puissance de commander à un souverain auquel ils se soumettent.

La thèse du juriste est que l'État est constitué dès que des particuliers se regroupent et composent une volonté supérieure. L'association des individus dispose d'une stabilité propre qui ne dépend pas de l'élection d'un souverain. À l'inverse de Hobbes pour lequel l'unité de la personne du souverain fonde celle des représentés, Vattel défend l'antériorité et l'autonomie de la souveraineté sur la personne du souverain à qui elle peut, à titre de possibilité, être remise. L'obéissance fondamentale, celle qui produit de l'obligation politique, est celle par laquelle les individus s'associent entre eux et se soumettent au tout constitué³⁹.

La supposition suivante résume l'association première : « chaque particulier s'est engagé envers tous à procurer le bien commun, et tous se sont engagés envers chacun à lui faciliter les moyens de pourvoir à ses besoins, à le protéger et à le défendre »⁴⁰. L'engagement n'a pas lieu de chacun à chacun, mais de chacun envers tous. En abandonnant le souci de leur conservation à la nation, les particuliers produisent une autorité⁴¹ qui « appartient originellement et essentiellement au corps même de la société, auquel chaque membre s'est soumis et a cédé les droits qu'il tenait de la nature »⁴². De ce pacte résulte une obligation mutuelle : les individus doivent protéger la nation, qui elle est chargée de les conserver grâce à son autorité.

Cette autorité publique donne au concept de souveraineté son contenu. En effet, la souveraineté est rapportée à ce pouvoir « qui commande dans la société civile, qui ordonne et dirige ce que chacun doit y faire pour en atteindre le but »⁴³, pouvoir qui doit, et c'est là un point fondamental, être indépendant de toute influence externe. Écrivant dans le contexte d'une Europe consumée par les conquêtes⁴⁴, le diplomate helvète ne réduit pas

39. En ce sens l'association suffit pour rendre compte de l'État. Sur ce point voir Emmanuelle JOUANNET, *Emer de Vattel et l'émergence doctrinale du droit international classique*, Paris, A. Pédone, 1998, p. 323 : « Ignorant la thèse du double contrat, il fait naître la société civile du seul pacte associatif car il pense que celle-ci forme une personne morale du seul fait de la règle majoritaire qui permet de dégager une volonté unique du peuple assemblée. En adoptant la thèse de la souveraineté originaire du peuple, il défend donc l'idée de la création simultanée du corps social et de l'État ».

40. E. de VATTEL, *Le Droit des gens*, op. cit., t. 1, I, II, § 16, p. 45.

41. Cet abandon est une évidence pour Vattel. Cf. *Ibid.*, t. 2, III, 1, § 4, p. 2 : « La nature ne donnant aux hommes le droit d'user de leur force que quand il leur devient nécessaire pour leur défense et pour la conservation de leurs droits [...], il est aisé d'en conclure, que depuis l'établissement des sociétés politiques, un droit si dangereux dans son exercice n'appartient plus aux particuliers [...] ».

42. *Ibid.*, t. 1, I, IV, § 38, p. 57.

43. *Ibid.*

44. Vattel en subit directement les effets lorsque la Prusse envahit la Saxe.

la souveraineté à l'autonomie de la personne du souverain au sein de la société – unité de l'autorité par concentration des prérogatives comme chez Hobbes –, mais il la caractérise comme indépendance de la nation par rapport aux autres États, c'est-à-dire comme liberté de l'autorité publique dans le choix des moyens pour réaliser la fin de la nation⁴⁵. À ce propos, Haggemacher fait remarquer qu'en caractérisant la nation souveraine comme libre et indépendante, Vattel lui applique les traits de l'homme à l'état de nature hobbesien, seul juge des moyens de sa conservation. Et ce qui était un fait chez Hobbes devient chez Vattel une qualité normative⁴⁶ : les nations doivent être laissées libres et indépendantes.

Ainsi, le corps politique est achevé avant même la désignation d'un chef puisqu'il est souverain dès qu'il est autonome⁴⁷. Et la nation trouve son unité en elle-même, nul besoin d'un représentant, car elle est « une personne morale » ayant « un entendement et une volonté, dont elle fait usage pour la conduite de ses affaires et [...] elle est capable d'obligations et de droits »⁴⁸.

Si elle le veut, la nation peut cependant « conférer l'autorité suprême »⁴⁹ en se choisissant un conducteur. Mais alors que la nation est fondée par un abandon, – chacun cède ses droits –, la souveraineté n'est pas abandonnée mais « confiée »⁵⁰. Cette délégation n'a aucune nécessité, elle n'a de raison que son utilité pratique, la nation pouvant retenir à elle l'autorité publique⁵¹. Ainsi, si elle installe un chef, l'autorité de ce dernier est « établie »⁵², donc subordonnée à l'acte qui la fait naître⁵³. Vattel insiste, la souveraineté n'est

45. Et c'est à partir de cette indépendance inter-étatique qu'il détermine les puissances de la souveraineté (puissance de commander, puissance législative, soin des affaires religieuses, etc.), puissances sur lesquelles il ne s'appesantit pas.

46. P. HAGGENMACHER, « Le modèle de Vattel et la discipline du droit international », *op. cit.*, p. 33-34. Vattel défend l'indépendance des nations dès la préface de son ouvrage, affirmation qu'il faut nuancer par les devoirs qui lient les unes les autres. Cf. *Ibid.*, préface, p. 15.

47. Emmanuelle Jouannet résume ce point ainsi : le peuple est à la fois « le détenteur originaire mais également le détenteur définitif du pouvoir souverain, dont il ne fait que déléguer l'exercice à l'organe dirigeant ». Cf. E. JOUANNET, *Emer de Vattel et l'émergence doctrinale du droit international classique*, *op. cit.*, p. 323.

48. E. de VATTEL, *Le Droit des gens*, *op. cit.*, t. 1, I, IV, § 40, p. 59-60.

49. *Ibid.*, t. 1, I, V, § 56, p. 74. L'élection d'un souverain n'est qu'un moyen parmi d'autres pour réaliser sa fin.

50. *Ibid.*, t. 1, I, IV, § 38-39. Nous soulignons. L'auteur utilise également le verbe « conférer », cf. *Ibid.*, t. 1, I, IV, § 40, p. 60 : « Lors donc qu'elle [la société politique] confère la souveraineté à quelqu'un [...] ». Nous soulignons. On voit ici la reprise d'une position lockéenne, cf. J. LOCKE, *Le Second traité du gouvernement*, XIII, Paris, PUF, 1994.

51. Elle fonde alors un gouvernement populaire.

52. *Ibid.*, t. 1, I, IV, § 39, p. 58.

53. Emmanuelle Jouannet explique cette position par l'influence des monarchomaques et de Locke sur Vattel, et apporte pour preuve les références de Vattel à ces auteurs dans l'édition du *Droit des gens* de 1830, E. VATTEL, *Le Droit des gens...*, Paris, Souza, Laemmert et Cie, 1830 : I, IV, § 45, p. 79-80 ; § 50, p. 83-84 ; § 51, p. 85. Cf. E. JOUANNET, « Vattel et la sujétion directe de l'État au droit international » in Simone GOYARD-FABRE (éd.), *L'État moderne : regards sur la pensée politique de l'Europe occidentale entre 1715 et 1848*, Paris, Vrin, 2000, note 1, p. 160.

pas une propriété ou un patrimoine⁵⁴. Et le souverain demeure soumis au mandat dicté par la nation qui est de réaliser « le bien commun de tous les citoyens », car, rappelle Vattel, les hommes n'entrent dans la société civile que « pour leur propre avantage et leur salut »⁵⁵.

Et même si la nation décide d'élire un souverain, « le droit de se gouverner [lui] appartient toujours essentiellement »⁵⁶, et ainsi le souverain, simple « conducteur de la société »⁵⁷, devra constamment avoir à l'esprit que l'exercice de la souveraineté ne lui a été remis que pour aider la nation à atteindre sa fin, et il ne doit jamais considérer « le peuple comme un troupeau de bétail dont il doit tirer ses richesses, et duquel il peut disposer pour remplir ses vues et satisfaire ses passions »⁵⁸.

L'absence d'indication sur la dimension contractuelle de la passation de la souveraineté – les termes d'engagement et de pacte ne sont utilisés que pour rendre compte de l'association entre les particuliers – traduit une volonté de ne pas enfermer les sujets dans un pacte qui les conduirait à leur ruine si le prince se fait tyran. Ainsi, cette délégation non contractualisée de la souveraineté réduit l'autonomie de son bénéficiaire⁵⁹, alors que la nation, à l'inverse, a une consistance ontologique propre.

Deuxième partie – La guerre civile : démembrement ou reconfiguration de la souveraineté

1. Conditions de possibilité de la dissension

a. La part inaliénable du droit naturel

Si avec Hobbes, le souverain agit au nom de ses sujets, il s'ensuit qu'il est incapable de commettre des injustices envers eux. En effet, au fondement de la République réside un contrat par lequel les particuliers abandonnent leur droit à toute chose, abandon qui ne transfère aucun droit au souverain

54. E. de VATEL, *Le Droit des gens, op. cit.*, t. 1, I, IV, § 39, p. 58-59. Sur la critique vattélienne des États patrimoniaux et ses conséquences sur la théorie de l'État moderne, voir E. JOUANNET, « Vattel et la sujétion directe de l'État au droit international », *op. cit.*, p. 153-179.

55. E. de VATEL, *Le Droit des gens, op. cit.*, t. 1, I, IV, § 39, p. 58.

56. *Ibid.*, t. 1, I, V, § 61, p. 76-77.

57. *Ibid.*, t. 1, I, IV, § 39, p. 58. Le terme « conducteur » apparaît à de nombreuses reprises dans l'ouvrage.

58. *Ibid.*, t. 1, I, IV, § 39, p. 59.

59. Vattel insiste sur les devoirs du souverain. Bien qu'il soit le dépositaire des obligations et des droits de la nation, et donc seul juge des moyens de réaliser la fin de la société civile, il doit cependant agir en « père tendre et sage, en fidèle administrateur, veiller pour la nation, prendre soin de la conserver, de la rendre plus parfaite, d'améliorer son état, et de la garantir autant qu'il le pourra de tout ce qui menacerait sa sûreté ou son bonheur ». *Ibid.*, t. 1, I, IV, § 41, p. 60.

puisqu'il dispose déjà d'un droit sur tout. Le souverain continue donc d'être libre de tout faire. Ainsi, celui qui l'accuserait d'agir injustement lui reprocherait d'effectuer une action qu'il a autorisée. Le principe est implacable : « celui qui fait quelque chose parce qu'un autre lui a donné le pouvoir de le faire ne commet aucune injustice envers celui-ci en agissant »⁶⁰. Toute opposition d'un sujet à l'autorité du chef de l'État contredit l'acte volontaire par lequel il s'est fait son obligé. Blâmer le souverain revient en fait à s'accuser soi-même.

Cette position s'appuie sur le concept de justice proposé par Hobbes qui ramène le juste à ce qui n'est pas empêché par une loi civile, et l'injuste à la transgression d'une convention passée lorsqu'il existe un pouvoir capable de contraindre les contractants à s'exécuter⁶¹. Raison pour laquelle la justice et l'injustice n'ont d'existence que relativement à la présence d'une société. Et ainsi, il n'y a de sens à parler de juste que s'il existe des lois civiles, donc un souverain, c'est-à-dire des conventions⁶². Il est donc incohérent de reprocher au souverain d'avoir commis une injustice, car, n'ayant contracté avec nul autre, il ne peut rompre de convention.

Par conséquent, après l'institution du souverain, toute action d'un sujet reposant sur une volonté non conforme à celle par laquelle il a fait le souverain, est une contradiction. Toute rupture du pacte revient donc, pour un sujet, à nier ce qu'il veut. De la sorte, Hobbes paraît avoir sapé toute possibilité de fonder en droit une opposition du sujet à son souverain.

Mais bien que le souverain puisse tout entreprendre, et même attaquer des sujets lorsque cela lui paraît nécessaire au maintien de la paix, si ceux-ci ne disposaient d'aucune ressource à opposer à ses actions préjudiciables, la fondation de la société civile leur serait inutile⁶³. Quel bénéfice retireraient-ils de l'abandon de leur liberté naturelle s'ils étaient aussi vulnérables dans l'état civil que dans l'état de nature ?⁶⁴ Hobbes répond à ce problème : la désobéissance d'un sujet n'est pas injuste lorsque le souverain s'en prend à son intégrité physique.

60. T. HOBBS, *Léviathan, op. cit.*, II, XVIII, p. 295.

61. *Ibid.*, II, XXVI, p. 406.

62. Cette transformation a pour effet de faire de la loi une production toute immanente : elle est entièrement humaine, et non plus théologique, et elle est toute contenue dans les décisions du souverain.

63. Pour autant, Hobbes ne considère pas que l'individu puisse rompre le pacte dès qu'il a le sentiment de ne plus être en sécurité. Le pacte social n'a pas qu'une finalité individuelle et égoïste, sinon, la société serait composée par des *freeriders* qui seraient en droit de la quitter dès qu'ils n'y trouveraient plus leur compte. L'abandon de sa liberté naturelle est un acte politique en ce qu'il permet la paix de tous. Sur la question de l'intérêt du sujet à se soumettre au souverain et sur ce qui est compris dans l'acte d'autoriser voir D. GAUTHIER, « Symposium Papers, Comments and an Abstract: Hobbes's Social Contract », in *Noûs*, n° 1, vol. 22, 1988, p. 71-82, p. 77.

64. Il serait plus encore contradictoire d'affirmer que la constitution de l'État est un acte libre par lequel le sujet, calculant les conditions de sa conservation, accepte d'abandonner son droit naturel y compris s'il ne bénéficie pas de la sécurité qui justifiait cet abandon.

La possibilité de cette désobéissance se comprend grâce au modèle hobbesien de la convention. Toute convention, c'est-à-dire tout accord volontairement passé pour restreindre sa liberté, ne peut avoir pour fin que l'obtention d'un bien, car la volonté ne peut vouloir que ce qu'elle se figure comme tel. Un individu ne peut donc s'engager à se nuire, et certains droits ne peuvent faire l'objet d'une convention et être abandonnés. C'est le cas pour « le droit de résister à ceux qui vous agressent par la violence pour vous ôter la vie »⁶⁵, et ce y compris s'il s'agit du souverain. Ainsi, une convention par laquelle un individu s'engage à ne pas empêcher un autre de le blesser est nulle puisqu'elle serait une contradiction de la volonté⁶⁶.

Par conséquent, lorsque le souverain ordonne à un sujet de se nuire, il effectue une action pour laquelle il n'a reçu aucune autorisation. De ce fait, le sujet récupère la part inaliénable de sa liberté naturelle qu'il n'a pu s'engager à abandonner. Cette liberté que Hobbes nomme « vraie liberté »⁶⁷ [*true liberty*] des sujets – vraie car non circonscrite par la volonté du souverain, résidu de la liberté naturelle au sein de l'état civil – permet de désobéir⁶⁸. Elle justifie même que le sujet défende son corps au cas où le souverain l'attaque, sans qu'on ne puisse lui reprocher de rompre le pacte social⁶⁹.

Mais le fait que le sujet conserve un moyen de se protéger n'implique pas qu'il en ait, à strictement parler, le droit. En effet, la désobéissance et la résistance d'un sujet ne peuvent être dites justes – le juste étant défini par le respect des conventions, or entre le sujet et le souverain il n'y a aucun contrat –, elles sont *non injustes*⁷⁰. En effet, le sujet mis en danger par son souverain est plongé dans l'état de nature, raison pour laquelle, en refusant d'obéir ou en se défendant grâce à son droit naturel, il mobilise un droit qui n'est pas civil. Il agit en vertu d'un droit extra légal, issu de l'état de nature, sur lequel le souverain n'a aucune prise. Et même si le souverain a parfaitement le droit de s'en prendre à lui et ne commet aucune injustice en agissant ainsi, il permet de ce fait à sa victime de se soustraire sans injustice à son autorité⁷¹.

65. T. HOBBS, *Léviathan*, I, XIV, p. 234.

66. *Ibid.*, I, XIV, p. 235.

67. *Ibid.*, II, XXI, p. 345.

68. Martine Pécharman fait remarquer que cette résistance n'invalide pas le droit de punir du souverain : « L'exercice par le souverain de son pouvoir de punition n'est nullement incompatible avec la résistance du condamné à l'application de la sentence. Qu'il soit ou non coupable n'entre pas en jeu ici : le condamné, même s'il accepte sa condamnation comme juste, est toujours en droit de résister à la force qui essaie de s'emparer de lui, de l'entraver, de l'emprisonner, de le supplicier, de le mettre à mort ». Cf. M. PECHARMAN, « Hobbes » in Michela MARZANO (dir.), *Dictionnaire de la violence*, Paris, France, Presses universitaires de France, DL 2011, p. 629-630.

69. Hobbes le démontre par l'analyse des paroles expresses.

70. L'expression de Hobbes est « refuser de faire sans commettre une injustice », « *without injustice refuse to do* », *Léviathan, op. cit.*, II, XXI, p. 347-348.

71. Cf. G. LEBRUN, « Hobbes en deçà du libéralisme », in *Manuscrito*, Revue de l'Université de Campinas, Brésil, vol. IV, n° 1, 1980-1981, p. 37-49.

b. Limites à la puissance du souverain

Pour le diplomate suisse, les réquisitoires contre le souverain n'ont rien d'une contradiction des sujets avec eux-mêmes, car la puissance du souverain n'est pas absolue. En effet, immédiatement après avoir indiqué que l'élection d'un souverain emporte avec elle l'obligation de lui obéir, Vattel ajoute que « cette obéissance ne doit pas être absolument aveugle »⁷². Bien que la soumission au souverain soit nécessaire pour qu'il puisse veiller au salut de la nation, et que, par conséquent, les sujets doivent toujours supposer que ses « ordres sont justes et salutaires »⁷³, cette soumission n'est pas absolue.

La puissance du souverain est restreinte par plusieurs limites, dont, en premier lieu, la finalité de l'association politique (justice, sécurité, propriété, bonheur) et la loi naturelle. Cette dernière consiste en un ensemble de normes que la raison tire de l'adéquation entre des actions et la nature de l'homme⁷⁴. Or, nous dit Vattel, toute action du souverain contraire à ces règles est effectuée « sans droit véritable »⁷⁵. Si, par exemple, il contraint un sujet à agir contre la loi naturelle, fondement même du droit, ou s'il ruine la sûreté de ce dernier – ce qui revient à faire disparaître l'utilité de la société civile pour lui –, alors l'obligation que le sujet a d'obéir au souverain disparaît.

Les réactions face au souverain dépendent de la nature de la violence et de son extension. Si les attaques ne frappent qu'un individu, il ne peut que désobéir, pour ne pas manquer à la loi naturelle, et faire preuve de patience. Cette recommandation, qui parcourt la philosophie politique depuis Tertullien⁷⁶, en passant par Augustin⁷⁷ et Thomas⁷⁸ n'a, à l'Âge classique, plus rien de l'attente religieuse d'une punition divine des tyrans. Elle est plutôt une incitation à maintenir l'ordre en attendant que le souverain fasse un usage plus réglé de son droit de punir⁷⁹. La priorité va à la protection de

72. E. de VATTEL, *Le Droit des gens, op. cit.*, t. 1, I, IV, § 54, p. 70.

73. *Ibid.*, § 53, p. 70.

74. E. de VATTEL, *La Loi naturelle peut-elle porter la société politique à la perfection sans le secours des lois politiques ?*, Question de l'Académie de Dijon de 1742, in *Le Droit des gens ou principes de la loi naturelle appliqués à la conduite et aux affaires des nations et des souverains*, traduit par Paul Pradier-Fodéré, Libr. de Guillaumin et Cie., 1863, t. 1, § 6, p. 36 : « La loi naturelle consiste dans les règles de conduite, fondées sur la nature des choses, et particulièrement sur la nature de l'homme. Nous la connaissons par la raison. Cette faculté de l'âme nous découvre la convenance ou la disconvenance qui se trouve entre les actions libres et la nature des choses et de l'homme en particulier ».

75. E. de VATTEL, *Le Droit des gens, op. cit.*, t. 1, I, IV, § 54, p. 71.

76. TERTULLIEN, *De la patience*, traduit par Jean-Claude Fredouille, Paris, France, Éd. du Cerf, 1999, XIII.

77. AUGUSTIN, *De la Patience*, in *Œuvres complètes*, traduit par Jean-Baptiste Raulx, Bar-le-Duc, France, L. Guérin, 1864, tome XII, p. 294-305.

78. Cf. THOMAS d'AQUIN, *Du gouvernement royal*, traduit par Claudet Roguet, Paris, France, Éditions Saint-Rémi, 2008, I, VI.

79. Voir l'exemple de Charles VI donné par l'auteur, cf. E. de VATTEL, *Le Droit des gens, op. cit.*, t. 1, I, IV, § 54, p. 73.

l'ordre politique contre l'intérêt du sujet, car ce serait « *retomber* dans l'état de nature et rendre le gouvernement impossible »⁸⁰ que de soumettre le souverain à l'appréciation des particuliers.

Cependant, cette patience ne s'applique qu'à deux formes d'injustices, les « douteuses » et « supportables »⁸¹, et non à celles qui sont « manifestes et atroces »⁸². La distinction est de Barbeyrac qui, dans sa traduction du *De jure belli*, faisait valoir contre Grotius que l'obligation que les sujets ont de se plier aux injustices de leur prince ne concerne que celles qui sont imputables à la faiblesse de sa nature ; tout homme abuse parfois de son pouvoir. Et lorsqu'il s'agit d'« injustices manifestes et insupportables », les sujets ne doivent les endurer que si leur résistance cause des maux plus terribles pour la société civile que ceux dont le prince est responsable par ses abus⁸³. Par cette distinction Barbeyrac prétendait empêcher autant la guerre civile que la tyrannie⁸⁴. Puisqu'il est dans l'intérêt des sujets eux-mêmes qu'ils n'aient pas le droit de ruiner l'autorité de leur souverain à chaque injustice – sinon il serait incapable de réaliser la fin de la société politique –, la solution de Barbeyrac est de n'admettre la résistance que si la violence est montée aux extrêmes⁸⁵.

80. *Ibid.*, p. 71. Nous soulignons.

81. *Ibid.* : « Un sujet doit souffrir avec patience, de la part du prince, les injustices douteuses et les injustices supportables : les premières, par la raison que quiconque s'est soumis à un juge, ne peut plus juger lui-même de ses prétentions ; les injustices supportables doivent être sacrifiées à la paix et au salut de l'État, en faveur des avantages que l'on retire de la société ». Sur le thème de la patience, une citation de Tacite est constamment reprise par les auteurs de l'École du droit naturel et des gens. Cf. TACITE, *Œuvres complètes. Les histoires*, IV, LXXIV, traduit par C.-P. Salles, Paris, R. Laffont, 2014, p. 392 : « On supporte une récolte manquée, les pluies excessives et les autres fléaux de la nature : supportez de même les dérèglements ou l'avarice des tyrans. Il y aura des vices tant qu'il y aura des hommes, mais ce mal n'est pas continué et entre-temps il est compensé par l'avènement du bien ».

82. E. de VATEL, *Le Droit des gens, op. cit.*, t. 1, I, IV, § 54, p. 71. Historiquement, le vocabulaire du manifeste a été employé dans le droit pour désigner les crimes ne nécessitant pas d'instruction judiciaire. Chez les auteurs du droit des gens, ce vocabulaire est régulièrement associé à l'idée d'injustice pour rendre compte des actes du souverain qui débordent de son droit de punir. Cf. Hugo GROTIUS, *Le Droit de la guerre et de la paix*, traduit par Jean Barbeyrac, E. Thourneisen, 1746, II, XX, § 43.3 : « crimes très atroces et manifestes » ; II, XXV, § 8.2 : « oppression manifeste » ; S. von PUFENDORF, *Le droit de la nature et des gens, op. cit.*, VIII, VI, § 14 : « injures manifestes » ; J.-J. BURLAMAQUI, *Principes du droit de la nature et des gens*, Paris, B. Warée, Librairie de la Cour royale, 1820, t. 4, 2^e part., ch. VI, § 8, p. 272 : « injures manifestes ».

83. Cf. Hugo GROTIUS, *Le Droit de la guerre et de la paix, op. cit.*, I, IV, § 2, note 1, p. 171.

84. *Ibid.*, préface du traducteur, p. XXXIX : « ... des principes de politique sur lesquels je raisonne ici et ailleurs, également éloignés de favoriser l'esprit de sédition et d'ériger en droit la licence et du despotisme ».

85. Derathé note l'influence de Locke sur Barbeyrac, influence qui se fait également sentir sur Vattel lui-même. Cf. J. LOCKE, *Le Second traité du gouvernement*, Paris, PUF, 1994, XIX, § 239. Si le roi manque la finalité du gouvernement civil (le bien public et la protection de la propriété privée), il se met en état de guerre avec son peuple. Voir R. D ERATHE, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, J. Vrin, 1970, p. 91, note 1.

Contrairement à Barbeyrac, Vattel distingue les injustices « douteuses », que le sujet, privé de son droit de sûreté, n'est plus en mesure d'évaluer, et les « supportables » dont l'endurance est inférieure aux avantages tirés de la stabilité de l'État⁸⁶. Ainsi, l'évaluation des effets de la résistance sur le bien public, que Barbeyrac utilisait pour restreindre le recours à la résistance en cas d'injures manifestes, sert chez Vattel à justifier que le peuple endure les injustices supportables. Vattel radicalise donc la position de Barbeyrac puisqu'il défend que les sujets ont le droit de résister à leur souverain dès que ses injures sont « manifestes et atroces », sans avoir à envisager les conséquences de leur geste sur l'ordre politique⁸⁷. Lorsque par caprice un prince attaque la vie ou les biens d'un sujet⁸⁸, sans que cela ne l'aide à réaliser la fin de la société politique, alors il n'est plus permis de douter de la nature de sa violence, et les sujets peuvent entraver son action.

Deux arguments viennent appuyer cette thèse. Un sujet peut s'opposer à son souverain lorsqu'il s'en prend sans raison à sa vie ou à ses biens, car l'obligation naturelle de veiller à sa sûreté ne peut être « entièrement et absolument »⁸⁹ aliénée. L'argument rappelle Hobbes : il est impossible d'abandonner le souci de sa préservation. Mais Vattel, moins attaché à la dimension contractuelle du pacte d'institution du souverain, insiste moins sur l'impossibilité d'une convention contraire au bien du contractant que sur l'incohérence qu'il y aurait, pour les sujets, à devenir membre d'une société sans en retirer un avantage pour leur sûreté. En outre, le sujet peut résister, car l'institution du souverain, toute contingente, lui attribue une sacralité relative, c'est-à-dire subordonnée à ses actions⁹⁰. En manquant à la finalité de son investiture, le souverain perd la majesté de son statut, et agissant sans droit – ce qui est un non-sens pour Hobbes –, il devient un « ennemi injuste »⁹¹.

Une restriction nuance cependant ce point. Tant que le souverain n'offense qu'un seul sujet, ce dernier ne peut recourir qu'à une violence défensive. Par égard à l'utilité du souverain pour la nation, il est préférable de fuir plutôt que de menacer un ordre bénéfique aux autres sujets⁹². Et ainsi,

86. Étrangement Vattel semble ici identifier la présence du souverain avec l'existence de la société ou plutôt, faire du souverain la condition de possibilité de l'État.

87. Vattel reprend presque mot pour mot Burlamaqui, cf. J. BURLAMAQUI, *ibid.*

88. E. de VATTEL, *Le Droit des gens, op. cit.*, t. 1, I, IV, § 54, p. 72. Vattel illustre les « injures manifestes et atroces » par les cas où le prince viole toutes les règles, refuse la mesure, ou s'en prend à la vie d'un innocent.

89. *Ibid.*

90. Contrairement à Hobbes, qui n'admet la résistance qu'en cas d'attaque contre l'intégrité du sujet, Vattel distingue entre des finalités politiques et non politiques de la punition du prince, ce qui est inconcevable dans la perspective hobbesienne.

91. *Ibid.*

92. Vattel donne les exemples de David fuyant la hargne de Saül, et de la garde rapprochée de Charles VI qui, devant son premier accès de folie meurtrier, le mit hors d'état de nuire au lieu de le tuer. *Ibid.*, § 54, p. 73.

lorsque les injustices sont attestées, Vattel tranche en faveur de l'autorité du souverain et sacrifie le bonheur de l'individu.

Seule la nation est en droit de s'en prendre à son souverain. Dans le cas où la souveraineté transmise au souverain est limitée par une constitution, et que ce dernier l'ignore alors qu'il doit s'y soumettre, la nation est libérée du lien d'obligation juridique. De ce fait, elle peut révoquer celui qu'elle a mandaté. Et même si la souveraineté est transférée sans borne, c'est nécessairement avec « la réserve tacite »⁹³ que l'autorité publique soit employée pour réaliser la fin de la société civile et non pour la détruire. Ainsi, le peuple attaqué par son souverain est dans une situation dont le caractère extrême justifie qu'il puisse le renverser.

2. Sens de la dissension

a. *Vanité et monstruosité*

Bien que Hobbes admette la non-injustice de la résistance, elle ne constitue pas un droit. C'est pourquoi son statut ne peut servir à fonder une opposition formelle et collective au souverain. D'où le traitement qu'il réserve à la dissension lorsqu'elle s'intensifie et prend la forme d'une guerre civile.

Contraire au mouvement d'institution du politique produit par un calcul de la raison, cette guerre est si, on se rapporte à la genèse de l'État, un retour à l'état de nature. Elle est la résurgence, au sein du politique, de ce passé fictif que les contractants ont cherché à fuir en suivant les lois de nature⁹⁴. Cette guerre est ainsi contradictoire en ce qu'elle fait renaître la disposition à l'affrontement de chacun contre chacun alors même que les conditions de la paix ont été satisfaites. Cette incohérence est mise en évidence par Hobbes à travers le vocabulaire de la maladie et de la monstruosité qui lui sert à décrire l'État qui en est victime.

Ce vocabulaire se justifie par le fait que cette guerre déploie à l'extrême une dissension à laquelle Hobbes refuse de faire place puisque les propriétés de la souveraineté – droits dont le souverain est seul à disposer – ne peuvent être séparées de sa personne et divisées⁹⁵. L'idée que l'opposition entre les voix et les idées soit le moteur d'un progrès est radicalement absente de la

93. *Ibid.*, § 51, p. 66.

94. Sur les difficultés liées au recours à la guerre civile pour penser l'état de nature, voir N. GRANGE, « La cité en guerre. Violence naturelle ou violence politique ? Un aspect de la guerre civile chez Hobbes », *op. cit.*, p. 17-38.

95. L'exercice de la souveraineté, qu'il soit le privilège d'un individu ou de plusieurs unis en une personne, n'altère pas l'indivisibilité de la puissance la plus grande qui soit. De même, les différences entre régimes, relatives au nombre d'individus composant la personne du souverain, ne changent rien à l'exercice du pouvoir. L'indivisibilité de la souveraineté est défendue contre les parlementaires Anglais pour lesquels le pouvoir royal ne doit pas être absolu mais limité par le Parlement.

pensée de Hobbes, en témoigne sa considération pour le gouvernement mixte :

À quelle maladie du corps humain naturel peut être correctement comparée cette déformation de l'État, je ne sais. Mais j'ai vu un homme qui en avait un autre qui lui poussait sur le côté, avec une tête, des bras, une poitrine et un ventre ; s'il en avait eu un autre, lui poussant sur l'autre côté, la comparaison aurait alors été correcte⁹⁶.

Ce gouvernement dissocie les fonctions du corps politique en en distribuant l'exercice à des personnes distinctes et a donc plusieurs âmes. Hobbes illustre son propos : lorsque la puissance de lever des impôts, fonction nutritive, dépend d'une personne, que la puissance de diriger, faculté motrice, dépend d'une autre et la puissance législative, faculté rationnelle, d'une troisième qui doit s'accorder avec les deux premières⁹⁷, le corps est déficient. Ce n'est donc pas un État mais trois factions indépendantes. De la division de l'autorité s'ensuit donc une perte de puissance et un affaiblissement de la souveraineté, chacun des organes prétendant représenter le tout du peuple, peuple qui n'est un que par l'unité de son représentant⁹⁸.

On comprend alors que la guerre civile, conflit où le corps politique dirige sa violence contre lui-même, soit traitée comme une déformation de l'État. Si, à la suite d'Aristote, le monstrueux désigne l'être dont la matière a résisté au processus d'information censé lui donner sa nature⁹⁹, la guerre civile est une guerre de mauvaise forme. La seule bonne guerre est celle que les États se livrent, car incapables d'instituer une puissance supérieure à même de les contraindre, ils demeurent dans l'état de nature¹⁰⁰.

96. T. HOBBS, *Léviathan*, op. cit., II, XIX, p. 489.

97. *Ibid.*, II, XIX, p. 488. Dans un tel corps politique, la concorde entre les institutions est bien trop hasardeuse. Si les impôts ne sont pas remis au souverain, alors l'accès à la nourriture du corps politique est soumis à la volonté d'un autre, mettant en danger la possibilité même d'une armée forte en cas de besoin de se protéger, impliquant qu'il soit impossible pour le souverain de faire suivre sa volonté par ses sujets.

98. Sur ce point voir J. TERREL, « Hobbes : la critique du gouvernement mixte », in Marie GAILLE-NIKODIMOV (éd.), *Le Gouvernement mixte : de l'idéal politique au monstre constitutionnel en Europe, XIIIe-XVIIe siècle*, Saint-Étienne, France, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2005, p. 175-189.

99. ARISTOTE, *De la génération des animaux*, traduit par Pierre Louis, Paris, France, les Belles Lettres, 2002, IV, 3-4, et *Physique*, traduit par Pierre Pellegrin, Paris, France, GF-Flammarion, 2000, II-8.

100. Le droit des gens n'est pour Hobbes que l'application de la loi naturelle entre les souverains. Cf. *Du Citoyen*, op. cit., II, XIV, § 4 ; *Léviathan*, op. cit., II, XXX, p. 518. Hobbes fait par ailleurs remarquer que les souverains souffrent bien moins de l'état de nature que les particuliers. Pour une position plus nuancée sur l'état de nature entre souverains chez Hobbes, voir R. TUCK, « Grotius, Hobbes and Pufendorf on humanitarian intervention » in Stefano RECCHIA et Jennifer M. WELSH (éds.), *Just and unjust military intervention: European thinkers from Vitoria to Mill*, New York, Cambridge University Press, 2013, p. 107-110.

Le caractère contre-politique de cette guerre s'atteste par son origine. Elle naît de la passion de vanité qui pousse les sujets à désirer une reconnaissance supérieure à celle dont ils font l'objet. Sous l'effet de la vanité, chacun veut que son opinion soit adoptée par le groupe et cherche ainsi à se distinguer¹⁰¹. Or ce désir d'être honoré plus que les autres brise l'égalité de condition des sujets vis-à-vis du souverain. Incapables de percevoir leur juste valeur, les hommes en viennent à ne plus se reconnaître comme semblables, fragilisant ainsi la concorde interne.

De plus, pour satisfaire ce désir de reconnaissance, chacun est incité à créer par lui-même un pouvoir politique, voire à s'approprier celui dont le souverain est détenteur. Ainsi, le cœur de la guerre civile est la tentative de rejouer ce moment inaugural du pacte par lequel la puissance la plus grande qui soit fut produite. En effet, la faction [*faction*] est l'unité agissante de la guerre civile, constituée par la création secrète d'une puissance cachée grâce à des « *pactes conclus mutuellement [...] sans l'autorité de celui ou ceux qui détiennent la souveraineté* »¹⁰². Or, cette création de pouvoir, une fois la société civile établie, est illégale.

En effet, toute convention par laquelle des individus se promettent une défense mutuelle une fois le souverain institué – c'est-à-dire une fois que chacun est en sécurité – contredit le pacte social. Une telle convention suppose de se dédire de l'engagement par lequel la paix interne a pu être instaurée, ce qui met en péril l'autorité du souverain. Alors qu'elle serait licite dans l'état de nature, dans l'état civil elle est entièrement frauduleuse :

car tout de même que la première union des hommes les a tirés de l'état de nature pour les ranger sous le gouvernement d'une police, la faction les soustrait à celle-ci par une nouvelle union des sujets entièrement irrégulière¹⁰³.

Non seulement illégale, la sédition est irrationnelle car contraire à la loi naturelle. Le souverain disposant de fait de la puissance la plus grande qui soit, son existence assure la paix et suffit à donner pleine satisfaction aux séditeux, raison pour laquelle la guerre civile ne peut avoir aucune motivation politique.

En outre, l'effet de la sédition sur la concorde est désastreux. La sédition ne peut demeurer une connivence au sein d'un groupe limité d'individus, elle doit s'étendre pour survivre. En effet, les séditeux passent une convention illégale par laquelle ils créent un pouvoir qui échappe à l'autorité du souverain. Mais en répétant l'union fondatrice par laquelle l'état de

101. Sur l'effet du désir de gloire sur le corps politique, et le rôle des passions dans l'avènement de la guerre civile voir Julie SAADA-GENDRON, « L'analyse des passions dans la dissolution du corps politique : Spinoza et Hobbes », in *Astérian. Philosophie, histoire des idées, pensée politique*, n° 3, 9 septembre 2005.

102. T. HOBBS, *Du Citoyen, op. cit.*, II, XIII, § 13, p. 264.

103. T. HOBBS, *Le Citoyen ou les Fondements de la politique*, traduit par Samuel Sorbière, Paris, Flammarion, « Garnier-Flammarion », 1982, II, XIII, § 13, p. 236. Nous choisissons ici la traduction de Sorbière, car elle insiste sur l'irrégularité de cette union.

nature a pu être quitté¹⁰⁴, la sédition réitère un acte déjà effectué et absolu en ce qu'il engage pour toujours. Et la puissance créée par les séditeux menace celle du souverain donc la paix civile dont jouissent tous les citoyens. Par conséquent, l'effet de cette convention secrète est de faire réapparaître l'état de nature au sein de l'état civil. Il est logique dès lors que les factieux soient forcés, pour survivre, de contraindre les autres à reconnaître le pouvoir qu'ils ont généré, c'est-à-dire à s'y soumettre ou à périr, reproduisant ainsi, dans l'État, le mécanisme d'assujettissement et d'élimination qui prévalait à l'état de nature. Ainsi, en plus d'être contraire au droit, la faction, qui est « comme un État dans un État »¹⁰⁵, est source d'une violence qui ne peut que s'étendre à l'ensemble de la société.

Cette comparaison entre la faction et un État naissant au sein d'un autre laisse penser qu'elle puisse devenir, une fois son développement achevé, un corps politique stable. Hobbes en récuse la possibilité par le concept de faction. À son fondement réside une promesse qui ne peut être garantie par une puissance suffisamment grande pour contraindre les factieux contractants à s'exécuter. Par conséquent, la faction n'est qu'une parole donnée qui peut à chaque moment être reprise. Ainsi, malgré la connivence qui les unit ponctuellement, les factieux demeurent à l'état de multitude et sont entre eux à l'état de nature¹⁰⁶. La faction ne peut donc que se dissoudre en individus atomisés.

Ainsi, si l'État est un corps au sein duquel la souveraineté est une « âme artificielle » dont la fonction est de protéger le peuple, si la souveraineté est ce principe de vie et d'unité qui donne au corps son identité et sa bonne forme, alors, tranche Hobbes, « la *concorde* est sa *santé*, la *sédition* est sa *maladie*, et la *guerre civile* est sa *mort* »¹⁰⁷.

Dès lors, le souverain ne doit pas lutter contre les séditeux par des sanctions pénales. Puisque les rebelles se comportent envers le souverain et les autres sujets comme s'ils étaient toujours dans l'état de nature¹⁰⁸, ils doivent être sanctionnés par la guerre. Cette punition est en fait un recours au droit naturel, et elle peut être effectuée par le souverain comme par les particuliers. Puisqu'ils fragilisent la sécurité de tous, alors chaque sujet doit recourir à son droit naturel contre les factieux et est en droit de les mettre à mort. Cette guerre, que chacun doit leur mener au nom de la loi de nature, ne leur attribue aucune reconnaissance ou souveraineté. Elle est une résurgence

104. L'association n'est une rébellion, et donc n'est illicite, que du fait de sa temporalité (post-contrat social).

105. T. HOBBS, *Du Citoyen*, *op. cit.*, II, XIII, § 13, p. 264.

106. T. HOBBS, *Éléments*, *op. cit.*, II, I, § 2, p. 227.

107. T. HOBBS, *Léviathan*, *op. cit.*, p. 64. Pour autant Hobbes ne considère pas que les séditeux visent la destruction de l'État, c'est-à-dire un retour à l'état de nature, mais plutôt une nouvelle répartition du pouvoir. Cf. T. HOBBS, *Du Citoyen*, *op. cit.*, II, VI, § 13, p. 174-175.

108. Sur le problème du « *free-rider* », voir A. BOYER, *Chose promise: étude sur la promesse, à partir de Hobbes et de quelques autres*, Paris, Presses universitaires de France, 2014.

de celle qui anime les particuliers à l'état de nature, c'est-à-dire une guerre d'assujettissement ou d'élimination sans aucun égard¹⁰⁹.

Ce recours à la guerre contre les séditeux fait ainsi disparaître le péril de la guerre civile pour la stabilité de la République. Or, en se faisant ennemis de l'État par leurs pactes secrets, les rebelles se mettent eux-mêmes à l'extérieur de l'État et indiquent qu'ils n'en font plus partie¹¹⁰. De la sorte le remède de Hobbes consiste à traiter la guerre interne comme une guerre externe.

b. Une scission féconde

La position de Vattel ne peut pas être plus éloignée puisqu'il soutient que la guerre civile, dès lors qu'elle surgit, doit être traitée comme l'expression d'une inquiétude légitime des sujets.

On ne prend pas le risque de s'insurger contre son souverain pour se distinguer, comme le prétend Hobbes, mais parce qu'on craint qu'il soit incapable de protéger nos droits soutient le diplomate. La dissension naît de la peur que les sujets peuvent avoir de ne pas obtenir de réparation au cas où ils subiraient des préjudices¹¹¹. D'une certaine manière, le souverain est donc celui qui porte la responsabilité de la guerre civile.

Pendant, et ce quelle que soit sa forme – Vattel divise le phénomène de la contestation en plusieurs unités¹¹² : rebelles¹¹³, émotion populaire¹¹⁴, sédition¹¹⁵, soulèvement¹¹⁶, guerre civile –, la contestation du souverain est

109. T. HOBBS, *Léviathan*, op. cit., II, XXVIII, p. 467. Sur ce point cf. Martine PECHARMAN, art. « Hobbes », in Michela MARZANO (dir.), *Dictionnaire de la violence*, op. cit., p. 630.

110. Martin Pécharman parle de « non-sujets » ou d'« anti-citoyens », cf. *Ibid.*

111. Lorsque le souverain n'agit pas pour que disparaisse la crainte qu'ont les sujets de ne pas voir leurs droits défendus, alors « la confusion, le désordre, le découragement, naissent bientôt dans l'État » et « les vertus civiles s'éteignent, et la société s'affaiblit ». Cf. E. de VATTEL, *Le Droit des gens*, op. cit., t. 1, I, XIII, § 158, p. 154.

112. Ces différents éléments relèvent tous d'une insoumission, que ce soit sous la forme passive d'une désobéissance ou active d'une résistance, selon des intensités et des extensions différentes.

113. *Ibid.*, t. 3, III, XVIII, § 288, p. 198-199 : « On appelle rebelles tous les sujets qui prennent injustement les armes contre le conducteur de la société, soit qu'ils prétendent le dépouiller de l'autorité suprême, soit qu'ils se proposent seulement de résister à ses ordres, dans quelque affaire particulière, et de lui imposer des conditions ».

114. *Ibid.*, p. 199 : « L'émotion populaire est un concours de peuple, qui s'assemble tumultueusement et n'écoute plus la voix de ses supérieurs, soit qu'il en veuille à ces supérieurs eux-mêmes ou seulement à quelques particuliers. On voit ces mouvements violents, quand le peuple se croit vexé, et nul ordre n'y donne si souvent occasion, que les exacteurs des Impôts ».

115. L'émotion populaire s'appelle sédition lorsqu'elle donne lieu à une « désobéissance formelle ». *Ibid.*

116. Une différence de degré sépare le soulèvement de la sédition. Il y a soulèvement lorsque la sédition « s'étend, gagne le grand nombre, dans la Ville, ou dans la Province, et se soutient, en sorte que le Souverain même n'est plus obéi ». *Ibid.*

globalement condamnée au motif que la paix, comprise comme « ordre public »¹¹⁷, est condition de la sûreté de chacun.

Mais du fait du prisme par lequel il examine le statut de la dissension, Vattel est empêché de reprendre la condamnation classique de la guerre civile. En effet, la question qui le préoccupe est celle de savoir si un souverain doit suivre les lois de la guerre quand il combat des rebelles. Traitée depuis Cicéron, la question avait chez ce dernier pour réponse que les lois de la guerre ne s'appliquent qu'entre souverains. Les rebelles, ennemis de tous¹¹⁸ classés parmi les brigands et les pirates, ne méritent pas une guerre qui suive le droit des gens et leur attribue une reconnaissance. Ainsi contre eux, tout peut être fait.

Cette question est cruciale pour Vattel au point qu'il fait de la réaction du souverain face aux rebelles un indice de sa nature. S'il traite les rebelles comme des citoyens « courageux et fermes, qui exhortent le peuple à se garantir de l'oppression, à maintenir ses droits et ses privilèges »¹¹⁹, alors il est un bon prince soucieux du salut de l'État. Si, au contraire, il ne les considère que comme des séditionnels épris de dispute, il ne peut être qu'un tyran plein de fureur.

En conséquence, si les rebelles prennent les armes à cause de « justes sujets de plainte »¹²⁰, la faute de ces « malheureux »¹²¹ est légère, car, manquant de patience et non de fidélité, ils ont entrepris de se faire justice par eux-mêmes. La punition doit alors être douce. Mais si le soulèvement n'a aucun motif, « ce qui, s'empresse d'ajouter l'auteur, n'arrive peut-être jamais »¹²², alors la punition doit être sévère. Or, en plus de ne pas croire à ce cas de figure, Vattel introduit une restriction : la punition ne peut être dure qu'à la condition que les insurgés soient peu nombreux, car on ne peut dépeupler une ville pour punir son insoumission¹²³. L'intérêt du corps social prime donc sur l'exigence de punition.

117. *Ibid.*

118. CICÉRON, *Les Devoirs*, III, 107-108, traduit par Maurice Testard, Paris, Les Belles Lettres, « Collection des universités de France », 1965. Cicéron en fait les ennemis de tous : « *communis hostis omnium* », Pufendorf en fera les ennemis du genre humain, cf. S. von PUFENDORF, *Le droit de la nature et des gens, ou Système général des principes les plus importants de la morale, de la jurisprudence et de la politique, op. cit.*, VIII, IV, § 5 : « *hostis humani generis* ».

119. E. de VATTEL, *Le Droit des gens, op. cit.*, t. 3, III, XVIII, § 290, p. 200.

120. *Ibid.* Vattel ne définit pas ces justes plaintes à cet endroit. Il s'agit sans doute des motifs justes de la résistance qui sont les attaques du souverain contre les biens, la vie des sujets, le manque de réparations en cas d'injustices.

121. *Ibid.*

122. *Ibid.*, § 291, p. 201. L'idée d'une sédition gratuite n'est pas convaincante pour Vattel.

123. L'auteur ajoute : « La punition la plus juste en elle-même devient cruauté, dès qu'elle s'étend à un trop grand nombre de gens ». *Ibid.*, § 290, p. 200.

Cette surprenante bienveillance à l'égard des dissidents s'éclaire par le projet général de Vattel¹²⁴. En effet, conseiller privé pour le cabinet de l'électeur de Saxe, Vattel a une expérience directe de la guerre. L'invasion de la Saxe par la Prusse – grâce à une offensive pour lui choquante car non déclarée – force la cour à fuir et marque le début de la Guerre de Sept ans, pendant laquelle il publie *Le Droit des gens*. Or, une partie des combats contre Frédéric II se déroulant sur son territoire, la Saxe est profondément ravagée par un conflit pour lequel elle n'était pas préparée¹²⁵. L'effort manifesté par Vattel pour défendre un droit des gens nécessaire, irréductible au consentement des souverains, s'y rapporte¹²⁶. En conséquence, ces règles nécessaires, qui s'imposent aux nations malgré leur pleine souveraineté, déterminent également une conduite de la guerre¹²⁷.

Or chez Vattel, cette ambition de circonscrire la guerre par un ensemble de normes n'est pas restreinte à celle qui est externe, mais vaut également pour la guerre interne. En témoigne le remède proposé lorsqu'un soulèvement éclate : s'il se fonde sur une plainte, il faut satisfaire la requête du peuple, et, plus inattendu, s'il n'a aucun motif, il faut promettre l'amnistie aux séditeux dès qu'ils déposent les armes, et oublier ce drame. Et, laissant apparaître son attention pour la psychologie des révoltés, il affirme que cette promesse ne doit pas servir à les attaquer par surprise, car cela renforcerait leur ardeur¹²⁸ et augmenterait leurs soutiens¹²⁹. Contre Cicéron, Vattel défend que les promesses prises avec des insurgés doivent être tenues, faisant ainsi, comme Grotius avant lui¹³⁰, du respect de son engagement –

124. Tesuya Toyoda souligne que la position de Vattel est délicate. Ce dernier est citoyen de la principauté de Neuchâtel, donc sujet du roi de Prusse, Frédéric II, auquel il offre initialement ses services. Mais cette tentative est un échec, ce qui conduit Vattel à se diriger vers le roi-électeur de Saxe. Cf. T. TESUYA, « La doctrine vattélienne de l'égalité souveraine dans le contexte Neuchâtelois », in *Journal of the History of International Law*, vol. 11, 2009, p. 103-124, p. 106.

125. Sur le caractère injuste de cette attaque selon Vattel voir « Lettres de Vattel à l'Avoyer et Conseil de Berne (Protestation contre l'invasion de la Saxe) Neuchâtel, 28 février 1757 », cité en annexe par E. BEGUELIN, « En souvenir de Vattel », Faculté de droit de l'Université de Neuchâtel, *Recueil de travaux offert à la Société suisse des juristes à l'occasion de sa réunion à Neuchâtel 15-17 septembre 1929*, Neuchâtel, 1929, note 33, p. 172. Vattel rappelle que toute offensive doit être fondée sur une plainte qui doit être portée à la connaissance du parti adverse.

126. Contre la fictive *Civitas maxima* de Wolff, Vattel défend une « société des nations » fondée sur la participation de chaque nation au bonheur et à la perfection des autres.

127. La coexistence des nations ne doit pas être soumise à l'arbitraire de la force.

128. Vattel considère que si le souverain ne tient pas ses engagements envers les insurgés, ceux-ci seront obligés d'entreprendre une action armée et de la mener jusqu'à son terme. Cf. E. de VATTEL, *Le Droit des gens, op. cit.*, t. 3, III, XVIII, § 291, p. 201 : « Si ses promesses ne sont pas inviolables, il n'y aura plus de sûreté pour les rebelles à traiter avec lui ; dès qu'ils auront tiré l'épée, il faudra qu'ils en jettent le fourreau ».

129. Selon l'auteur, des spectateurs constatant le manque d'honnêteté du souverain légitime se joindront aux insurgés.

130. H. GROTIUS, *Le Droit de la guerre et de la paix, op. cit.*, III, XIX, § 5-10 et II, XXIII, § 15.

acte cardinal du contractualisme en ce qu'il permet une fusion des volontés sous la forme de la parole donnée – un devoir, y compris entre un souverain et ceux qui s'opposent à lui¹³¹.

Le caractère obligatoire du respect de la parole donnée envers un corps rebelle implique de considérer ce dernier comme un contractant doté d'une volonté propre. Cela s'atteste par le concept de guerre civile proposé. Refusant la distinction entre la rébellion, « résistance ouverte et injuste », et la guerre civile, « résistance légitime »¹³², Vattel s'en tient à l'effet de la contestation¹³³. L'essence de la guerre civile consiste en une scission de la nation en deux corps autonomes, qu'il s'agisse d'une république dans laquelle deux partis revendiquent chacun la représentation du tout de la société, ou d'une monarchie où s'opposent deux aspirants au trône. Il y a guerre civile dès qu'un corps matériellement en mesure de refuser la domination du souverain apparaît¹³⁴, provoquant de fait la division de l'État en deux entités distinctes et autonomes.

La guerre civile produit donc la scission de l'État et non sa dissolution en éléments. Avec Hobbes elle ne pouvait être qu'une guerre entre individus atomisés puisque le souverain est le seul opérateur de l'unité du peuple. Or, en s'en prenant à son souverain, un peuple redevient nécessairement une multitude désordonnée. Raison pour laquelle, selon le philosophe anglais, on ne peut dire d'un peuple qu'il s'insurge contre son souverain¹³⁵. Mais si pour Vattel l'unité du peuple dérive de l'association des particuliers elle-même, alors la guerre civile est incapable d'introduire la désunion de l'état de nature. Elle est au contraire une opposition entre des groupes, et le terme

131. E. de VATTEL, *Le Droit des gens, op. cit.*, t. 3, III, XVIII, § 291, p. 201 : « Les mêmes raisons qui doivent rendre la foi des promesses inviolable et sacrée [...] de particulier à particulier, de souverain à souverain, d'ennemi à ennemi, subsistent dans toute leur force, entre le souverain et ses sujets soulevés, ou rebelles ».

132. *Ibid.*, § 292, p. 202.

133. Sur les causes de la résistance voir *Ibid.* II, IV.

134. Vattel distingue également le cas d'une prise des armes des sujets contre le souverain sans que ceux-ci n'arrêtent pour autant de le reconnaître comme leur souverain. Cf. *Ibid.*, t. 3, III, XVIII, § 295.

135. Pour Hobbes, tout discours qui affirmerait qu'un peuple s'arme contre son souverain traiterait d'une multitude confuse et non plus unie sous la forme du peuple car le peuple, identifié à l'État grâce à sa représentation par la personne du souverain, ne peut pas s'en prendre à lui-même. Ce serait une contradiction. Cf. T. HOBBS, *Du Citoyen, op. cit.*, II, VI, p. 166 : « En effet, bien qu'on dise communément, quand éclate une insurrection de grande ampleur, que le *peuple* de cet État a pris les armes, ce n'est toutefois le cas que de ceux qui sont armés ou de ceux qui leur prêtent leur concours ». Et plus loin : « Toutes les fois que nous disons qu'un peuple ou une multitude veut, commande ou fait quelque chose, le mot désigne un État, qui veut, commande et agit par la volonté d'un seul homme [...]. Toutes les fois au contraire que nous disons qu'une multitude d'hommes, importante ou non, fait quelque chose sans la volonté de cet homme [...], c'est alors le fait du peuple en tant que sujet, c'est-à-dire le fait d'un ensemble de citoyens particuliers, et cela procède non pas d'une volonté singulière mais de multiples volontés de ces multiples hommes, qui sont sujets et citoyens, mais qui ne sont pas l'État ».

« faction » n'est plus comme chez Hobbes synonyme de multiplicité mais d'opposition entre des corps constitués autour d'une volonté unique.

Pour soutenir un tel concept de guerre civile – la guerre civile comme scission de la nation en deux factions – Vattel met volontairement de côté toute considération axiologique¹³⁶. Il insiste principalement sur la puissance de résistance des corps en présence, qu'il s'agisse de deux partis dont les forces contradictoires s'annulent ou d'une faction suffisamment forte pour se dresser contre l'autorité souveraine. Dans les deux cas, l'effet premier est de paralyser la capacité d'action du souverain qui, incapable de résorber cette division par une action de police, est contraint d'engager la guerre.

Si l'on s'en tient, comme Vattel, à ce qui se manifeste dès que les raisons de la guerre civile sont écartées¹³⁷, alors apparaissent un ensemble d'attitudes identiques adoptées par les deux camps en présence. Des deux côtés, on trouve une tendance à se déclarer indépendant, et à refuser l'existence d'un juge supérieur commun qui soit en mesure de régler le différend. Et en plus de traiter l'autre de rebelle et de réclamer pour lui seul la représentation exclusive du corps politique, chaque camp considère son opposant comme un ennemi.

L'identité formelle des comportements des rebelles et des partisans du souverain, leur prétention identique à la liberté et l'indépendance, rend la reconnaissance du fait de leur scission nécessaire. Il s'agit d'une recommandation ponctuelle mais fondamentale ; dès qu'au sein d'un État deux camps sont en mesure de se résister, il faut :

de nécessité, que ces deux partis soient considérés comme formant désormais, au moins pour un temps, deux corps séparés, deux peuples différents. Que l'un des deux ait eu tort de rompre l'unité de l'État, de résister à l'autorité légitime, ils n'en sont pas moins divisés de fait¹³⁸.

Ainsi, lorsque deux entités d'un même corps se traitent en ennemis, réclament pour elles seules la souveraineté du corps politique et refusent toute subordination, alors leur séparation est effective. En conséquence, les deux camps belligérants doivent être considérés comme des égaux.

Le principe normatif de l'égalité souveraine entre les nations, que Vattel déduit de leur liberté et indépendance¹³⁹, doit donc s'appliquer dans le cas

136. Ici sa stratégie est à l'inverse de traitement de la guerre dans lequel il donne une place fondamentale aux finalités de la prise des armes. En effet, les finalités de la guerre (réparation et punition) font partie de sa définition chez Vattel. Ainsi toute prise des armes n'est pas une guerre, comme la conquête et l'agression.

137. Pour une stratégie inverse voir F. BACON, *Œuvres philosophiques, morales et politiques*, Paris, Auguste Desrez, 1838, ch. XV, « Des troubles et des séditions », p. 473-477, qui regroupe les différentes causes de sédition en causes, matérielle et efficiente, avant de leur joindre un remède adapté.

138. E. de VATTEL, *Le Droit des gens, op. cit.*, t. 3, III, XVIII, § 293, p. 203.

139. Vattel défend la liberté et l'indépendance des nations dès les *Préliminaires* de son ouvrage, cf. *Ibid.*, § 4, p. 26.

d'une guerre civile. Et de même qu'« une petite république n'est pas moins un état souverain que le plus puissant des royaumes »¹⁴⁰, de même les rebelles et les partisans du souverain sont égaux en souveraineté.

Cette recommandation n'est pas neutre, elle implique que les effets de la guerre civile soient identiques à ceux d'une guerre entre États souverains. Au lieu de la monstruosité de la guerre civile hobbesienne, Vattel défend la régularité de cette guerre au prix d'une identification entre guerre interne et externe : deux factions qui s'opposent sont comme « deux nations qui entrent en contestation, et qui, ne pouvant s'accorder, ont recours aux armes. »¹⁴¹

Ainsi, l'égalité entre les deux camps fait d'eux des *hostes* et non des *inimicus*, ce qui permet l'application du *jus in bello*¹⁴². De cette manière, la guerre civile se trouve circonscrite par les lois de la guerre, « ces maximes d'humanité, de modération, de droiture et d'honnêteté »¹⁴³. Et poursuivant l'identification entre guerre externe et interne¹⁴⁴, Vattel affirme :

Les mêmes raisons qui en fondent l'obligation d'état à état [l'observation des lois de la guerre], les rendent autant et plus nécessaires, dans le cas malheureux où deux partis obstinés déchirent leur commune patrie¹⁴⁵.

De la sorte Vattel fait de la guerre civile, guerre habituellement immodérée car conduite sans droit et entre des concitoyens, une guerre en forme entre ennemis, encadrée par le droit des gens. Ainsi, les factieux fondent, dès lors que le nombre leur permet de contrer la puissance du souverain, une autorité analogue à la sienne, et ce indépendamment des raisons de leur insurrection. La guerre civile permet donc, pour un temps au moins, de fonder un corps social nouveau doté d'une souveraineté propre et irréductible à celle dont le souverain en place est le gardien.

Conclusion

Les fonctions attribuées au souverain par Hobbes et Vattel, ainsi que l'étendue des droits transmis au moment du pacte, impliquent des modèles de contractualisme différents. De ces écarts découle un statut distinct accordé à la contestation. De son côté Hobbes s'efforce de construire un

140. *Ibid.*, § 18, p. 34.

141. *Ibid.*

142. Sur le *jus in bello* voir E. de Vattel, *Le Droit des gens, op. cit.*, t. 3, III, VIII-X.

143. *Ibid.*, III, XVIII, § 294, p. 203.

144. Sur l'impossibilité qu'il y a à défendre que le droit de la guerre doit s'appliquer en cas de guerre interne, tout en maintenant que la guerre en question est bien une guerre interne, voir N. GRANGE, *De la guerre civile*, Paris, A. Colin, 2009, p. 105.

145. E. de VATTEL, *Le Droit des gens, op. cit.*, t. , III, XVIII, § 294, p. 203.

corps politique stable dont l'autorité est incontestable. En conséquence son contractualisme repose sur l'abandon d'un droit absolu, grâce une décision du particulier qui se veut un acte ultime de sa volonté : il ne peut se dédire. Dans cette perspective, la contestation du souverain est nécessairement la récupération illégale d'un droit par ailleurs incompatible avec le maintien de la paix. À l'inverse, chez Vattel, le souverain n'a qu'une fonction contingente. Il ne sert qu'à faciliter la réalisation du projet originaire de toute association humaine. Le corps politique est constitué et dispose de la souveraineté par la simple association des particuliers. Dans ces conditions, la dissension exprime une insatisfaction face aux bienfaits des actions du souverain. Et bien que Vattel refuse qu'un sujet s'attribue lui-même le droit de priver la nation de son souverain¹⁴⁶, son contractualisme le conduit à restreindre la puissance du souverain à l'autorité qui l'établit. Ainsi, la nation peut, lorsque le souverain s'est mis en état de guerre avec elle, s'extraire du lien d'obligation qui la lie à lui et le traiter en ennemi.

Il s'ensuit que pour Hobbes, la dissension, lorsqu'elle prend la forme d'une sédition dont l'action conduit à la guerre civile, fait disparaître la concorde et met en péril la société politique toute entière. Le rebelle est responsable du pire des crimes puisqu'il fait apparaître l'état de nature au sein de l'état civil, raison pour laquelle le souverain doit lui faire la guerre. Ainsi, les insurgés doivent être traités comme des ennemis. Contre le danger de la sédition Hobbes préconise donc l'absoluité de la souveraineté, qui s'accompagne chez lui d'un refus théorique de la distinction entre les régimes de formes bonnes et dégénérées. La tyrannie n'est que le nom que les mécontents donnent à la monarchie¹⁴⁷. Ainsi, on ne peut nommer le souverain tyran pour justifier son renversement.

Or pour Vattel, lorsque la dissension prend la forme d'une contestation dont la puissance de résister affiche les mêmes traits que la souveraineté confiée au souverain – liberté et indépendance – il est nécessaire d'admettre l'apparition d'un nouveau corps politique. Raison pour laquelle il faut mettre de côté les raisons de l'insurrection pour ne tenir compte que des aptitudes à l'autonomie, car en elles se trouvent les germes de souverainetés nouvelles. Et bien que Vattel préconise comme Hobbes qu'il faille faire la guerre aux rebelles, la conséquence qu'il tire est inverse. Puisqu'il défend l'égalité souveraine des corps politiques à partir de leur capacité à se gouverner par eux-mêmes, Vattel fait de la guerre que le souverain mène contre les rebelles une relation qui atteste leur souveraineté.

146. E. de VATTEL, *Le Droit des gens, op. cit.*, t. 1, I, IV, § 50.

147. T. HOBBS, *Léviathan, op. cit.*, II, XIX, p. 306.

Le rôle du *tragique* dans le rapport entre l'art et la politique : Hannah Arendt contre Carl Schmitt¹

Katerina KAROUNIA

« Il est de la nature de la lumière
de se refuser à la mise en lumière »

(H. Arendt, « Vérité et politique », p. 309)

Introduction

Pour Hannah Arendt les événements constituent « la texture même du domaine politique »². L'expérience de *ce qui est* n'est que la base à partir de laquelle se forment les opinions. En d'autres termes, les vérités de fait servent de « matière aux opinions »³. Les faits ne sont ni transparents ni obscurs ; or, par référence à l'opacité de la réalité, il faut qu'ils détiennent une sorte de validité dans la sphère publique. D'après Carl Schmitt, « il faut que l'ombre de la réalité objective reste visible »⁴. Selon Peter Riedl, Schmitt considère la réalité comme « la matière » de la tragédie⁵. Pour sa part, Arendt conçoit la sphère publique comme une scène de théâtre. Précisément, afin d'illustrer cette théâtralisation de l'activité politique, la

1. Cette publication fait partie de ma recherche soutenue par la Fondation hellénique pour la recherche et l'innovation (HFRI) et le Secrétariat général à la recherche et à la technologie (GSRT), dans le cadre du programme de doctorat HFRI – convention n° 14507.

2. H. Arendt, « Vérité et politique », dans *La Crise de la culture*, trad. P. Lévy, Paris, Folio, 2014, p. 294.

3. *Id.*, p. 309.

4. C. Schmitt, *Hamlet ou Hécube : l'irruption du temps dans le jeu*, trad. J.-L. Besson, J. Jourdeuil, Paris, L'Arche, 1992, p. 84.

5. P. Riedl, « Time and Tragedy, Violence and Irregularity: Heiner Müller Reads Carl Schmitt », *The Germanic Review: Literature, Culture, Theory*, vol. 84, n° 4 (2009), 353-380, p. 366.

tragédie constitue son exemple de choix. Y a-t-il des points de convergence entre la conception schmittienne de la tragédie et celle d'Arendt ? De quelle façon la tragédie témoigne-t-elle de la réalité, pour chacun de ces deux penseurs ? Comment conçoivent-ils le rapport entre la politique et le théâtre, tout comme entre l'art et la culture ? Est-ce que leurs positions opposées à l'égard de l'art reflètent l'écart qui sépare leurs conceptions politiques ?

Afin de répondre à ces questions, on utilisera comme point de référence principal l'ouvrage de Schmitt, *Hamlet ou Hécube : l'irruption du temps dans le jeu*, publié en 1956. La pièce de Shakespeare *Hamlet*, thématifiée dans *Hamlet ou Hécube* par Schmitt, a été présentée au public élisabéthain en 1609, lors de la première phase de la révolution anglaise. Cette époque, qui inaugure la fortune maritime de l'Angleterre, tandis qu'elle fut marquée par le conflit dogmatique entre catholicisme et protestantisme, porte aussi l'empreinte des changements profonds dus au passage de la Renaissance au baroque⁶, de l'ecclésiastique au politique. Le contenu tragique de la pièce est bien connu du lecteur et, comme le note Schmitt, a été commenté *in extenso* ; il s'agit de l'histoire du « prince mélancolique, vêtu en noir », qui trouve la mort en essayant de se venger pour le meurtre de son père, roi du Danemark, commis par son oncle, Claudius.

Schmitt analyse l'intrigue de la pièce, en explorant son rapport avec le cadre historique dans lequel celle-ci a vu le jour. Il cherche ainsi à interpréter *Hamlet* à la lumière des faits historiques vus comme la source secrète des événements qui tissent la tragédie ; d'après lui, il s'agit d'une question qui n'a pas été traitée de manière satisfaisante. De cette façon, Schmitt propose une interprétation nouvelle, régie par l'idée que la source du « tragique » lui-même s'identifie à la réalité historique.

Vu que Schmitt lui-même évite de formuler une définition exhaustive du tragique, le but de notre approche consiste dans son élucidation. Or, afin d'explicitier une notion, Schmitt utilise comme critère les deux contraires qui lui sont adéquats (bon-mauvais, pour la morale, ami-ennemi, pour le politique, etc.). En empruntant sa méthode, on tâchera de discerner les termes opposés qui, à notre avis, conviennent à sa façon de se référer au tragique. Ce même critère pourrait aussi nous permettre d'éclaircir le rapport entre l'esthétique et le politique. De ce fait, on va commencer par l'explicitation de la conception schmittienne de l'esthétique dans son rapport avec les méthodes interprétatives du romantisme et l'historicisme. Notons que c'est par référence à ces deux courants que Schmitt tente d'explicitier la distinction entre l'esthétique et le tragique. Tout au long de notre analyse, nous nous tournerons vers Arendt, afin d'esquisser les alternatives que ses propres approches pourraient en fournir. Aussi, certaines références à la compréhension heideggérienne du concept de l'art se révèlent être nécessaires.

6. C. Schmitt, *Hamlet ou Hécube*, *op. cit.*, p. 98.

I.

Les idées schmittiennes sur l'art s'apparentent à divers égards aux pensées que Martin Heidegger exprime dans *De l'origine de l'œuvre d'art*⁷. Tout d'abord, les deux penseurs rejettent la conception de l'art comme une reproduction de la réalité. Pour Heidegger, toute œuvre d'art – y compris la tragédie – ne constitue pas une imitation du monde, mais fait paraître quelque chose d'inhabituel⁸. Dans *Hamlet ou Hécube*, Schmitt remarque que loin d'utiliser de vrais reflets de la réalité, Shakespeare a recours à des intrusions historiques à la pièce théâtrale, qui constituent des « portes par lesquelles l'élément tragique d'une action réelle s'introduit dans le monde du jeu »⁹. Cette métaphore des portes peut être éclaircie à l'aide de la métaphore du masque et du costume théâtral que Schmitt utilise dans le même texte. C'est par le déguisement de l'acteur et à travers son masque que la réalité doit passer, afin de se trouver sur scène. Or le masque ne peut être pénétré que d'une faible lumière du réel¹⁰. Pour montrer que le personnage d'Hamlet est inspiré par le personnage historique de Jacques I^{er} sans en être la doublure, Schmitt écrit : « Ce serait folie de jouer Hamlet sous le masque de Jacques I^{er} »¹¹ ; de toute façon, le masque tragique n'est pas assez transparent pour servir l'imitation. Ce propos schmittien s'éclaircit davantage à l'aide d'un passage qui fait partie du court texte *Métaphore... La porte* de Hannah Arendt. Ici, on retrouve combinées les deux métaphores schmittiennes, à savoir la porte et la lumière :

La porte est simplement tirée, n'est fermée qu'en apparence, laissant un petit rayon de lumière tomber nonchalamment l'intérieur de la pièce – on ne s'est même pas donné la peine de faire semblant de la fermer vraiment¹².

Or, du fait que l'art n'imité pas son entourage, il ne faut pas conclure qu'il est complètement autonome. En effet, déjà dans *Romantisme politique*, Schmitt dénonce l'idée que l'art serait autosuffisant, indépendant de son contexte. Concernant les pièces shakespeariennes, il précise qu'elles ont été écrites dans le but de se produire publiquement dans un contexte historique concret¹³. Dans *De l'origine de l'œuvre d'art* Heidegger déclare : « De l'art

7. M. Heidegger, *De l'origine de l'œuvre d'art*, trad. C. Layet, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2014.

8. Cf. M. Heidegger, *De l'origine de l'œuvre d'art*, op. cit., p. 67.

9. C. Schmitt, *Hamlet ou Hécube*, op. cit., p. 80.

10. *Ibid.*, p. 30. Voir surtout la traduction anglaise, où il est question d'un *faint light* de la réalité terrifiante : *Hamlet or Hecuba*, Plutarch Press, 2006, p. 18.

11. *Ibid.*, p. 85.

12. H. Arendt, « Métaphore... la porte », dans *À travers le mur*, trad. D. Meur, Paris, Payot, 2017, p. 124-5.

13. C. Schmitt, *Hamlet ou Hécube*, op. cit., p. 55.

en soi, cela n'existe pas»¹⁴. Du fait qu'il marque le commencement de l'existence historique d'un peuple, l'art n'est pas en soi; les œuvres artistiques signalent la grandeur du peuple en question. En plus, l'homme n'existe de manière historique que *là*, précisément, où l'« Être » lui-même se discerne; l'homme fait ainsi partie du peuple concret qu'il forme. C'est aussi là, au milieu de l'« étant » et du « non-étant », que l'Être s'instaure en tant qu'origine de l'œuvre artistique et essence de l'art. Selon Heidegger, les trois moments fondamentaux de l'instauration de l'Être constituent respectivement les trois « caractères » essentiels de l'art: il s'agit de « l'offre », de la « fondation », du « commencement »¹⁵. Or, à notre avis, le concept schmittien du tragique peut être compris à l'appui de ces trois moments. De ce fait, on va procéder à leur explication.

Commençons par la première caractéristique de l'art: l'« offre ». Outre le fait que l'œuvre d'art n'est pas une imitation, elle n'est pas non plus une représentation, parce que, selon Heidegger, « elle n'a rien qu'elle doit représenter »; exception faite de sa possibilité de représenter le non-représentable. Autrement dit, l'art *offre* ce qu'il fait paraître: le « non-sensible »¹⁶. À titre d'exemple de ce non-sensible on peut citer la « crainte » qui, d'après Schmitt, frappait les contemporains de Shakespeare, qui « reculaient devant les réalités irrévocablement présentes » de leur époque¹⁷. D'ailleurs, le concept schmittien de la représentation se résume, justement, en ceci: rendre visible ce qui est invisible¹⁸. Aussi, inséré précautionneusement dans la pièce shakespearienne, le *tabou* est subsumé sous cette même catégorie du non-sensible: on se réfère ici à l'interrogation sociale sur la culpabilité de la reine Marie Stuart, pour le meurtre de son mari. L'intrusion de ce détail historique dans la pièce constitue, justement, la mise en relief du « tabou de la reine », soit comme doute concernant sa culpabilité, soit comme consentement silencieux sur cette dernière.

Il serait intéressant d'avancer ici un commentaire d'Ian Storey, concernant la poésie politique chez Arendt: il s'agit, suggère-t-il, de la vocation à dire ce qui n'est pas dit, et à créer l'espace dans lequel ce qui était caché s'élucide¹⁹. À première vue, Storey n'a pas tout à fait raison – notamment si on prend en compte le fait que, dans « La pensée », Arendt s'oppose à l'*alétheia* heideggérienne, voire à « ce qui est dévoilé », en réfutant « le divorce de l'Être et de l'apparence »²⁰. Aussi Bérénice Levet signale-t-elle un passage des *Cahiers* arendtiens, où s'emploie la métaphore

14. M. Heidegger, *De l'origine de l'œuvre d'art*, op. cit., p. 89.

15. *Ibid.*, p. 84-7.

16. M. Heidegger, *De l'origine de l'œuvre d'art*, op. cit. p. 70 ; 72.

17. C. Schmitt, *Hamlet ou Hécube*, op. cit., p. 79.

18. C. Schmitt, *Théorie de la Constitution*, trad. L. Deroche, Paris, PUF, 1993, p. 347.

19. I. Storey, « The Reckless Unsaid: Arendt on Political Poetics », *Critical Inquiry*, vol. 41, n° 4 (2015), 869-892, p. 880.

20. Cf. par ex. : H. Arendt, « La pensée », dans *La Vie de l'esprit*, trad. L. Lotringer, Paris, PUF, 1981, p. 43.

de l'ombre : l'ombre d'une chose apparaît de fait dans la lumière, mais l'ombre d'un acte est fabriquée par la parole²¹. Cela dit, la parole (voire la poésie, la littérature...) rend visible une partie méconnue de la réalité. Selon Heidegger, si l'« offre » consiste en une « expression », celle-ci n'est que « le-mettre-en-œuvre de la vérité »²², conçue comme la refondation de l'*alétheia*.

Le deuxième moment heideggérien de l'art est la « fondation ». Suivant cette caractéristique, le concept du tragique semble enlever l'indicible, le caché, le fermé du là-historique, rien que pour le repositionner dans le monde en *le fondant* comme ce-qui-se ferme dans l'ouvert²³. Dans *Hamlet ou Hécube*, Schmitt adopte une thèse semblable. Il paraît que, d'après lui, la pièce shakespearienne préconise la fondation d'un mythe : la consolidation ultérieure de la « figure du vengeur »²⁴. Finalement, le troisième caractère de l'art est le « commencement ». Le tragique schmittien semble conditionner l'instauration d'un mythe, du fait, justement, qu'il annonce son commencement. En termes heideggériens, le tragique serait bien à l'origine de l'être-œuvre de l'étant artistique, voire de la tragédie en tant que « produit » mis en place, ou plutôt construit. Heidegger définit la « construction » qu'est la tragédie de la manière suivante : il s'agit de « l'édifice d'une œuvre littéraire, poétique, dans la langue d'un peuple »²⁵. Cet édifice est destiné à mettre en place et « à célébrer » un monde concret ; à vrai dire une connaissance vivante – en termes heideggériens – ou un savoir intègre – en termes schmittiens²⁶. Certains éléments provenant du monde tragique sont susceptibles d'être élevés au rang d'un mythe, qui deviendra, lui-même, vivant : tel fut le cas d'Hamlet²⁷.

II.

Dans *Hamlet ou Hécube*, Schmitt revisite le concept du mythe, déjà employé dans *La Théorie politique du mythe* de 1923. Nous allons juxtaposer les deux aspects de ce concept. En effet, Schmitt cherche une réponse à la question que lui-même se pose, à savoir : qui est aujourd'hui le porteur du grand mythe ? Sorel y répond que les masses socialistes du

21. JP 2, cahier XX, novembre 1954. Cf. B. Levet, *Le Musée imaginaire d'Hannah Arendt*, Paris, Stock, 2011, p. 86.

22. M. Heidegger, *De l'origine de l'œuvre d'art*, op. cit., p. 77 ; 79 ; 86.

23. M. Heidegger, *De l'origine de l'œuvre d'art*, op. cit., p. 67 ; 86.

24. C. Schmitt, *Hamlet ou Hécube*, op. cit., p. 9.

25. M. Heidegger, *De l'origine de l'œuvre d'art*, op. cit., p. 57.

26. « C'est de la vertu d'un savoir intègre que naît l'ordre des choses humaines » ; C. Schmitt, « L'ère des neutralisations et des dépolitisations », dans *La Notion du politique*, trad. M.-L. Steinhauser, Paris, Flammarion, 1992, p. 151.

27 Cf. C. Schmitt, *Hamlet ou Hécube*, op. cit., p. 13, 81-2.

prolétariat industriel ont encore confiance en un grand mythe politique. Pour sa part, Schmitt oppose au « mythe de la lutte des classes » la plus puissante et plus fondamentale « énergie du national » : il met en avant le fascisme italien et conçoit, avec Mussolini, le mythe comme impulsion, qui, en tant que telle, puise sa vigueur dans son irrationalité. Schmitt tente par la suite de dévoiler le double fond, à la fois historico-universaliste et métaphysique, sur lequel repose, d'après lui, le mythe socialiste. Il explique que les éléments nationaux impliqués dans ce dernier viennent s'ajouter aux intérêts de classe une fois que l'« image » du bourgeois a « migré de l'Ouest vers l'Est ». Il pointe ainsi l'image métaphysique à construire, laquelle se trouve à la racine du mythe politique²⁸.

Cette image, qui présuppose un choix décisif parmi les possibles représentations du monde, est déjà politique. En effet, Schmitt assume la vision historique d'une simple – voire ni progressiste ni décadente – succession de représentations du monde, d'images et de secteurs dominants. Jean-François Kervégan constate que cette succession est marquée par le « déplacement du lieu du politique »²⁹. C'est par ce déplacement constant que « l'Histoire constitue la communauté humaine générale en peuples historiquement concrets »³⁰. Cela veut dire aussi qu'après avoir été déterminé par son mythe originaire, un peuple procède à une deuxième mythification, celle de l'altérité. De caractère hostile, cette mythification négative concerne une « figure de dérision »³¹ – telle que l'image du bourgeois susmentionnée. Or, conformément au caractère politique que revêt le portrait dérisoire de l'ennemi, ce dernier pourrait être conçu comme l'idole renversée d'un héros. Même l'« *hamlétisation* du vengeur », chez *Hamlet*, ne consiste pas en un choix purement esthétique ; la faiblesse du protagoniste est indissociable des irruptions historiques sous-entendues de la pièce³². Celles-ci perturbent la régularité du simple jeu³³, en lui opposant leur caractère sérieux.

Comme le remarque Y.-C. Zarka, le mythe schmittien peut « conférer à [...] un peuple une mission historique et un destin politique »³⁴. Le rôle historique du mythe se traduit ainsi en une incitation à faire son histoire. Tout d'abord, dans une lettre de 1955, adressée à Alexandre Kojève, Schmitt suggère que l'application possible d'une « hostilité sensée » conditionne la

28. Id., « La théorie politique du mythe », dans Y.-C. Zarka (éd.), *Carl Schmitt ou le mythe du politique*, Paris, PUF, 2009, p. 188 ; 196-7.

29. J.-F. Kervégan, *Hegel, Carl Schmitt. Le politique entre spéculation et positivité*, Paris, PUF, 2005, p. 106.

30. C. Schmitt, *Romantisme Politique*, trad. P. Linn, Paris, Librairie Valois, p. 68.

31. Id., « La théorie politique du mythe », *op. cit.*, p. 195.

32. C. Schmitt, *Hamlet ou Hécube*, *op. cit.*, p. 35. Voir aussi p. 31 ; 34 ; 36 ; 41.

33. *Ibid.*, p. 65, note 19.

34. Y.-C. Zarka, « Introduction », *Carl Schmitt ou le mythe du politique*, *op. cit.*, p. 11.

faculté de « faire » l'histoire dans un ordre concret³⁵. On comprend par là que le secteur dominant qui structure cet ordre doit être en mesure d'appliquer le critère ami-ennemi. Ce secteur reste réel, tant qu'il demeure présent. Ce qui n'est plus actuel n'est pas tout à fait réel. Une fois dépassé par la nouvelle actualité politique, il ne sera réel qu'en tant que *passé actuel*. En ce sens, étant « en même temps réalité et non-réalité », le passé consiste en la négation du présent ; thématiser le passé prend le sens d'ouvrir la porte à une falsification de la réalité actuelle³⁶.

Deux ans plus tard, et dans le même esprit, Schmitt rédige un dialogue fictif intitulé *Gespräch über den neuen Raum*. L'un des interlocuteurs, Herr Altmann, blâme les historiens pour leur insistance sur le récit du passé. En effet, d'après lui, « une vérité historique n'est vraie qu'une seule fois »³⁷. Connaître l'histoire, c'est connaître le présent, affirme Schmitt dans *Hamlet ou Hécube*. Dans cette perspective, il soutient qu'on doit, avant tout, prendre « conscience de sa propre situation dans cette civilisation et dans cette histoire »³⁸. Le fait d'ignorer cette exigence annule la possibilité de donner un sens à sa propre sphère de la culture. Sur cette base, dans *Hamlet ou Hécube* Schmitt critique sévèrement l'historicisme qui, depuis le XIX^e siècle, n'a fait que méconnaître cette prescription. De même, c'est par contradiction à cette entreprise historiciste, orientée vers le passé, que le caractère historique du mythe littéraire devient explicite ; précisément, Schmitt signale que se servir du passé comme source littéraire conduirait à la production de « contresens grotesques »³⁹. D'après lui, interpréter *Hamlet* en restant sur le registre historiciste ne serait qu'une impasse sans issue.

D'après la suggestion de Liisi Keedus, le propos arendtien de l'histoire se résume en une « historicité réconceptualisée »⁴⁰. Arendt s'oriente également contre l'historicisme. Or cette opposition ne coïncide pas avec l'antihistoricisme schmittien, hormis un point de départ commun : dans *Théologie politique*, Schmitt établit une analogie entre son concept de l'exception juridique et la notion du miracle. Cet ouvrage a suscité l'intérêt d'Arendt. En effet, dans son propre exemplaire, elle souligne les termes *Ausnahme* et *Wunder*⁴¹. Pour Schmitt, la précarité de l'ordinaire se met en valeur par l'exception⁴². Chez Arendt, c'est la condition humaine de la

35. « Plettenberg, le 7/6/1955 », *Philosophie*, n° 135 (2017) : « Alexandre Kojève face à Carl Schmitt », Paris, Les Éditions de Minuit, p. 13.

36. Cf. C. Schmitt, *Romantisme Politique*, *op. cit.*, p. 79.

37. « Eine geschichtliche Wahrheit ist nur einmal wahr » ; Id., « Gespräch über den neuen Raum », dans *Staat, Großraum, Nomos : Arbeiten aus den Jahren 1916-1969*, Berlin, Duncker & Humblot, 1991, p. 563.

38. C. Schmitt, « L'ère des neutralisations et des dépolitisations », *op. cit.*, p. 131.

39. C. Schmitt, *Hamlet ou Hécube*, *op. cit.*, p. 85.

40. L. Keedus, *The Crisis of German Historicism: the Early Political Thought of Hannah Arendt and Leo Strauss*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, p. 126.

41. Disponible sur : <http://blogs.bard.edu/arendtcollection/schmitt-carl-politische-theologie/>, p. 22 ; 49. Date de dernière consultation : 28/01/2019.

42. J.-C. Monod, *Penser l'ennemi, affronter l'exception*, Paris, La Découverte, 2007, p. 72.

natalité qui constitue « le miracle qui sauve le monde de la ruine normale, naturelle »⁴³. Du fait que la natalité promet le renouvellement du monde humain, elle constitue la racine ontologique de la faculté d'agir, à savoir : la capacité de commencer quelque chose de neuf que personne ne saurait prévoir. Le produit par excellence de la miraculeuse activité humaine, l'histoire, se cristallise dans l'œuvre de l'*homo faber*, du poète et de l'historiographe⁴⁴.

Or bien que pour Arendt ce soient les récits des historiens qui « font » l'histoire⁴⁵, il ne s'agit guère d'une création fantaisiste. Ce qui se joue sur la scène publique est une pièce que les acteurs créent à leur insu. Par là, l'historisation de ce qui s'est passé consiste à révéler le sens⁴⁶ des événements qui tissent la narration. D'après Arendt, l'aspiration à rendre significatif un déroulement des faits discontinus est méconnue du concept moderne de l'histoire. Substituant l'explication à la compréhension, ce dernier impose à l'imprévisibilité des choses humaines⁴⁷ la loi d'une causalité *ex definitio* fictive⁴⁸. Dans *Vérité et Politique*, Arendt remarque qu'il s'agit d'une « illusion [...] existentielle »⁴⁹. Ainsi, tout en se mettant du côté de la spontanéité purement humaine que menace l'idée de la nécessité historique, elle récuse l'idée d'un processus historique qui élimine le caractère unique des événements en les absorbant. En d'autres termes, elle soutient que seuls les événements historiques éclairent leur propre passé⁵⁰.

III.

Pour Schmitt, le mythe historique constitue un produit politique, du fait qu'il n'a rien à voir avec l'expansion de l'esthétique. Tout autre est le cas de la poésie lyrique qui, elle, demeure démunie d'énergie politique. Ainsi,

43. H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, trad. G. Fradier, Paris, Calmann-Lévy, 1983, p. 314.

44. *Ibid.*, p. 230.

45. *Ibid.*, p. 251.

46. H. Arendt, « Isak Dinesen 1885-1963 », trad. B. Cassin, dans *id.*, *Vies politiques*, Paris, Gallimard, 1974, p. 134.

47. L'histoire est dans son essence constituée d'interruptions de la continuité, constate H. Arendt (Voir « Le concept de l'histoire », dans *La Crise de la culture*, *op. cit.*, p. 60), tout en précisant : l'intérêt qu'on éprouve à tort pour les processus provient de « la conviction que l'histoire est "faite" par les hommes, tout comme la nature est "faite" par Dieu » (*Ibid.*, p. 78).

48. Cf. H. Arendt, *Qu'est-ce que la politique*, trad. C. Widmaier, S. Taussig, Paris, Éditions du Seuil, 2014, p. 199 ; Certes, les événements miraculeux se produisent si souvent qu'il puisse paraître « étrange de parler encore de miracle » (H. Arendt, *Qu'est-ce que la politique*, *op. cit.*, p. 188) ; mais malgré tout, l'improbabilité infinie des événements ne peut pas être méconnue.

49. H. Arendt, « Vérité et politique », *op. cit.*, p. 309.

50. Cf. *id.* « Compréhension et politique », *Esprit*, vol. 6, n° 42 (juin 1980), p. 75.

à l'appui de sa forme sentimentale⁵¹ – propre aux concepts esthétiques –, Schmitt prend soin de la distinguer du mythe et du jeu tragique. Tandis que la source du tragique est la réalité historique, le poème lyrique n'a pas d'autre source que l'expérience subjective du poète⁵². Dans un contexte poétique, même un mythe ne serait rien d'autre qu'une simple hypothèse et source d'inspiration. Censé de posséder un « pouvoir poétique de création libre et souveraine »⁵³, un dramaturge serait prêt à reconnaître le sublime en ses propres interprétations illusoires et illimitées du monde – d'un monde devenu le simple « prétexte » d'activité artistique⁵⁴ selon les directives de cet occasionnalisme romantique.

De même, malgré cet écart qui, d'après Schmitt, sépare le romantisme de la réalité, celui-ci aspire à s'insinuer⁵⁵ dans tous les domaines de la vie commune, en optant pour l'esthétisation généralisée du monde. Selon Schmitt, pour définir l'essence du politique, l'adoption des critères purement moraux, économiques ou esthétiques ne peut que nous induire en erreur⁵⁶. Exposé à cette méprise, le romantisme met à l'évidence la dépolitisation de la société libérale. Autrement dit, le romantisme est inapte à l'activité politique en général⁵⁷. D'ailleurs, il ambitionne de composer une « musique intellectuelle sur un programme politique »⁵⁸, laquelle ne saurait ravir qu'une société bourgeoise, vouée à la consommation esthétique⁵⁹. Or la bourgeoisie relativiste fait preuve d'un manque de capacité ou de volonté de concrétiser le critère du politique.

C'est dans *La Notion du politique* que le terme « consommation esthétique » apparaît, pour affirmer, justement, que ce manque met en relief la dégénérescence politique européenne⁶⁰. Le déclin en question est dû au fait que le couple polarisé : discussion intellectuelle-compétition économique⁶¹ l'emporte sur le politique. L'esthétique fut le dénominateur commun du moralisme et de l'économisme⁶². Notons que Schmitt ne méprise pas *ipso facto* l'admiration que soulève la forme esthétique ; il ne condamne que la mise de l'esthétique au service de l'économique. L'accès à la beauté par la création de la forme esthétique est une aptitude exigeante, dans la mesure où elle est analogue à la capacité de formuler le langage d'une grande rhétorique. L'âge économique reste incapable de

51. Cf. C. Schmitt, *Romantisme politique*, *op. cit.*, p. 59.

52. C. Schmitt, *Hamlet ou Hécube*, *op. cit.*, p. 54.

53. *Ibid.*, p. 51.

54. *Id.*, *Romantisme politique*, *op. cit.*, p. 33.

55. *Ibid.*, p. 89.

56. *Id.*, *La Notion du politique*, *op. cit.*, p. 64.

57. *Ibid.*, p. 145.

58. *Id.*, *Romantisme politique*, *op. cit.*, p. 149.

59. *Ibid.*, p. 35.

60. *Id.*, *La Notion du politique*, *op. cit.*, p. 113.

61. *Ibid.*, p. 117.

62. C. Schmitt, « L'ère des neutralisations... », *op. cit.*, p. 136.

faire usage de ce langage. Ainsi, alors qu'elle fléchit devant l'esprit romantique excessivement « musical et irrationnel », elle se livre en même temps à une impartialité muette⁶³. Sur ce point, Schmitt coïncide avec Arendt : « La consommation et la jouissance esthétiques, si raffinées soient-elles, représentent la voie la plus sûre et la plus facile vers une emprise totale de l'économie sur la vie intellectuelle »⁶⁴.

En effet, Arendt met l'accent sur une conception moderne erronée, laquelle impute à l'activité politique l'engendrement du philistinisme social⁶⁵. Autrement dit, elle soutient que, selon les préjugés dominants, la politique constitue une entrave à l'amélioration personnelle. En effet, le malentendu est dû à l'oubli du sens originel de la politique, ainsi qu'à la dépolitisation du domaine public, intrinsèquement liée à l'avènement de la société, l'esprit massifié de consommation, et enfin la prédominance de l'économique. Cette prépondérance de l'économique sur l'activité politique est considérée comme responsable de la perpétuation de l'aviilissement culturel. À partir du constat que l'esthétique s'attelle désormais au matérialisme du philistin et de l'homme de masse, Arendt thématise le lien qui s'établit entre l'art et la politique. La motivation du philistin cultivé découle de son envie de se perfectionner, liée à son désir d'ascension sociale. Ce désir l'empêche, par exemple, de voir que « Shakespeare ou Platon pourraient avoir à lui dire des choses d'une autre importance que comment s'éduquer lui-même »⁶⁶. Dans une société de masse, essentiellement consommatrice, les objets culturels sont usés et consommés jusqu'à ce que leur consommation devienne une fin en soi⁶⁷ – comme s'ils constituaient une sorte de monnaie. Cela dit, le philistin transforme progressivement les produits de la culture, en moyens d'épanouissement personnel – comme s'il s'agissait de produits futiles servant le processus vital. Les choses culturelles deviennent alors des marchandises sociales⁶⁸, vouées à l'entretien de la vie sociale. Celle-ci, à son tour, s'apparente dangereusement aux processus de la vie biologique.

Quant à la fonction de la tragédie chez Schmitt, celle-ci est conditionnée par son contexte historique que le tragique dévoile, en le présentifiant au public. C'est justement grâce au tragique que Hamlet s'est élevé au rang du mythe européen moderne. Et ceci sans être entravé par la rationalité progressiste historiciste du XVIII^e siècle ni par les démythifications et dépolitisations romantiques du XIX^e siècle, qui ont ouvert la voie à la privatisation moderne du domaine esthétique. Schmitt n'accepte pas qu'on

63. C. Schmitt, « Catholicisme romain et forme politique », dans C. Schmitt, *La Visibilité de l'Église, Catholicisme romain et forme politique*, Donoso Cortés, trad. A. Doremus, Paris, Éditions du Cerf, 2011, p. 171.

64. *Id.*, « L'Ère des neutralisations... », *op. cit.*, p. 136. Voir aussi Arendt ci-après.

65. H. Arendt, « La crise de la culture », dans *La Crise de la culture*, *op. cit.*, p. 277.

66. *Ibid.*, p. 260.

67. Cf. *ibid.*, p. 270.

68. *Ibid.*, p. 261.

lui impute l'intention « de mettre sur le même plan l'auteur d'*Hamlet* et nos producteurs contemporains de films et de pièces d'actualité »⁶⁹.

Pour sa part, Arendt se réfère au rôle des intellectuels dont elle décrit la « fonction exclusive » :

Organiser, diffuser et modifier des objets culturels en vue de persuader les masses qu'*Hamlet* peut être aussi divertissant que *My Fair Lady* et pourquoi pas, tout aussi éducatif⁷⁰.

Arendt ne rend pas explicite ce qui différencie *Hamlet* de *My Fair Lady*. À vrai dire, la réponse qu'elle en aurait donnée est lisible entre les lignes citées. Si on essaie de superposer à *Hamlet* telle ou telle qualité philistine ce n'est qu'afin de rendre la pièce aisément digestible par les masses. En d'autres termes, cette altération rend manifeste, *a contrario*, qu'il s'agit d'une œuvre authentiquement culturelle ; d'une œuvre dont la durée répond de son caractère fondamentalement public. Autrement dit, sa raison d'être consiste à paraître, c'est-à-dire à être là sans être aucunement utile⁷¹.

De quelle façon cette thèse se rapporte-t-elle au drame tragique ? Une première réponse se trouve dans le passage de *La poétique* d'Aristote, qu'Arendt aime citer : « Le jeu dramatique n'est en fait qu'une imitation de l'action »⁷². L'imitation, en tant que performance publique, rend possible l'inscription de « tel ou tel événement extraordinaire »⁷³ dans le souvenir humain. Il ne s'agit pas de construire une réplique du passé, mais de permettre aux spectateurs d'en récupérer le sens que fait naître leur propre capacité de comprendre. L'imitation revêt ainsi une acception « poétique »⁷⁴. En effet, la tragédie offrait aux spectateurs une nouvelle façon de concevoir l'importance du *bios* dans la *polis*⁷⁵. De surcroît, le chant du chœur qui fait partie de la tragédie grecque, lui a fait découvrir un élément de non-imitation au sein même de l'imitation. Précisément, du fait que le chœur n'imité pas, il révèle, par son chant, l'identité narrative des héros. Il fait voir non pas *ce qu'ils sont*, mais *qui sont-ils*. Ainsi, en tant qu'élément constitutif de la pièce, la non-imitation rend la pluralité humaine présente au cœur de l'imitation. Finalement, le drame a pour unique sujet l'homme dans ses relations avec autrui ; dès lors, « le théâtre est l'art politique par excellence »⁷⁶.

69. C. Schmitt, *Hamlet ou Hécube*, op. cit., p. 56.

70. H. Arendt, « La crise de la culture », op. cit., p. 266.

71. Cf. par ex. *ibid.*, p. 279, où Arendt note que la plénitude propre aux œuvres d'art est d'apparaître.

72. H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, op. cit., p. 245 ; cf. par ex. : Aristote, *Poétique*, 1448a28 (cité par H. Arendt).

73. *Ibid.*, p. 245.

74. B. Levet, *Le Musée imaginaire d'Hannah Arendt*, op. cit., p. 80.

75. C'est la référence d'Arendt à *Œdipe* de Sophocle, dans *De la Révolution*, qu'illustre ce point ; cf. H. Arendt, *De la Révolution*, trad. M. Berrane, Paris, Gallimard, 2012, p. 430.

76. Cf. H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, op. cit., p. 246.

Pour sa part, Schmitt établit une analogie entre la scène théâtrale et la scène de l'action publique. Du fait que le théâtre (shakespearien) est « un morceau de présent », il se conçoit comme une partie constitutive de la réalité objective⁷⁷. Cette réalité consiste aux événements qui font naître le tragique. Elle correspond soit au « savoir vivant commun » qu'est le mythe exploité dans la tragédie antique, soit aux éléments du présent historique, susceptibles de se transformer en mythe⁷⁸. Inversement, la société fait partie du théâtre dans la mesure où, depuis son *podium* public, elle perçoit son action comme théâtrale. Afin de décrire ce double statut de la vie publique élisabéthaine et baroque, Schmitt emploie le terme « théâtralisation »⁷⁹. Cette métaphore saurait-elle permettre un rapprochement de l'esthétique et du politique ? Autrement dit, serait-il opportun de supposer que, pour Schmitt, l'espace public théâtralisé, en tant qu'unité culturelle, soit analogue à une unité politique ? Et en cas de réponse affirmative, dans quel sens ?

Dans *Hamlet ou Hécube*, il constate :

L'espace public commun qui, à chaque représentation théâtrale, englobe le poète, les acteurs et les spectateurs, ne repose pas dans le cas de la tragédie sur des règles de langage et de jeu collectivement reconnues, mais sur l'expérience vivante d'une réalité historique commune⁸⁰.

Cette supériorité de l'expérience vivante historique nous fait encore penser au concept schmittien de la représentation politique : au lieu de mettre en avant l'existence physique d'un groupe, ce concept exige que ne soient propagées que les caractéristiques essentielles de l'existence commune, c'est-à-dire ses traits unificateurs les plus « élevés »⁸¹. De même, comme il est écrit dans *La Théorie de la Constitution*, toute unité politique obtient sa forme concrète par la réalisation des principes de l'« identité » et de la « représentation »⁸². Au sujet de l'identité, Schmitt indique :

On pourrait se demander si la connaissance culturelle de l'histoire que l'on peut attendre des spectateurs est ou non en mesure de créer une présence commune et un espace public commun. Selon que l'on répond par oui ou non, l'histoire est une source de l'action tragique ou seulement la source littéraire d'un jeu tragique⁸³.

77. C. Schmitt, *Hamlet ou Hécube*, *op. cit.*, p. 67.

78. *Ibid.*, p. 76 ; 80-81.

79. *Ibid.*, p. 66-67.

80. *Ibid.*, p. 75.

81. Cf. *id.*, *Théorie de la Constitution*, *op. cit.*, p. 347.

82. *Ibid.*, p. 349.

83. *Id.*, *Hamlet ou Hécube*, *op. cit.*, p. 76-77.

Ce propos laisse entendre que la création d'un espace public commun « théâtralisé » ne vérifie pas seulement le fait que la tragédie tire parti de l'histoire. Certes, la « connaissance culturelle de l'histoire » n'est pas la *conditio per quam* de cet espace public commun « inclusif »⁸⁴ ; toutefois, elle en est bien la *conditio sine qua non*.

On se permet de supposer que ceux qui partagent de la même façon la conscience d'une réalité historique présentent une sorte de similitude. La connaissance commune s'avère dès lors, non pas formelle, mais substantielle – exactement comme il faut que le soit l'égalité d'une unité politique⁸⁵. En fait, tout se passe comme si la théâtralisation schmittienne de la vie publique consistait en « la présentation de l'unité du tout ». Il s'agit d'une phrase que Schmitt utilise pour qualifier la représentation politique⁸⁶. En raison du cadre historique, concret et transitoire, qui conditionne l'approche shakespearienne du jeu tragique, *Hamlet* constitue pour Schmitt « la frontière mythique entre le barbare et le politique »⁸⁷. En effet, Schmitt constate que le jeu théâtral de l'époque élisabéthaine reste « élémentaire et barbare », puisqu'il fait partie d'une « vie non policée »⁸⁸. Il s'agit d'un moment pré-étatique, caractérisé par le manque de tranquillité, de sécurité et d'ordre public⁸⁹. Dans *Les trois types de la pensée juridique*, ces trois qualités caractérisent l'État souverain omnipotent du XVIII^e siècle⁹⁰, qui fût le reflet du Léviathan tout-puissant. Un État Léviathan, tout comme l'ultérieure « entreprise moderne » avec ses interprétations disparates de la représentation, sont peu – ou pas du tout – compétents pour la production d'images et représentations. En revanche, par son insularité, l'Angleterre en est bien capable.

Toute unité possède une forme concrète. De même, l'unité culturelle substantialisée lors d'une représentation théâtrale prendrait la forme de « l'image d'un espace public » : « Le public rassemblé dans la salle du théâtre constitue par sa présence concrète l'image d'un espace public »⁹¹. Du fait que cet espace inclusif est imagé, il est toujours possible qu'il soit dissout, à cause de l'incapacité du public de suivre le déroulement de la représentation théâtrale. Sa préservation demeure à la discrétion du poète, qui exprime la volonté du public par une sorte de décret supra-personnel⁹².

84. *Ibid.*, p. 56.

85. Cf. J.-F. Kervégan, *Hegel, Schmitt. Le politique entre spéculation et positivité*, *op. cit.*, p. 318.

86. Cité dans *Ibid.*, p. 313.

87. Ph. A. Michelbach, A. Poe, « New authority: Hamlet's politics with (and against) Carl Schmitt », *Journal for Cultural Research*, vol. 20, n° 3 (2016), p. 6.

88. C. Schmitt, *Hamlet ou Hécube*, *op. cit.*, p. 78.

89. *Ibid.*, p. 104-5.

90. À l'exception de la « tranquillité », terme qu'il utilise ici à la place de la « paix ». Cf. *Trois types de pensée juridique*, trad. M. Köller, D. Séglaard, Paris, PUF, 1995, p. 94.

91. C. Schmitt, *Hamlet ou Hécube*, *op. cit.*, p. 56.

92. Tout comme le *Führer* représente l'esprit du peuple ; cf. D. Séglaard, « Présentation », dans C. Schmitt, *Trois types de pensée juridique*, *op. cit.*, p. 55.

Le poète représente l'unité en tant que membre de celle-ci⁹³. Il n'est pas en position de méconnaître le « (fort) noyau de réalité »⁹⁴ ni le fait que son public ait conscience dudit noyau. À première vue, on pourrait dire que cet espace public fictif, formé par les spectateurs qui sont présents dans la salle du théâtre, évoque le concept arendtien du « monde ».

IV.

Dans *Hamlet ou Hécube*, tout se passe comme si, après l'intrusion du temps historique dans le temps théâtral, venait l'ingérence de l'espace théâtral dans l'espace public⁹⁵. Chez Arendt, le théâtre est, certes, une transposition imitative du réel ; mais le monde – quand le terme ne signale pas le cadre matériel conditionnant l'activité humaine – se forme directement dans la sphère publique : il s'agit de l'espace intermédiaire qui, à la fois, rassemble et sépare les personnes qui y sont présentes⁹⁶. Cette différence, qui peut être qualifiée d'essentielle, on va l'articuler en trois moments.

Primo, les acteurs qui paraissent sous la lumière publique sont pour Arendt des personnes publiques, dont le paraître constitue l'être. En d'autres termes, au lieu de s'exhiber ou d'exposer ce qu'ils sont, ils exposent leur *persona*. C'est ainsi que, d'un point de vue arendtien, la théâtralisation que Schmitt semble hisser en représentation ne serait qu'une représentation dégénérée en spectacle. D'ailleurs, Schmitt lui-même utilise le terme « spectacle » pour qualifier l'« agir en public »⁹⁷.

Secundo, les êtres humains sont potentiellement confrontés au *jamais-vu* ; faute de critères préétablis, le particulier, étant sans précédent, ne peut pas être subsumé sous un concept donné. Une telle situation requiert l'actualisation de la faculté de juger, qui est alors beaucoup plus proche « de la capacité de distinguer que de la capacité [...] de subsumer »⁹⁸. Certes, ce type de jugement direct, ou plutôt cette décision, est, en un sens, de caractère subjectif ; car la personne qui, sur la base d'une expérience inédite, prend

93. C. Schmitt, *Hamlet ou Hécube*, *op. cit.*, p. 56.

94. *Ibid.*, p. 71.

95. Dans l'Annexe II de *Truth and Method*, London – New York, Continuum, 2004, p. 499, Gadamer suggère que Schmitt omet de reconnaître l'irruption du jeu dans le temps et, par la suite, le caractère innovant du mythe et la nature du jeu artistique. Nous pensons que Schmitt accorde la capacité d'incursion dans le réel au théâtre de l'époque élisabéthaine ; et que cette irruption inversée se traduit par la formation d'un espace public à l'image de l'espace théâtrale.

96. H. Arendt, *Qu'est-ce que la politique*, *op. cit.*, p. 179.

97. « Agir en public c'était agir sur une scène et c'était donc du spectacle » ; C. Schmitt, *Hamlet ou Hécube*, *op. cit.*, p. 66.

98. H. Arendt, *Qu'est-ce que la politique*, *op. cit.*, p. 175.

une « décision sur la sorte d'action à entreprendre, la façon de voir le monde à l'avenir et les choses qui y doivent apparaître », ne perçoit qu'un certain aspect du monde, en fonction de la position qu'il y occupe. Cependant, il reste libre *de* se mouvoir dans ce monde qui est un « *datum* objectif » commun⁹⁹. Cela ouvre la voie à l'interaction entre les hommes, dans des conditions d'isonomie. En fin du compte, décider ne consiste guère, pour Arendt, à ordonner. Pareille à une scène de théâtre, la sphère publique – sans souverain et représentant ultime – produit une pièce dont le père-créateur n'existe pas non plus.

Tertio, pour Schmitt, assis dans la salle du théâtre le public fait partie d'une unité ; ce qui se passe sur la scène les participants l'aperçoivent du point de vue de l'unité qu'ils forment : « Même les rêves que l'auteur dramatique mêle à son jeu doivent pouvoir être rêvés conjointement par les spectateurs »¹⁰⁰. Afin de tracer la différence structurelle entre la conception schmittienne et la pensée arendtienne, il faut prêter son attention au terme « conjointement ». Dans *Liberté et politique*, Hannah Arendt soutient que la virtuosité, dont fait preuve une performance théâtrale, dépend de la façon dont la conçoivent les spectateurs¹⁰¹. Chacun d'entre eux n'en a pas une expérience identique. Il en devient explicite que le principe de l'identité, inéluctable pour la cohérence de la thèse schmittienne, est étranger au monde arendtien. Arendt définit la salle du théâtre à l'instar du monde public et *vice versa*. En ce sens, à l'opposé d'une unité absolue, les spectateurs constituent une pluralité d'êtres uniques. Cela dit, de façon qui évoque la constitution du monde arendtien, chaque individu envisage de son point de vue et partage ainsi avec les autres la réalité façonnée que la pièce met sous les yeux. Or ce qui importe à Arendt est qu'il s'agit d'un individu désintéressé.

Cela dit, loin de rêver les mêmes rêves, les spectateurs, grâce à leur sens commun, sont à même d'énoncer des jugements qui sont politiques dans la mesure où ils sont esthétiques¹⁰² : « L'originalité de l'artiste (ou la nouveauté de l'acteur) est liée à sa capacité de se faire comprendre des non-artistes (ou des non-acteurs) »¹⁰³. Afin que la beauté des objets soit perçue, le seul système sensoriel ne suffit pas. Car la distinction entre le beau et le laid dépend du jugement esthétique des spectateurs. Paradoxalement, ce jugement qui aspire à l'objectivité demeure fondé sur le goût ; évidemment, il s'agit d'une affaire « surprenante », parce le goût est, certes, un sens privé. Cependant, il n'est pas exclusivement subjectif, vu que le point de référence d'un jugement est la réalité ; sa condition ultime est l'imagination. À l'instar du goût consistant en un « contentement oisif », l'imagination fait « abstraction des bornes », en ce qu'elle permet le déplacement du sujet

99. *Id.*, *La Crise de la culture*, *op. cit.*, p. 284-285.

100. C. Schmitt, *Hamlet ou Hécube*, *op. cit.*, p. 57.

101. Cette dépendance réciproque entre les acteurs et les spectateurs fonde l'analogie entre le lieu d'expérience théâtrale, et l'espace politiquement organisé.

102. Cf. H. Arendt, « La crise de la culture », *op. cit.*, p. 284.

103. *Id.*, « Le juger », *Vie de l'esprit*, *op. cit.*, p. 554.

afin qu'il puisse inspecter le plus grand nombre de points de vue : existants, possibles ou éventuels¹⁰⁴. C'est enfin grâce à son caractère « collectif »¹⁰⁵ que le goût a le pouvoir d'« humaniser » le beau et le monde. En effet, humaniser le beau veut dire : faire en sorte qu'il devienne l'objet de l'esprit élargi. De même, le monde s'humanise en tant qu'il sauvegarde sa capacité de faire accueil à la pluralité des êtres qui sont les mêmes et différents et qui agissent en concert. On est humaniste quand on exerce librement le goût. Et puisque le goût est une faculté, à la fois, esthétique et proprement politique, être humaniste signifie qu'on s'élève au-dessus des conflits entre l'homme d'État et l'artiste¹⁰⁶.

Or, selon Arendt, « la culture et la politique s'entr'appartiennent »¹⁰⁷ ; en d'autres termes, « la culture indique que l'art et la politique [...] sont liés, et même en mutuelle dépendance »¹⁰⁸. Certes, Arendt pense que la vie politique ne se transforme en œuvre d'art que par le théâtre¹⁰⁹. Il s'agit de deux phénomènes mondains, qui, en tant que tels, nécessitent un espace public où être vus. Aussi, contrairement au caractère éphémère de l'action, la culture, par la durée de ses produits, sauvegarde la mémoire du monde incessamment renouvelé, en l'enrichissant des histoires humaines qu'elle préserve. Autrement dit, l'art sauvegarde les hauts faits humains en les réifiant : « Les œuvres d'art sont des objets de pensée, mais elles n'en sont pas moins des objets »¹¹⁰. Or il s'agit des artifices qui contrairement aux choses fabriquées demeurent étrangers à l'idéal utilitaire¹¹¹. De toute façon, si la construction du monde artificiel garantit la permanence de l'habitation humaine sur terre, la réification des histoires par leur transformation en œuvre d'art rend possible l'immortalisation des mortels. L'immortalité humaine est médiatisée par la beauté ; celle-ci consiste précisément en « la gloire radieuse par laquelle une immortalité potentielle est rendue manifeste dans le monde »¹¹². Ainsi, la beauté lie la politique avec le critère esthétique. C'est à l'aide de ce critère précisément, qu'elle revêt un caractère d'exemplarité. Autrement dit, c'est en réifiant les hauts faits des hommes qui se déroulent sur la scène publique, que l'art opère leur immortalisation. De cette façon, devenus des produits de la culture, ils préservent le caractère éminemment humain du monde dont ils font, désormais, partie intégrale. En revanche, il semble que l'ingérence de l'esthétique dans l'espace public schmittien ne se révèle utile qu'à condition d'attester du caractère homogénéisateur de cet espace.

104. *Ibid.*, p. 547-8 ; 551 ; 555.

105. *Ibid.*, p. 562.

106. *Id.*, *La Crise de la culture, op. cit.*, p. 286 ; 288.

107. *Ibid.*, p. 285.

108. *Ibid.*, p. 279.

109. *Id.*, *Condition de l'homme moderne, op. cit.*, p. 246.

110. Cf. *Ibid.*, p. 224 ; 229.

111. Cf. *Ibid.*, p. 230.

112. *Id.*, *La crise de la culture, op. cit.*, p. 279.

Conclusion

Dans *La Notion du politique*, Schmitt soutient que la distinction entre le beau et le laid ne doit pas être confondue avec la discrimination politique entre l'ami et l'ennemi. La deuxième est conçue comme un « principe d'identification qui a valeur de critère »¹¹³, tandis que la première relève du domaine de l'esthétique. Pourtant, ce dernier est déjà politisé, qualifié de non-politique d'après une décision politique¹¹⁴. Pour sa part, Schmitt affirme que la distinction politique peut être, à son tour, esthétisée. Sauf que la force de la réalité historique est supérieure à la force de « n'importe quelle esthétique »¹¹⁵. Ainsi, l'intrusion du réel dans le drame demeure un concept anti-esthétique¹¹⁶, tout en contribuant à l'esthétisation instrumentale du politique.

De prime abord, le tragique paraît être le moyen de réaliser cette intrusion historique. Nous pouvons maintenant revenir à notre point de départ, inspiré par la pensée heideggerienne. Conformément à la pensée schmittienne, le tragique sert d'élément constitutif d'une œuvre artistique, pour les raisons suivantes : a) il « offre » au public un sentiment de contiguïté, grâce à son ancrage dans le réel ; b) il « fonde » le caractère sérieux de l'œuvre en question sur l'actualité historique ; c) il « commence » un processus, censé aboutir à l'instauration d'un nouveau mythe vivant. On peut en déduire que le tragique conditionne l'aperçu, l'approbation et la transmission de l'art et de l'histoire. Cela, puisqu'à la subjectivité artistique, il objecte l'objectivité historique. Chez Arendt, la thématique de l'*ἀθανάτιζεν*¹¹⁷ constitue le fil rouge entre la politique et l'esthétique. En tant que persistance d'un événement historique au sein du souvenir humain, elle a recours à l'élément tragique : la fin de la révolution hongroise a été marquée par le deuil public des femmes dans les rues de Budapest. Selon Arendt, cet acte a été le dernier geste révolutionnaire, d'un point de vue politique. Il a exprimé idéalement et l'essence tragique et la sublimité de la révolution. « Qui pourrait l'oublier ? »¹¹⁸, se demande-t-elle.

À y regarder de plus près, bien que Schmitt lui-même ne le dise pas explicitement, on peut soutenir que sa notion du tragique se spécifie à l'aide de la distinction réel-fictif. En ce sens, le tragique lui-même devient, à son tour, le critère qui nous permet de juger de l'authenticité ou de l'intensité de

113. C. Schmitt, *La Notion du politique*, op. cit., p. 64.

114. Cf. *id.*, *Théologie politique*, op. cit., p. 12.

115. *Id.*, *Hamlet ou Hécube*, op. cit., p. 48.

116. H. Cho, « Humor or Dying Voice – Hamlet between Walter Benjamin and Carl Schmitt », *The Germanic Review: Literature, Culture, Theory*, vol. 91, n° 3 (2016), 258-276, p. 264.

117. H. Arendt, « Le concept de l'histoire », op. cit., cf. par ex. p. 101.

118. *Id.*, « Totalitarian Imperialism: reflections on the Hungarian revolution », *The Journal of Politics*, vol. 20, n° 2 (1958), 5-43, p. 5 ; 7.

la connexion entre l'élément sérieux de l'histoire et l'élément ludique de l'art. Autrement dit, à l'aide du critère du tragique on pourrait trancher, dans chaque cas précis, sur la compatibilité du politique avec l'esthétique. Pour utiliser contre Schmitt sa propre ironie, cette compatibilité se résumerait au degré auquel la beauté purement esthétique a été troublée, et la valeur propre de la forme artistique a été dégradée¹¹⁹ ; ou inversement, d'après le commentaire de David Pan, au degré auquel l'art est devenu « fonctionnel pour le système politique »¹²⁰.

Arendt met en avant la complémentarité qui caractérise les fonctions politiques du poète et de l'historien : premièrement, la *catharsis*, qui facilite l'action par la « purgation des passions » ; deuxièmement, la bonne foi, qui témoigne de la réalité¹²¹. Leur interdépendance reflète le lien qui se forme entre l'action et la parole au sein de la sphère politique. Celle-ci est esthétisée *a priori*. De même, Arendt se sert de la culture et de l'œuvre d'art pour mettre au jour l'importance politique de la mentalité élargie. En revanche, d'après Victoria Kahn¹²², Schmitt reproche à la culture de contrer, non pas la contemplation désintéressée, mais le conflit existentiel de l'espace public. M. Michelbach et A. Poe précisent que l'esthétisation schmittienne du politique se traduit en représentation esthétique de l'autorité souveraine¹²³. Il s'ensuit que la façon dont Arendt conçoit la théâtralisation de la vie publique se trouve aux antipodes de la pensée schmittienne. Qu'il se trouve sur la scène, devant elle, ou même dans les coulisses, chacun pourrait se faire « le représentant de qui que ce soit d'autre »¹²⁴ ; et ceci, pourvu qu'il soit capable de mettre en œuvre sa faculté de juger.

119. C. Schmitt, *Hamlet ou Hécube*, *op. cit.*, p. 51.

120. Cf. D. Pan, « Political Aesthetics: Carl Schmitt on Hamlet », *Telos*, vol. 72 (1987), 153-9, p. 155.

121. H. Arendt, « Vérité et politique », *op. cit.*, p. 334.

122. V. Kahn, « Hamlet or Hecuba: Carl Schmitt's Decision », *Representations*, vol. 83, n° 1 (2003), p. 67-96, p. 69.

123. Cf. P. Michelbach, A. Poe, « New authority: Hamlet's politics with (and against) Carl Schmitt », *op. cit.*, p. 6.

124. H. Arendt, « Vérité et politique », *op. cit.*, p. 308.

Méthode ou système chez Spinoza ?

Vincent LEGEAY

Introduction

Au début de la seconde partie de l'*Éthique*, dans le scolie de la proposition 13, l'utilisation par Spinoza du vocabulaire de la différence et de la supériorité des individus va de pair avec la mobilisation d'une notion inédite : l'aptitude [*aptus*], outil conceptuel dont la tâche est d'établir des distinctions entre les corps et les âmes des individus. La notion est proposée par Spinoza afin de procéder d'une manière comparative, presque classificatoire :

Je dis pourtant en général que, plus un Corps est apte comparativement aux autres à agir et à pâtir de plusieurs façons à la fois [*Hoc tamen in genere dico, quo corpus aliquod reliquis aptius est ad plura simul agendum vel patiendum*], plus l'âme de ce Corps est apte [*aptior*] comparativement aux autres à percevoir plusieurs choses à la fois [*ad plura simul percipiendum*] ; et, plus les actions d'un corps dépendent de lui seul, et moins il y a d'autres corps qui concourent avec lui dans l'action, plus l'âme de ce corps est apte [*aptior*] à connaître distinctement [*ad distinctè intelligendum*]¹.

La première caractéristique évidente de ce texte est l'expression d'un lien quasi-immédiat entre l'utilisation de la notion d'aptitude et la comparaison qu'elle permet d'établir avec les autres corps. Cette utilisation est cohérente avec l'exigence formulée initialement par Spinoza au début

1. *Éthique*, II, proposition 13, scolie. Dans ce cas précis, nous reprenons la traduction d'Appuhn (Paris, Garnier, 1953). Pour le reste de l'article, nous précisons la traduction au cas par cas.

du même scolie, à savoir établir une description directement comparative à défaut de pouvoir définir les natures individuelles les unes après les autres. Le programme de différenciation des corps est établi faute de pouvoir engager des considérations essentialistes :

Et pourtant, nous ne pouvons nier que les idées diffèrent entre elles comme les objets eux-mêmes, et que l'une l'emporte sur l'autre [*ideas inter se, ut ipsa objecta, differre, unamque alia praestantiorum esse*], et contient plus de réalité, pour autant que l'objet de l'une emporte sur l'objet de l'autre et contient plus de réalité ; et c'est pourquoi, pour déterminer en quoi l'Esprit humain diffère des autres et en quoi il l'emporte [*praestantius est*] sur les autres, il nous est nécessaire de connaître la nature de son objet, comme nous l'avons dit, c'est-à-dire du Corps humain. Mais cette nature, je ne peux l'expliquer ici, et cela n'est pas nécessaire pour ce que je veux démontrer.

L'écriture semble assumer le caractère rapide de la présentation : il s'agit de pointer d'une façon efficace ce qui trace les grandes lignes de partage inter-individuelles, sans les faire reposer sur une division genre/espèce aristotélicienne. La comparaison des aptitudes se substitue à une démarche classique depuis l'Antiquité. Pourtant, le texte original n'appuie pas autant que le français sur ce caractère. En effet, le latin ne précise pas d'une façon aussi explicite que la traduction française l'élément de comparaison, puisqu'il mentionne sobrement « *reliquis aptius* ». En toute rigueur, Spinoza explicite seulement le caractère « plus apte que les autres » ou « plus apte que le *reste* » des autres individus. Ce « reste » est l'ensemble des corps des autres individus animés [*animata*] sur lequel se détache la supériorité d'un corps. Le « *reliquis* » prend d'emblée la valeur oppositive générale d'un individu face à tous les autres. Or pour que l'aptitude puisse le démarquer suffisamment vis-à-vis des autres, l'individu est ici envisagé non seulement dans son anatomie générale, mais dans le type d'affections permises par cette anatomie. La considération des variations affectives expérimentées par un individu prend ici deux sens fondamentaux :

A) Spinoza décrit un régime affectif *complet* au sens où il est hors de question de laisser, pour un individu donné, certaines affections de côté. Considérer l'ensemble des affections actives et passives est important pour avoir une idée générale du type de différence et de supériorité que possède un individu, par rapport aux autres, ou plutôt par rapport au reste des autres. De là à une possible traduction « par rapport à *tous* les autres », il y aurait un pas qu'il ne serait pas complètement illégitime de franchir.

B) Spinoza décrit un régime affectif *total* au sens où l'ensemble des variations imposées à des parties anatomiques de l'individu doit pouvoir être expliqué autant sur le plan mental que sur le plan corporel.

En proposant cette démarche comparative complète, Spinoza désamorce à l'avance toute tentative d'imaginer les corps et les esprits individuels selon la démarche comparative typique, généralisante dans le mauvais

sens du terme². L'aptitude donne une conception positive des différences individuelles, et ne formule pas des propriétés générales qui seraient à comprendre comme l'élaboration de types ou de genres, permettant qu'on évalue la conformité des individus à ceux-ci. En ce sens, la description mobilisée prend en quelque sorte les devants face à toute tentative de comprendre les différences interindividuelles comme une série d'imperfections ou d'approximations³. Au contraire, en fonction de ce critère de comparaison qu'est l'aptitude à être affecté de plus de manières à la fois, chaque individu diffère de l'ensemble des autres individus qui pourraient être rapprochés de lui.

Notre objectif est alors simple : peut-on considérer que Spinoza forge ici un système de comparaison *a priori*, ou établit-il une méthode *a posteriori* permettant, au milieu de l'ensemble des facteurs de compositions anatomiques pris en compte, de dégager une analyse nouvelle, empirique et générale, pour comparer les corps individuels naturels ? L'aptitude à être affecté de plus de manières à la fois se réduit-elle à une variable supplémentaire dans l'étude anatomique ? Ou au contraire cette aptitude est-elle une classification non anatomique ? Autrement dit, l'auteur du XVII^e siècle, en proposant, dans le même mouvement de description, de refuser d'une part à la tentative métaphysique de commencer par définir des natures afin de pouvoir identifier leurs différences et leurs supériorités, et d'établir

2. Pour ce qui est de la connaissance « typique » des individus, au sens d'une connaissance générale dans le mauvais sens du terme, voir le scolie de la proposition 40 de la seconde partie. Dans ce même scolie, ces notions générales mal constituées ne le sont pas *parce qu'elles* sont générales, mais parce que leur construction renferme des images très différentes et incompatibles : « Mais on doit noter que ces notions ne sont pas formées par tous de la même manière ; elles varient en chacun corrélativement avec la chose par laquelle le Corps a été plus souvent affecté et que l'Âme imagine ou se rappelle le plus aisément. Ceux qui, par exemple, ont plus souvent considéré avec étonnement la stature des hommes, entendront sous le nom d'homme un animal de stature droite ; pour ceux qui ont accoutumé de considérer autre chose, ils formeront des hommes une autre image commune, savoir : l'homme est un animal doué du rire ; un animal à deux pieds sans plumes ; un animal raisonnable ; et ainsi pour les autres objets, chacun formera, suivant la disposition de son corps, des images générales des choses. Il n'est donc pas étonnant qu'entre les Philosophes qui ont voulu expliquer les choses naturelles par les seules images des choses, tant de controverses se soient élevées ». La connaissance générale adéquate, par opposition, est correctement constituée en fonction d'une connaissance réelle des individus, grâce par exemple à la petite physique. En toute hypothèse, la connaissance générale non typique, qui est présentée dans le scolie de la proposition 13, prenant en relais des considérations simples de *nature*, est une description qui ne participe pas *directement* de la connaissance adéquate, puisqu'il ne s'agit pas encore (avant E2p39sc) d'une connaissance des Corps répondant aux critères soit de la connaissance du second genre soit de la connaissance du troisième. Mais il ne s'agit pas non plus d'une connaissance inadéquate. Spinoza propose de la suivre lui-même à plusieurs reprises. Le propos semble donc assumer son caractère ambivalent.

3. Voir encore, par opposition à une conception généralisante dans le mauvais sens du terme, la description d'une « nature humaine » positive, sous forme de modélisation vers laquelle tendre, dans la préface de la quatrième partie : « Désirant en effet former une idée de l'homme qui soit, comme un modèle de la nature humaine [*tanquam naturae humanae exemplar*] placé devant nos yeux, il nous sera utile de conserver ces vocables dans le sens que j'ai dit ».

d'autre part un système de différenciation à partir d'un critère fixe dont la variabilité est indéfinie voire infinie, accomplit-il une démarche conceptuelle originale ? Et si c'est le cas, faut-il y voir une préfiguration des classifications naturelles du XVIII^e en la rapprochant rétrospectivement soit de la méthode *a posteriori* soit du système *a priori* ?

L'enjeu que nous attachons à ce problème concerne l'histoire de la philosophie : peut-on considérer qu'il y aurait entre Spinoza et des classificateurs postérieurs non seulement des éléments de reprise de vocabulaire, mais également de continuité de la conceptualité ?

Nous étudierons d'abord la façon dont nous pourrions, dans le texte de *L'Éthique*, dégager un ensemble lexical engageant des éléments classificatoires méthodiques *et* systématiques, puis nous verrons en quoi ces éléments structurent une relecture des différentes façons d'organiser la connaissance des individus dans le siècle suivant, ce qui nous permettra de retenir un critère historique (celui de l'aptitude comme *propriété commune propre*) maintenu d'un siècle à l'autre, empêchant la clôture du système de classification comme fixation définitive des essences singulières.

I) Dans *L'Éthique*

L'aptitude, dans l'ouvrage de Spinoza, est explicitement rapprochée des propriétés communes. Pour un individu, l'aptitude à être affecté de plus de manières à la fois permet qu'il constitue comme un répertoire de propriétés et de notions partagées par les autres corps et les autres esprits des individus dans la Nature. La façon dont il accumule et organise ces notions, cependant, lui est propre. Par là, dit Spinoza, il rend ses idées « distinctes » et se « différencie » des autres individus (voir E2p13sc.) Cette différenciation comparée permet de regrouper les individus, précisément.

Martial Gueroult, dans une note de son célèbre ouvrage sur Spinoza, avait repéré l'angle interprétatif que nous allons emprunter, sans véritablement lui donner de dimension historique. En effet, lors d'une explication concernant le passage de la proposition 38 et 39 de la seconde partie de *L'Éthique*, il clarifiait le lien de corrélation réciproque qui existe entre la constitution d'une espèce supérieure, composée d'individus très aptes à être affecté, et le nombre de ses propriétés communes universelles, déclarant ainsi :

Les propriétés communes et propres aux corps composés, résultant de la composition entre eux des corps les plus simples, sont des propriétés **complexes** qui n'appartiennent pas aux corps les plus simples et, de ce fait, sont *propres* aux diverses **espèces** de corps composés⁴.

4. M. Gueroult, *Spinoza, II – L'âme*, Paris, Aubier-Montaigne, 1974, p. 339. Nous soulignons : le gras est de nous.

et ajoutant alors en note :

Le mot espèce doit être entendu ici selon « la vraie logique », c'est-à-dire comme un groupe d'individus jouissant d'une même propriété commune en vertu de la similitude de la loi interne réglant immuablement entre leurs parties la proportion du mouvement et du repos, et non selon l'ancienne logique, comme le genre déterminé par une différence spécifique, ces notions générales étant étrangères à la Raison, et appartenant à la troisième Catégorie des êtres de raison, celle des *entia imaginationis*.

Dans l'*Éthique*, passée la proposition 40 de la seconde partie, il est clair que les êtres de raison s'opposent précisément aux notions communes. Les capacités imaginatives des individus ne permettent pas de constituer des regroupements comparatifs adéquats. Au contraire, l'aptitude à connaître à travers des notions communes autorise la constitution de groupes distincts, qui peuvent être appelés des espèces, dans un sens qui n'est pas aristotélicien. Un genre ou une espèce ne sont pas définis par la différence spécifique, essentielle, qui sépare un groupe d'un autre, mais par des propriétés *propres*. Gueroult mobilise cette référence pour montrer que Spinoza entame, avec la constitution des notions communes *propres*, une version de l'espèce radicalement nouvelle. La capacité, limitée, s'oppose à l'aptitude, *a priori* concernée par une variation infinie. L'*incapacité* à distinguer les individus autrement que par des images confuses est liée, comme en miroir, à l'*aptitude* comme connaissance adéquate des caractères communs à un groupe en fonction des propriétés qui sont coextensives à cet ensemble d'individus. Dans le corollaire de la proposition 39 de la seconde partie, le lien entre ces propriétés communes et l'*aptus* sera définitivement établi :

Il suit de là que l'Âme est d'autant plus apte à percevoir adéquatement plusieurs choses [*aptior ad plura adaequatè percipiendum*], que, son Corps a plus de choses en commun avec les autres corps [*plura cum aliis corporibus communia*]⁵.

Gueroult analyse ce passage en le thématissant à travers l'opposition entre groupement selon les propriétés communes propres d'une part et les notions générales ou généralissimes d'autre part. La « vraie logique » fait face à l'« ancienne logique ». Spinoza, par son utilisation des propriétés communes propres, rompt avec une ancienne catégorisation aristotélicienne. Cependant, la parenté conceptuelle de son usage de l'aptitude avec l'usage antique du *propre*⁶ [*proprium*] n'engage pas Spinoza à conserver le réquisit

5. *Éthique*, II, proposition 39, *cor*. Nous traduisons.

6. Voir sur ce point la définition de l'aptitude comme *propre* dans l'*Isagogè* de Porphyre. Spinoza possédait l'ouvrage, puisque ce dernier servait d'introduction aux œuvres complètes d'Aristote, dont l'édition de 1548, dite *Basileae*, était sur les rayons de la bibliothèque du néerlandais. Nous pensons que l'auteur du XVII^e reprend globalement l'usage néo-

de la réciprocation contenue dans le propre (pour tout individu, s'il est humain, il est apte à rire, et réciproquement, pour tout individu, s'il est apte à rire, il est humain) d'une façon parfaitement identique à ce qu'elle était dans l'antiquité. La réciprocation ne fonctionnera chez lui que pour ce qui appartient à une nature d'une part (à savoir toute propriété qui, étant supprimée, supprime la chose) et ne concerne absolument pas des propriétés de type « apte à rire » [*risibile*] d'autre part. La conversion permet d'assurer qu'il existe un moyen de reconnaître et de délimiter un groupe d'individus sans en passer par les propriétés essentielles d'une chose.

Si dans l'*Éthique* l'aptitude produit effectivement comme une « circonscription » de propriétés coextensives, car réciprocales, à un certain nombre d'individus, ces propriétés n'étant elles-mêmes constituées que par une accumulation de perceptions actives et passives, elle possède un rôle équivalent au *propre* par opposition à la définition genre/espèce dans la logique anti-aristotélicienne⁷. Elle permettrait de cerner adéquatement ce qui correspondrait à un groupe d'individus (aussi petit soit-il, même réduit à un seul élément), tout en contournant l'accès direct à des propriétés de généralisation potentiellement inadéquates. C'est du moins une hypothèse solide pour la lecture de la notion.

Dans l'*Éthique*, l'aptitude mesure l'ensemble des variations affectives que le corps et l'esprit d'un même individu expérimentent. Spinoza précise cette caractérisation : l'aptitude mesure l'ensemble des variations dont le corps et l'esprit d'un même individu sont capables « *simul* », c'est-à-dire en même temps, à la fois, ou encore simultanément – selon le type de traduction et d'interprétation données à l'adverbe. Un des problèmes majeurs

platonicien de l'aptitude, contre les compréhensions du genre et de l'espèce aristotélicienne. Ce rapprochement nous paraît fécond pour comprendre la transition vers les systèmes de classification du siècle suivant.

7. Il nous semble que cette considération confirmerait, tout en la modifiant, la compréhension de M. Gueroult, *op. cit.*, p. 327 et *sqq.* On y trouve ainsi définies les notions communes propres : « Les notions communes propres étant seulement des idées de propriétés communes à notre Corps et à certains corps extérieurs qui l'affectent, sont, de ce chef, les idées de ce qui est, en commun, « *propre* » à notre Corps et à un ensemble de certains corps, à l'*exclusion* des autres; elles sont par conséquent des notions communes « propres » à certaines âmes, à l'*exclusion* des autres », p. 335, nous surlignons. Gueroult lie alors niveau de complexité et augmentation de notions communes propres. Ce qui constitue à la fois une espèce, ou un groupe humain, est nécessairement la propriété commune propre, puisqu'elle appartient aux individus très composés par opposition aux individus d'un niveau de composition inférieure. Elle joue le rôle détourné et très physique de la différence spécifique aristotélicienne et scolastique. Gueroult pointe donc, sans véritablement la marquer, la façon dont Spinoza récupère biologiquement (et non seulement à travers une mécanique physique, puisque la proportion dont il s'agit ici vaut autant pour l'Âme que pour le Corps) cette problématique. Voir encore p. 347 à 350 : « De la Proposition 39 résulte un corollaire vers lequel *tout converge* [...]. Aussi le corollaire de la Proposition 39 vise-t-il avant tout ce qui constitue la *supériorité de l'Âme humaine sur une autre Âme humaine*. Cette supériorité-là est celle qui intéresse véritablement l'*Éthique*, celle dont les conditions de possibilité permettent de déterminer ce qui est utile à l'homme et dont la réalisation est commandée par les *dictamina rationis* du Livre IV ». Nous soulignons.

de la compréhension de l'aptitude résulte de cette traduction. Soit nous comprenons l'adverbe comme une mesure synchrone de toutes les affections supportables par un individu à un temps T , soit nous le comprenons comme une mesure de toutes les variations dont un individu est capable de toute éternité. Le problème peut se formuler autrement : Gueroult donne une interprétation correcte de l'aptitude, mais ne situe pas ses affirmations dans le problème général qui est celui de la proposition 13 de la seconde partie, à savoir dans une tentative méthodique de trouver une description comparant logiquement et temporellement des individus entre eux selon une supériorité. Comment ces deux dimensions peuvent-elles coexister ?

Cette méthode comparative doit nécessairement prendre un critère fixe pour pouvoir comparer les individus les uns avec les autres – comme dans toute cladistique, même rudimentaire. Cette unité de mesure semble être fournie par l'*aptus* en tant que ce *caractère* mesure simultanément un ensemble de variations supportables par un individu soit à un même temps T quelconque, soit sur la durée globale d'une vie individuelle, soit en dehors de la durée, à savoir *a priori* et de toute éternité. Dans tous les cas, la mention du *simul* semble valoir, dans l'ensemble des occurrences qui traversent l'*Éthique*, comme un critère général rendant possible la comparaison des divers groupes d'individus. Le propos est directement totalisant, sans l'encombre d'élucidations notionnelles héritées. Spinoza tente de rapporter un ensemble de propriétés affectives pour un même groupe d'individus, d'une façon simultanée (au triple sens que nous venons de rapporter), que celles-ci fassent ou non partie de son essence, de sa forme ou de sa nature.

Sur ce point précis donc, la compréhension spinoziste de l'aptitude peut être rapprochée de la façon dont Tournefort et Linné⁸ comprendront la classification systématique, par opposition à Jussieu et Adanson. Plutôt que d'en étudier la teneur pour chacun de ces naturalistes, nous souhaitons montrer que cet aspect complète la compréhension généralement acceptée que donne Foucault de ces types de classifications dans *Les mots et les Choses*⁹. Au moment d'analyser la configuration structurelle des êtres en fonction des dispositions et de l'ensemble des caractères formant une capacité, Foucault ne relie pas ces critères à un héritage aristotélicien ni à une compréhension fonctionnaliste des types de dispositions, en lien avec les types d'âmes. Il mentionne pourtant la théorie des homonymes pour une même fonction. Dans cet espace historique laissé vacant, pouvons-nous proposer un héritage plus récent, lié aux prémisses de physique spinozistes ?

Si pour Spinoza *a priori* toutes les variables corporelles comptent, néanmoins, elles n'engagent une différence inter-individuelle que selon la totalité des aptitudes appartenant à un individu ou à un groupe d'individus, dont la dimension est temporelle et éternelle. La variabilité, elle, se dit en

8. Notons que Linné n'est séparé de la publication de l'*Éthique* que par l'écart d'une génération.

9. *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, chapitre V, section IV.

tout cas selon des éléments de comparaison (figure, proportion, nombre) semblables à ceux que retiendra Linné. Passons donc à certains points communs entre ces conceptions.

II) Les naturalistes du XVIII^e siècle

Notre intention n'est pas de dire que Spinoza préfigure les diverses classifications du XVIII^e siècle. Très simplement, il nous semble non seulement qu'il configure un cadre théorique qui permet d'unifier deux dimensions fortes des futures cladistiques : comparatisme des propriétés coextensives à certains groupes et étude des variables de ces propriétés. Surtout, il est évident que ce cadre conceptuel, laissé explicitement ouvert pour ce qui concerne l'intégration de connaissances scientifiques futures, est considérablement validé par le comparatisme tel qu'il sera généralement élaboré au XVIII^e siècle.

Classiquement, si nous reprenons en substance la compréhension fouchaldienne, dont le propos général sur ces comparatismes divers possède le mérite de fournir des lignes de partage claires à l'interprétation, nous pouvons dire qu'il existe deux procédures générales de classification au XVIII^e siècle. S'opposent le *système*, avec Tournefort et Linné, et la *méthode*, avec les Jussieu et Adanson. Sans forcer le trait entre ces deux repères, il nous semble primordial de voir de quel côté de ces configurations comparatistes l'*aptus* spinoziste fait tendre l'interprétation.

Revenons rapidement sur ces deux procédures.

1. Le système rend compte *a priori* des identités et des différences en se focalisant sur un caractère bien précis. Pour pouvoir adéquatement constituer des groupes d'individus naturels, il est tout-à-fait nécessaire de choisir un caractère qui semble pertinent pour le naturaliste et d'établir un système de comparaisons à partir de celui-ci. La gradation des différences selon les types de variables pourra donc être dit d'un certain côté simultanément à chaque individu, en rapport avec le reste des autres individus, mais en même temps fonctionner comme une synchronie comparative. Le système insiste sur le fait que le caractère dépend de la position et du bon vouloir du naturaliste, mais, une fois ce caractère décidé, le reste des comparaisons se fait d'une manière idéalement simultanée, car l'ensemble des individus pourront se classer selon ce critère de pertinence. La variation n'est pas temporelle, elle peut être dégagée de tout temps par degrés de variables affectant un même caractère. Dans sa *Philosophie botanique*, Linné assure que l'observation fonctionne *partes extra partes*, en sériant les questions qui concernent toujours les mêmes variables sur les caractères¹⁰. La description procède, de plus, des parties les plus évidentes aux sous-parties qui le sont

10. Voir le premier item sur la *composition* et les *éléments* dans l'introduction de la *Philosophie botanique*, traduction Quesné, Paris, Cailleau, 1788.

moins. Ainsi, c'est selon une composition de composition que fonctionne le système. La détermination des variables du caractère donne le critère de distribution des différences, qui ne sont dans un premier temps pas des différences de supériorité. Rendre raison des différences c'est donc dégager des structures de composition. Il est nécessaire de penser que l'ensemble de la composition des compositions possède un nombre plus grand de cases que d'individus (chez Spinoza c'est également la composition de composition qui permet d'être certain que l'analyse prend en compte l'ensemble des autres individus). L'analyse des parties de parties offre le nombre et l'espace des possibles réalisés, faisant ressortir une différence des variations de la composition de composition. Le référent standard reste l'individu humain, très composé, et dont chaque partie accepte beaucoup de variations. La tentative de compréhension systémique est structurelle, au sens où, comme le précise Tournefort au début de ses *Éléments de botanique*, les noms doivent pouvoir permettre d'identifier immédiatement les individus dans l'espace logique des parties de parties et des compositions permises par la combinaison des variables¹¹. Ainsi, on peut dire qu'une toile de fond logique, et entièrement simultanée, permet de saisir chaque individu sur une grande carte des différences. Cependant, ces différences ne sont pas toutes réalisées, précisément. La détermination des différences n'est pas la détermination de l'existence de ces différences. C'est leur inclusion dans l'espace logique de la Nature qui importe.

2. Par opposition, la méthode considère l'individu dans la totalité de ses caractères, et regarde à partir d'un premier échantillon la façon dont on peut le rapprocher ou le distinguer selon des différences ou des similitudes évidentes au regard. Il est inutile de fouiller dans les parties des parties. Cette fois, la toile de fond n'est pas la structure infinie des autres individus : on procède par l'établissement de différences saisies sur la totalité de l'individu de référence. Les identités ne sont pas mentionnées. Il s'agit donc d'une tactique de groupage, ou de mise en « famille ». La comparaison ne peut pas être établie de façon partielle, sur des éléments pris à part, mais doit être fondée dans l'étude expérimentale des individus complets, comme le précise Adanson dans la première séance de son *Cours d'histoire naturelle*¹². Cette fois, le caractère chronologique et empirique de l'opération est assumé : en effet, il est nécessaire d'atteindre un effet cumulatif d'itérations du processus de comparaison, avec potentiellement des retours sur des individus déjà étudié. Car il sera possible de revenir et de considérer des nouveaux éléments discriminants. Comme le note Foucault :

11. *Éléments de Botanique, ou Méthode pour connaître les plantes*, Paris, Imprimerie Royale, 1694. Il est intéressant de voir Tournefort séparer d'emblée l'étude de la composition des plantes de celle de leurs *vertus* et de leurs *usages*. Voir sur ce point l'introduction « L'idée générale de la botanique » : Tournefort y décrit clairement, page 14, la façon dont la singularité d'une espèce se constitue sur des caractères simultanément évidents et trouvés à partir des *convenances* et des propriétés *communes* d'un même genre.

12. *Cours d'histoire naturelle de 1772*, Paris, Fortin Masson et Cie, 1845. Voir le passage en italiques : « Elle [la nature] méconnaît toute comparaison partielle ».

un trait qu'on croyait essentiel à un groupe de plantes ou d'animaux peut très bien n'être qu'une particularité de quelques-uns si on en découvre qui, sans le posséder, appartiennent d'une manière différente à la même famille ; la méthode doit toujours être prête à se rectifier elle-même. Comme le dit Adanson, le système est comme « la règle de fausse position dans le calcul » : il résulte d'une décision, mais il doit être absolument cohérent ; la méthode au contraire est « un arrangement quelconque d'objets ou de faits rapprochés par des convenances ou des ressemblances quelconques, que l'on exprime par une notion générale et applicable à tous ces objets, sans cependant regarder cette notion fondamentale ou ce principe comme absolu ni invariable, ni si général qu'il ne puisse souffrir d'exception ».

Foucault cite ici l'ouvrage *Familles des plantes* d'Adanson. Le plus gros du travail consiste à faire un nombre très élevé de repérages sur le premier individu de référence, c'est-à-dire la localisation de tous les caractères pertinents, afin que la discrimination des différences sur les prochains individus soit plus rapide. Comme le dit Foucault, nommer des individus naturels dans la méthode consiste essentiellement à faire en droit une analyse de toutes les différences possibles, mais en fait à revenir sur ces différences en fonction des nouveaux individus considérés.

On sait la critique que fera Buffon de ces classifications dans le premier discours de son *Histoire Naturelle*, « De la manière de traiter et d'étudier l'histoire naturelle ». Les classes et les genres formés par ces investigations ne sont que des commodités de naturalistes, et non des individus réels de la Nature¹³. Ces genres sont pour Buffon des catégories imaginatives, formés non selon les notions communes mais selon des images partielles, un peu à la façon des auxiliaires de l'imagination chez Spinoza¹⁴. Il ne faut pas confondre la méthode et le système, il est vrai, mais les deux types de classification fonctionnent selon l'élaboration imaginative de catégories qui ne sont pas *dans* la nature, contrairement aux vraies relations communes.

13. *Histoire naturelle, générale et particulière, Tome I* : « Premier Discours. De la manière de traiter et d'étudier l'Histoire Naturelle », Paris, Imprimerie Royale, 1749.

14. Voir dans ce Premier Discours, à titre d'exemple, le passage suivant : « Mais revenons à l'homme qui veut s'appliquer sérieusement à l'étude de la Nature [...] il commence à généraliser ses idées, et à se former une méthode d'arrangement et des systèmes d'explication [...] il est bon que nous donnions quelques notions préliminaires sur les méthodes qu'on a imaginées pour faciliter l'intelligence de l'Histoire Naturelle : ces méthodes sont très utiles, lorsqu'on ne les emploie qu'avec les restrictions convenables ; elles abrègent le travail, elles aident la mémoire, et elles offrent à l'esprit une suite d'idées, à la vérité composée d'objet différents entre eux, mais qui ne laissent pas d'avoir des rapports communs, et ces rapports forment des impressions plus fortes que ne pourraient faire des objets détachés qui n'auraient aucune relation. Voici là la principale utilité de ces méthodes, mais l'inconvénient est de vouloir trop allonger la chaîne, de vouloir soumettre à des lois arbitraires les lois de la Nature, de vouloir mesurer ses forces par notre faible imagination [...] Nous sommes naturellement portés à imaginer en tout une espèce d'ordre ; et quand on n'examine que légèrement les ouvrages de la Nature, il paraît à cette première vue qu'elle a toujours travaillé sur un même plan [...] ».

Pourtant, Buffon appelle les genres, les classes et les ordres des concepts. Il est certain qu'une conceptualité précise naît de la tentative d'établissement des espèces les unes par rapport aux autres, sur un fond logique, commun et réel qui est celui des autres espèces. Les procédures de classification des variables ne sont pas établies dans la singularité de leur apparition, dans la surprise et l'étonnement décrits au début du premier discours, indépendamment des autres individus et dans des conditions spatio-temporelles données. Comme Foucault déclare en résumant ces diverses tentatives : « Connaître ce qui appartient en propre à un individu, c'est avoir par devers soi le classement ou la possibilité de classer l'ensemble des autres ». Nous retrouvons donc la charge si fondamentale de ce *reliquis*. Que ce soit pour les partisans de la méthode ou du système, l'individu s'envisage sur un arrière-plan structuré par un marquage de toutes les compositions possibles et communes, et par la prise en considération d'une distinction de l'organisme vis-à-vis de celles-ci. Si les classes et les genres sont la plupart du temps des catégories partielles, donc partiales, la tentative de comparaison totale avec l'ensemble des autres individus comporte une part d'adéquation. Terminons donc en essayant de repérer comment le critère si spinoziste de l'aptitude à la fois préfigure ces tentatives d'organisation et rend compte de leurs limites.

III) « *Reliquis aptius* »

L'analyse de la multiplication des variables affectant la structure organique complète de l'individu tendrait à assimiler prospectivement la description spinoziste des aptitudes soit à une méthode non-linnéenne soit à un système linnéen en fonction d'un caractère étrange : l'affectivité. Il est certain que nous sommes tentés, pour les raisons de considération de l'organisme complet qu'offre la méthode, de placer Spinoza du côté de celle-ci. Sa tentative de comparaison s'établit en effet *à partir* de la considération d'un individu référentiel, qui n'est pas seulement un exemplaire, mais un exemple. Par opposition à une conception généralisante dans le mauvais sens du terme, Spinoza propose la description d'une « nature humaine » sous forme de modélisation de ses aptitudes maximales, dans la préface de la quatrième partie : « Désirant en effet former une idée de l'homme qui soit, comme un modèle de la nature humaine [*tanquam naturae humanae exemplar*] placé devant nos yeux, il nous sera utile de conserver ces vocables dans le sens que j'ai dit ».

Pour autant, s'il emploie souvent le terme de *référence*¹⁵, il n'existe pas chez lui de pensée d'un individu référentiel au sens d'une supériorité de

15. Dans l'*Éthique*, le terme de « *référence* » est utilisé surtout sous une forme verbale [*refero*] pour indiquer la manière dont une chose est incluse en une autre ou le type de rapport que deux choses entretiennent.

nature. Pire, Spinoza d'une certaine façon refuse de commencer l'étude des individus partie par partie mais propose de comprendre l'ensemble des variables affectant les parties composées en un tout, sans que la nature de ces parties soit définie. La supériorité [*praestantia*] ne semble être pour lui qu'un résultat biologique de ces aptitudes à être affecté de façon variée. Spinoza affirme en effet :

pour cette raison, pour déterminer en quoi l'Âme humaine diffère des autres et l'emporte sur elles [*praestet*], il nous est nécessaire de connaître la nature de son objet [*naturam ejus objecti*], tel que nous l'avons fait connaître, c'est-à-dire du Corps humain. Je ne peux toutefois expliquer ici cette nature [*Eam autem hic explicare non possum*] et cela n'est pas nécessaire pour ce que je veux démontrer¹⁶.

Mais alors, si cette référence humaine n'est pas constituée par une étude purement anatomique des compositions corporelles, que peut-il rester de commun entre la configuration spinoziste et les différents systèmes et méthodes naturelles du XVIII^e siècle? Il nous semble que Foucault, en partie, nous fournit la réponse dans le même chapitre de l'ouvrage, mais d'une façon qui n'a pas été entrevue. En effet, il insiste sur la nécessité, pour toutes ces classifications classiques, d'une « nappe *ininterrompue* de la nature ». C'est la continuité des ressemblances et des différences qui fait le système classique et fixiste pour Foucault, dont il résulte qu'il est impossible de penser une véritable histoire de cette trame d'arrière-fond. Or, cette continuité des ressemblances pouvait en réalité pour ces naturalistes s'apparenter à des *propriétés communes* en un sens similaire à celles de Spinoza.

Un élément, en effet, échappe au philosophe contemporain. Pour que des propriétés « appartiennent en propre » (il utilise ce vocabulaire) à un individu, il ne faut pas seulement, pour ces auteurs, qu'il existe une trame continue de la nature. Il est nécessaire qu'existent des propriétés communes qui soient véritables, ou des convenances vraies, par opposition à des ressemblances qui ne soient que celles issues d'une histoire et d'un ordre aléatoire, établissant parfois de faux rapprochements¹⁷. Au fond, il s'agit de

16. Nous utilisons la traduction de Pautrat, Paris, Seuil, 2014. Pour une explication générale de la formule ici proposée, outre celles déjà mentionnées, on lira l'analyse de Chantal Jaquet, dans son ouvrage *Le corps*, Paris, PUF, 2001, p. 174 et *sqq.*

17. De ce point de vue, pour la restitution de l'ensemble des comparaisons simultanées, la notion d'aptitude, dans chacune des œuvres des auteurs cités par Foucault, existe sous différentes formes, substantives ou adjectivales. Elle n'est cependant qu'une notion parmi d'autres : les *convenances*, les *ressemblances*, les *différences* et les *capacités*. À titre d'exemple, ne disposant pas d'assez de place pour repérer toutes les occurrences de tous les auteurs cités, nous renvoyons à l'*Histoire naturelle de l'homme et de la femme* de Buffon. On notera dès le début le lien explicite entre impossibilité de dire la *nature* humaine et l'évidence classificatrice de ses *capacités* à interagir d'une multitude de manières à la fois avec son environnement. Buffon lie explicitement ces enjeux à une *supériorité* humaine pouvant mener à la conscience de Dieu. Même si établir une philologie pure est impossible de Spinoza aux

deux ordres, dont l'un rétablit l'ensemble des propriétés d'appartenance en propre des individus (Spinoza les nomme *aptitudes* : propriétés coextensives mais non essentielles), et l'autre présente ces propriétés sous une forme hasardeuse qui apparie des caractères individuels qui n'auraient pas dû l'être (suivant ce que Spinoza appelle « l'ordre commun de la nature »¹⁸). Or les propriétés communes et les convenances ne s'opposent pas à l'ordre hasardeux des simples collectionneurs de spécimens comme un ordre fixe s'oppose à des histoires particulières, puisque ces propriétés communes elles-mêmes génèrent un ordre, comme le résume bien Buffon plus haut dans son analyse conceptuelle des systèmes et des méthodes.

Cette précision, bien sûr, n'annule en rien le constat foucauldien ; mais peut-être le complète-t-il. Les remarques d'Adanson et de Bonnet que Foucault cite dans son ouvrage font état de la temporalité inadéquate, hasardeuse, faite des anecdotes et des ressentis non scientifiques sur lesquels certaines histoires naturelles s'appuient. Par opposition, la simultanéité logique (Foucault, là encore, dans sa précision, touche juste en termes de vocabulaire) doit faire apparaître les véritables propriétés communes des choses.

Or il est possible de comprendre ces propriétés communes différemment de Foucault, selon l'angle à la fois néo-platonicien du *propre*, qui restitue ce qui appartient à un groupe d'individus mais n'apparaît pas toujours, et l'angle de l'identité de la propriété dans la partie et dans le tout, qui doit permettre la constitution précisément génétique des classes, des groupes, et des ensembles chez Spinoza. La constitution de ces propriétés communes, qui permet un véritable critère de comparaison — celui du « *reliquis* » ici interprété comme nappe ininterrompue de la nature — est une exigence (Foucault emploie aussi le terme) à la fois théorique et naturelle. C'est à cette exigence que répondait Spinoza lors de sa première mobilisation de l'*aptus* dans l'*Éthique*. Notre hypothèse est que les naturalistes pourraient tenter de répondre à une exigence similaire. Il nous semble que, au moins chez Spinoza, celle-ci est double.

La première exigence, celle d'une dénomination en propre de ce qui appartient à une nature donnée, doit en passer chez Spinoza par la constitution de *propriétés communes propres*, qui sont des convenances de plus en plus resserrées entre les individus, un peu à la façon de la méthode naturaliste. Gueroult analyse ainsi ce thème spinoziste dans son ouvrage *Spinoza, II - L'Âme* :

auteurs cités par Foucault, le fait que le travail de tous ces naturalistes non seulement s'*inscrit* dans les prémisses de physique de l'*Éthique*, mais en confirme le cadre conceptuel semble suffisant pour montrer le maintien et l'approfondissement d'une structure théorique au départ entièrement philosophique, glissant progressivement vers la détermination de classifications expérimentales.

18. Voir dans l'*Éthique* le corollaire de la proposition 29 de la seconde partie.

On y trouve ainsi définies les notions communes propres : « Les notions communes propres étant seulement des idées de propriétés communes à notre Corps et à certains corps extérieurs qui l'affectent, sont, de ce chef, les idées de ce qui est, en commun, « propre » à notre Corps et à un ensemble de certains corps, à l'exclusion des autres ; elles sont par conséquent des notions communes « propres » à certaines âmes, à l'exclusion des autres¹⁹.

L'auteur reprend d'une façon singulière le *reliquis* pour lui donner une version forte : « à l'exclusion des autres ». Ainsi, il n'est pas nécessaire, ni chez Spinoza, ni dans la théorie classique des classifications, de considérer que le commun est universel et continu mais qu'il peut tout à fait relever d'identités partielles, fonctionnant non sur l'identification de différences spécifiques mais sur le repérage de *propriétés* non-essentielles et coextensives²⁰. Il ne s'agit pas nécessairement d'une trame parfaitement universelle de communauté. Le discernement de continuités naturelles n'est pas solidaire ontologiquement d'une position forte sur une convenance universelle, à la façon des néo-platoniciens. Qu'une propriété commune appartienne *en propre* à un groupe d'individus rend possible la constitution d'ensembles naturels universels singuliers.

Or, précisément, cette appartenance en propre signale la seconde exigence. Dans la définition 2 de la deuxième partie de l'éthique, Spinoza définit ainsi le fait d'appartenir à l'essence d'une chose :

Je dis que cela appartient à l'essence d'une chose [*ad essentiam alicujus rei id pertinere dico*] qu'il suffit qui soit donné, pour que la chose soit posée nécessairement, et qu'il suffit qui soit ôté, pour que la chose soit ôtée nécessairement ; ou encore ce sans quoi la chose ne peut ni être ni être conçue, et qui vice versa ne peut sans la chose être ni être conçu.

Comme l'a montré Martial Gueroult, il existe plusieurs types de propriétés et de notions communes. Les notions communes universelles, qui appartiennent à tous les corps, dont les corps les plus simples [*corpora simplicissima*], ne sont pas les « notions communes propres ». Seules ces dernières appartiennent *stricto sensu* aux corps très composés. Gueroult affirme que c'est effectivement la proposition 39 qui a pour tâche de déduire ces notions communes propres. Reprenons le texte, complété cette fois :

19. *Op.cit.*, pages 327 et *sqq.* Nous soulignons.

20. Nous avons dit plus haut que le rapprochement avec l'utilisation du *propre* porphyrien nous semblait fécond. Mais il nous semble aussi que le geste spinoziste, avant les naturalistes, consiste précisément à désolidariser la compréhension du critère comparatif simultané qu'est l'aptitude d'un engagement ontologique sur la nature de ce critère : propriété fixe, essentielle, ou au contraire seulement historiquement située. Spinoza laisse ouverte la possibilité de réformer ce tableau, en fonction des connaissances scientifiques d'une époque. L'aptitude ne signale qu'une appartenance précise et vraiment distinctive d'un groupe d'individus donnés. Il est tout-à-fait possible de lui donner une dimension génétique, au sens où elle repère des processus d'accommodement circonstanciés.

Les propriétés communes et propres aux corps composés, résultant de la composition entre eux des corps les plus simples, sont des propriétés complexes qui n'appartiennent pas aux corps les plus simples et, de ce fait, sont propres et communes aux diverses espèces composés. Ceux-ci ayant d'autant plus de propriétés communes et propres qu'ils sont plus composés, et toutes les propriétés communes aux corps moins composés se trouvant aussi en eux du fait que ceux-ci en sont les parties composantes, il y a, parallèlement à la hiérarchie des corps composés ou Individus, une hiérarchie de propriétés communes et propres, d'une généralité décroissante et d'une complexité croissante. [...] On doit concevoir que, à chaque fois qu'un degré de composition est franchi dans les corps, une nouvelle notion plus complexe apparaît corrélativement dans toutes les âmes de ces corps, et leur est à la fois commune et propre.

Cette seconde exigence est celle d'une identité stricte entre la propriété complexe possédée par un individu d'une part et la même propriété telle qu'elle se trouve dans un autre individu *et* dans le tout qui unit ces deux individus. Ainsi se forme un groupe, un genre ou une espèce selon la nouvelle logique spinoziste des aptitudes comme propriétés communes propres. Or Spinoza brouille de ce point de vue les catégories.

Si l'on se rapporte à l'analyse de Gueroult, « [o]n doit concevoir que, à chaque fois qu'un degré de composition est franchi dans les corps, une nouvelle notion plus complexe apparaît corrélativement dans toutes les âmes de ces corps, et leur est à la fois commune et propre ». Le propos est presque buffonien en ce que la tentative de dégager des notions communes propres va précisément de pair avec l'ambition de circonscrire les choses naturelles jusqu'à leur niveau individuel. Une seule phrase de Buffon tendrait à accréditer le rapprochement avec cette compréhension spinoziste, dans le début de son « Premier Discours » :

Il y a une espèce de force de génie et de courage d'esprit à pouvoir envisager, sans s'étonner, la nature dans la multitude innombrable de ses productions, et à se croire capable de les comprendre et de les comparer [...] et l'on peut dire que l'amour de l'étude de la nature suppose dans l'esprit deux qualités qui paraissent opposées, les grandes vues d'un génie ardent qui embrasse tout d'un coup d'œil, et les petites attentions d'un instinct laborieux qui ne s'attache qu'à un seul point.

Or, le propos de Spinoza, restauré par Gueroult et qui joue contre l'interprétation de Foucault, est que ces notions dégagées sont réellement et concrètement dans la Nature elle-même. Ces notions sont à la fois compréhensibles pour un observateur des individus aptes qui sont affectés de variations sur leurs parties de composition, d'une part, et pour les individus aptes eux-mêmes, d'autre part. Nous avons vu plus haut que la compréhension d'une existence réelle de propriétés communes universelles et propres semblait également adoptée par Buffon, qui est pourtant le naturaliste le plus sceptique à l'égard des classifications de méthode et de système. Par un raisonnement *a fortiori*, il aurait donc été étonnant que les

naturalistes plus réalistes refusent l'existence de notions communes propres réellement présentes dans la nature, expliquant à la fois la possibilité d'un tableau simultané de toutes les espèces et l'histoire évolutive liée aux variables affectant les parties anatomiques des spécimens. Nous comprenons alors différemment la déclaration d'Adanson citée plus haut par Foucault : la méthode est un arrangement « de faits rapprochés par des convenances ou des ressemblances quelconques, que l'on exprime par une notion générale et applicable à tous ces objets, sans cependant regarder cette notion fondamentale ou ce principe comme absolu ni invariable, ni si général qu'il ne puisse souffrir d'exception ». Les propriétés communes peuvent être singulières, elles permettent que l'on réarrange les groupes selon des appartenances qui rendent le contenu de la classification modifiable, mais sa forme globalement correcte et fixe.

De la même façon, pour les autres naturalistes du XVIII^e siècle, il semble qu'il existait réellement des propriétés communes propres aux choses, et ces propriétés communes pouvaient être retranscrites sous la forme de notions. Le travail du naturaliste était alors, justement, de trouver et d'établir ces points de comparaison rendant compte des convenances des choses entre elles afin d'en établir les véritables distinctions, à la façon de la méthode et du système. La trame conceptuelle d'*aptus* chez Spinoza, ancrée dans cette logique des convenances en nature elles-mêmes fondées sur les propriétés communes, semble configurée d'une façon que les futurs savants puissent restituer des différences et des appartenances sur fond de communauté.

Or, que ces notions soient réellement dans les choses, dans les individus et dans les propriétés communes propres permettant de les comparer n'indique pas nécessairement qu'elles soient opposées à toute historicité. Chez Spinoza par exemple, la bonne classification, qui se fait selon ces notions par opposition à la classification hasardeuse de l'ordre commun de la nature, ne correspond pas à une opposition entre une catégorisation fixiste et une catégorisation historique. Pour reprendre les mots de Foucault, « la série temporelle intérieure » des individus, changeante et susceptible d'évolution, est intégrée de façon modifiable dans le tableau comparatif. Le fait que ce tableau institue une classification simultanée de *tous* les autres individus n'empêche pas que les variables affectives d'un groupe puissent entraîner une reconfiguration des cases du tableau. L'histoire de ces modifications n'entraîne pas pour autant la disparition du tableau lui-même, ni de sa dimension simultanée, donc non-historique.

Conclusion

Foucault, dans son commentaire, propose plusieurs types d'intégration des histoires individuelles dans la simultanéité du tableau de classement. Il est certain que son analyse porte indéniablement ses fruits, qu'elle s'adresse

à Bonnet ou à Maupertuis explicitement, ou à Spinoza lui-même implicitement : l'ensemble des variables permettant la classification des caractères, et même leur apparition dans le temps, est comprise dans la simultanéité complète de tous les possibles actualisés.

Il reste un point, néanmoins, où Spinoza pourrait avoir informé par avance les naturalistes du XVIII^e siècle de l'impasse dans laquelle ils se trouveraient s'ils tentaient de concevoir l'Histoire Naturelle comme l'intégration – tributaire des temporalités d'apparition de caractères essentiels – de propriétés définitoires dans la simultanéité logique d'un tableau fixiste et néo-aristotélicien. Car la considération d'une variable inédite, à savoir celle des aptitudes (Foucault utilise lui-même le terme pour Maupertuis) à être affecté, doit être comprise non seulement comme la prise en compte de l'histoire adaptative des individus face à leur environnement (Spinoza parle surtout de causes extérieures et de circonstances), mais aussi comme celle de l'histoire de l'observation et de la comparaison simultanée faites par le naturaliste. C'est sur cette question que l'on pourra peut-être trouver, par-delà le naturalisme du XVIII^e siècle, un recours en Spinoza, comme penseur laissant ouverte la possibilité d'un tableau de classification intégrant des variables issues d'une histoire (dans les prémisses de physique, c'est ce refus de considérer la *nature* des individus qui joue le rôle d'une ouverture aux nouvelles observations scientifiques), mais dont la forme elle-même doit être comprise comme éternelle.

La représentation comme fiction chez Jeremy Bentham

Ludmilla LORRAIN

Introduction

Le fait que le philosophe Jeremy Bentham considère la « démocratie pure représentative » comme la meilleure forme de gouvernement peut sembler tout à fait banal. Il est en effet usuel d'associer le régime démocratique à la représentation politique – celui-ci ayant besoin de ce mécanisme pour se traduire institutionnellement. Pourtant, au tournant du XIX^e siècle, et alors que le régime démocratique reste largement considéré comme une forme politique à éviter¹, cette affirmation possède une radicalité certaine.

Chez Bentham, cette supériorité de la démocratie sur les autres formes de gouvernement tient en premier lieu à l'adoption du principe d'utilité. Car le plus grand bonheur du plus grand nombre ne peut se traduire politiquement qu'au sein d'un régime mettant en œuvre l'impartialité exigée par ce principe – stipulant que « chacun doit compter pour un, et aucun pour plus d'un² ». À cet égard, et contrairement aux fondateurs des régimes représentatifs – qui voyaient dans le recours à la représentation politique

1. L'ouvrage *Re-imagining Democracy in The Age of Revolutions, America, France, Britain, Ireland 1750-1850* (sous la direction de J. Innes et M. Philp, Oxford, Oxford University Press, 2013), qui porte sur les usages de la notion de démocratie de la fin du XVIII^e siècle au premier XIX^e, met tout à fait en évidence la manière dont, au moins jusqu'aux années 1820, la démocratie ne fait pas partie de l'horizon politique – le qualificatif « démocrate » étant d'ailleurs utilisé presque exclusivement par les adversaires de la réforme dans le but de discréditer leurs adversaires politiques.

2. Bentham, *Rationale of Judicial Evidence*, in *Works of Jeremy Bentham*, J. Bowring (dir.), Edinburgh, William Tait, 1843, vol. VII, p. 334.

un moyen de soustraire à l'influence du peuple le pouvoir souverain –, la démocratie représentative n'est pour lui ni un substitut à la démocratie directe, ni une forme politique supérieure, qui opérerait une discrimination des meilleurs, tout en disqualifiant un peuple dont les jugements seraient, par définition, empreints d'irrationalité³. Si c'est le meilleur régime, c'est parce que son fondement est démocratique. La démocratie représentative proposée par Bentham constitue ainsi l'une des premières propositions articulées visant à faire des régimes représentatifs des démocraties.

Ce choix le conduit donc naturellement à réfléchir à la manière de mettre en œuvre la représentation dans un contexte démocratique. Semblant à cet égard tenir compte des analyses de J.-J. Rousseau au chapitre XV du livre III du *Contrat Social*, Bentham souligne que les ambivalences du mécanisme représentatif permettent le plus souvent aux gouvernants d'usurper le pouvoir souverain, et de sacrifier l'intérêt du plus grand nombre au profit de leur intérêt. C'est pourquoi il est essentiel de déterminer le plus clairement possible les modalités d'implantation de ce mécanisme.

En effet, et comme l'ont notamment souligné les travaux de H. Pitkin ou de P. Rosanvallon⁴, le concept de représentation, loin d'être univoque, peut désigner des réalités extrêmement différentes. Aussi la mise en œuvre d'institutions représentatives dans un contexte démocratique confronte-t-elle à deux types de questionnements. Premièrement, si « représenter » signifie « rendre présent l'absent », il faut alors s'interroger sur ce qui, de l'absent, doit être représenté. S'agit-il ainsi de produire un reflet fidèle des opinions existant dans une communauté donnée, ou bien d'affirmer que seuls les représentants peuvent formuler un intérêt commun qui ne saurait préexister à cette mise en représentation ? Par ailleurs, la question du contenu de l'activité de représentation doit être décidée, en interrogeant particulièrement le lien qui unit les électeurs à leur représentant. Car l'on peut aussi bien attendre de lui qu'il substitue sa volonté à celle du représenté, défendant ses intérêts en fonction de la perception qu'il s'en fait, ou bien plutôt qu'il porte ailleurs une volonté déjà formulée⁵. Ces questions sont essentielles, car la manière d'y répondre affecte directement la dimension démocratique des régimes considérés.

3. On peut rappeler les formules de Madison dans le *Fédéraliste*, 10, où l'on voit que ce qui fait l'infinie supériorité du régime représentatif est qu'il permet « d'affiner et d'élargir l'esprit public en le faisant passer par la médiation d'un corps choisi de citoyens dont la sagesse peut discerner les vrais intérêts de leur pays » et qu'ainsi « il est bien possible que la voix publique, articulée par les représentants du peuple, puisse être plus accordée au bien public que si elle était prononcée par le peuple lui-même assemblé dans ce but ». Nous trouverions des remarques du même ordre dans de nombreux écrits de Sieyès, voir par exemple *Dire de l'abbé Sieyès sur la question du veto royal*.

4. H. Pitkin, *The Concept Of Representation*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 1967 ; P. Rosanvallon, *Le Peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France*, Paris, Gallimard, 1998.

5. Sur ces questions, le travail de H. Pitkin, au chapitre 6 de son ouvrage *The Concept of Representation*, qui s'attache à dégager les différents sens de la représentation à partir d'une étude des figures du messager, de l'avocat, et du fondé de pouvoir, est extrêmement utile.

Bentham semble avoir eu en tête ces difficultés. C'est pourquoi son œuvre se révèle si riche⁶. Soulignant l'ambiguïté constitutive de la notion de représentation – pouvant, dans les cas extrêmes, servir à légitimer le règne d'un despote –, il refuse de la concevoir comme une simple fiction du droit, justifiant la confiscation du pouvoir souverain. Tout son effort consiste ainsi à trouver une mécanique permettant, par l'entremise d'institutions représentatives, de donner un contenu réel au pouvoir du peuple, exercé pour le peuple et par le peuple. En ce sens, il s'agit bien pour lui de maintenir la multitude au cœur du fonctionnement des institutions. L'enjeu est donc de penser une traduction institutionnelle du pouvoir du peuple comme pouvoir souverain, qui rende en outre impossible le sacrifice de l'intérêt du grand nombre (*the subjected many*) par le petit nombre des dirigeants (*the ruling few*). C'est à la saisie de cet effort que s'attache le présent article. Aussi nous faudra-t-il comprendre comment Bentham parvient à faire du peuple souverain l'un des pouvoirs constitutionnels, faisant de ce « pouvoir constitutif » un pouvoir véritablement *actuel* – l'actualité, qui s'oppose ici à la virtualité, renvoyant très clairement à une forme de pouvoir du peuple *en acte*.

Pour cela, il nous faudra d'abord préciser la méthode particulière que Bentham met en œuvre dans sa critique des institutions politiques de son temps afin, dans un second temps, de voir comment cette critique atteint le concept de représentation. C'est une fois en possession des enjeux de cette critique, et des principes nécessaires à l'établissement d'une représentation véritable, que nous pourrions éclairer la manière dont il entend fonder une représentation politique authentique, c'est-à-dire reposant sur un exercice *actuel* du pouvoir politique par les membres de la communauté.

I. « La saison des fictions est dorénavant terminée »⁷

Comprendre le sens de la critique de la représentation politique de Bentham suppose de s'arrêter sur son entreprise de réforme du droit. Il nous faut donc commencer par en dégager les fondements.

La philosophie de Bentham s'enracine dans ce qui constitue pour lui une découverte majeure : le principe d'utilité. Ce principe, selon lequel « c'est le plus grand bonheur du plus grand nombre qui doit être la mesure du juste et

6. Pour une vue d'ensemble de la pensée constitutionnelle de Bentham, voir particulièrement l'ouvrage d'E. de Champs, *La Déontologie politique : Ou la pensée constitutionnelle de Jeremy Bentham*, Genève, Librairie Droz, 2008. – Sur l'originalité du modèle de démocratie représentative proposé par Bentham, en tant qu'il se distingue de la démocratie libérale traditionnelle, voir notamment l'article de F. Peonidis, « Jeremy Bentham's 'unusually liberal' representative democracy », *History of European Ideas*, décembre 2011, vol. 37, n° 4, p. 446-453.

7. Bentham, *Fragment sur le gouvernement suivi de Manuel des sophismes politiques*, traduction J.-P. Cléro, Paris, Bruylant-L.G.D.J., 1996, p. 124.

l'injuste »⁸, est identifié par Bentham comme l'axiome fondamental de la réforme qu'il entend mener. S'enracinant dans un postulat psychologique qu'il formule dès les premières pages de l'*Introduction aux principes de morale et de législation*⁹, ce principe, qui « approuve ou désapprouve toute action, quelle qu'elle soit, selon la tendance qu'elle semble avoir à augmenter ou diminuer le bonheur de la partie dont l'intérêt est en jeu ou, en d'autres termes, à promouvoir ce bonheur ou à s'y opposer¹⁰ », ne s'applique toutefois pas qu'au niveau éthique. En effet, l'utilité est aussi le critère d'évaluation des actions politiques. Aussi toute mesure de gouvernement doit-elle être évaluée depuis ses effets sur le bonheur universel. Comme il le souligne notamment dans le *Fragment sur le Gouvernement* :

Par *utilité*, nous pouvons désigner un *principe* qui, comme tel, peut servir à présider au classement qui doit être fait des diverses institutions ou combinaisons d'institutions qui composent la matière de cette science [la théorie du droit] ; comme à son contrôle¹¹.

Le principe d'utilité est donc d'emblée descriptif et normatif. Autrement dit, si les institutions doivent être jugées à l'aune de leur capacité à maximiser le bonheur du plus grand nombre, elles doivent avoir ce même bonheur pour objet principal de leur activité.

C'est donc la perspective de l'utilité qui conduit Bentham à formuler sa critique des fictions juridiques, qui servent le plus souvent de fondement théorique au droit. Car ces entités sues fausses mais tenues pour vraies constituent selon lui autant d'obstacles à la discussion des lois sur la base de leur utilité. Deux traditions juridiques sont particulièrement visées par cette critique : d'une part, le contrat social et l'école du droit naturel, d'autre part, la *Common Law*, telle particulièrement que la justifie Blackstone dans son *Commentaire sur les lois d'Angleterre*.

La critique du contrat social, qui est à la fois la plus virulente et la plus développée par Bentham, s'enracine dans une lecture de Hume¹². Comme Bentham le souligne dans une note du *Fragment sur le gouvernement* :

8. *Ibid.*, p. 87.

9. L'ouvrage commence ainsi : « La nature a placé l'humanité sous le gouvernement de deux maîtres souverains, la douleur et le plaisir. C'est à eux seuls d'indiquer ce que nous devons faire aussi bien que de déterminer ce que nous ferons. [...] Le *principe d'utilité* reconnaît cette sujétion et la tient pour le fondement du système dont l'objet est d'ériger l'édifice de la félicité au moyen de la raison et de la loi », Bentham, *Introduction aux principes de morale et de législation*, traduction par le Centre Bentham, Paris, Vrin, 2011, p. 25.

10. *Ibid.*, p. 26.

11. Bentham *Fragment sur le gouvernement*, *op. cit.*, p. 104.

12. Les réflexions de Hume sur la notion de contrat social se rencontrent particulièrement dans la seconde partie du livre III du *Traité de la nature humaine*, ainsi que dans son « Essai sur le contrat originel », in *Essais moraux, politiques, littéraires*. Et Bentham fonde sa critique du contrat social sur les mêmes arguments, bien que ceux-ci le conduisent, contrairement à Hume, à l'adoption d'une position radicale.

Pour ma part, je me rappelle bien que, dès que j'ai lu la partie de l'ouvrage qui touche à ce sujet, je sentis des écailles me tomber des yeux [...] Je tirais ma révérence au contrat originel et le laissais à ceux qui pouvaient s'imaginer en avoir besoin pour qu'ils se distraient avec ce hochet¹³.

Son rejet de la fiction du contrat est entier. Devant fonder l'obéissance légitime à un gouvernement, elle ne sert en vérité qu'à produire une soumission illégitime. En effet, ce n'est pas la promesse, impliquée par l'idée de contrat, qui produit l'obéissance – autrement, les contrats ne seraient jamais rompus. La force de l'obligation est à chercher ailleurs. Si les promesses sont tenues, c'est en vertu de l'utilité que l'on trouve à les honorer. Le même raisonnement explique l'obéissance politique. Par conséquent, la promesse seule ne peut rendre raison de la permanence des gouvernements dans le temps, puisque celle-ci n'engage que l'individu qui la fait – et non ceux qui le suivent. Si l'obéissance se maintient d'une génération à l'autre, c'est que les individus trouvent à sa permanence une certaine utilité. C'est pourquoi énoncer que les gouvernements naissent de contrats originels est pour Bentham un non-sens, qui occulte le rôle réel joué par le principe d'utilité.

Quant à l'idée de droits naturels et imprescriptibles, tels que les consacre notamment la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1789, ils n'ont d'existence que « figurative »¹⁴. Comme le souligne Bentham, dire que la Nature – qui est une entité fictive – a donné à chacun un droit sur toute chose équivaut à énoncer qu'elle n'a rien donné à personne¹⁵. Autrement dit, ce droit donné par la Nature avant l'existence des lois est une « universalité de nom et non entité réelle de droit ». Surtout, cette antériorité des droits naturels à toute codification juridique – puisqu'il s'agit de droits non-écrits – implique pour Bentham une absence manifeste de contenu. Les droits naturels sont, en d'autres termes, des droits vides. Ils sont donc contradictoires : si les individus ne peuvent les connaître, les lois que l'on fait reposer sur eux ne peuvent par conséquent pas régler leurs comportements. Affirmer l'existence de droits naturels équivaut donc pour Bentham à affirmer la nullité du droit.

Enfin, en tant qu'elles confèrent aux lois un fondement sacré, devant lequel tout usage de la raison doit céder, Bentham voit dans ces fictions – droit naturel et contrat social ainsi que continuité de la constitution britannique postulée par la *common law* – autant de moyens de refuser la

13. *Fragment sur le gouvernement*, *op. cit.*, p. 123-124.

14. Voir Bentham, *L'Absurdité sur des échasses*, in *Bentham contre les droits de l'homme*, B. Binoche et J.-P. Cléro, Paris, Presses universitaires de France, 2007, p. 31.

15. Ainsi Bentham énonce-t-il : « la Nature a donné à chaque homme un droit sur chaque chose ; soit ; de là la nécessité du gouvernement et des lois humaines pour donner à chacun son propre droit : sans eux, aucun droit, quel qu'il soit, n'aurait la moindre consistance », *ibid.*, p. 38.

discussion du droit sur la base de son utilité. De là la véhémence des critiques qu'il leur adresse :

Une déclaration des droits fondamentaux est à la fois obligatoirement conservatrice et anarchiste. D'un côté, elle enchaîne les générations futures à des formules sacrées et figées et elle interdit la réflexion sur leur utilité effective. D'un autre côté, elle expose toute loi à la contestation et à la désobéissance au nom de ces droits intouchables¹⁶.

En liant les mains des législateurs, ces fictions empêchent de modifier les lois sur la base de leur utilité. En instituant en outre la référence à des droits de nature, elles fondent un droit permanent de résistance au gouvernement, empêchant tout ordre politique stable. Or, dans la mesure où l'une des fins essentielles du gouvernement est d'assurer la sécurité de ses membres¹⁷, une déclaration fondamentale de droit instituant la résistance en principe conduit nécessairement à « l'anarchie ». C'est pourquoi Bentham parle des droits de l'homme comme d'une boîte de Pandore.

Surtout, dans la mesure où ces fictions permettent au petit nombre des dirigeants de faire passer la poursuite de leurs intérêts pour celle de l'intérêt commun, elles servent l'usurpation du pouvoir souverain. Elles sont autant de fictions fallacieuses, des « fausseté[s] volontaire[s] qui [ont] pour objet de confisquer le pouvoir législatif par et au profit de ceux qui ne pourraient pas ou n'oseraient pas le revendiquer ouvertement, et qui ne pourraient pas l'exercer, sinon par le subterfuge qu'elle[s] [produisent] ainsi¹⁸ ». Autrement dit, les gouvernants trouvent dans « la puissance fallacieuse du langage » un voile pour leurs intérêts déviants¹⁹ (*sinister interests*). Ce ne sont donc pas les fictions en général qu'entend condamner Bentham, mais leur usage fallacieux. C'est ainsi à partir de sa critique des fictions juridiques qu'il élabore sa théorie générale des « sophismes politiques », ces artifices de la langue qui permettent aux dirigeants de masquer leur usage illégitime du pouvoir politique.

Pourtant, dans la mesure où ces fictions sont nécessaires à la théorie du droit, Bentham ne peut se limiter à la critique de leurs mésusages. Il lui faut au contraire refonder le langage du droit, de sorte qu'il soit débarrassé de ces

16. Bentham, *Fragment sur le gouvernement*, *op. cit.*, p. 32.

17. Bentham fait en effet de la sécurité l'un des objets principaux, sinon le plus important, du gouvernement. Il l'inclut d'ailleurs parfois dans la définition du principe du plus grand bonheur du plus grand nombre. Voir par exemple *Introduction aux principes de morale et de législation*, *op. cit.*, p. 51 : « On a montré que le bonheur des individus, dont se compose une communauté, c'est-à-dire leurs plaisirs et leur sécurité, est la fin, et même la seule fin, que le législateur doit viser ».

18. Bentham, *Fragment sur le gouvernement*, *op. cit.*, p. 172.

19. Dans *Rationale of Judicial Evidence*, IX, 3, 1, Bentham définit les intérêts déviants de la manière suivante : « On peut appeler "intérêts déviants" (*sinister interest*) ces intérêts dont l'action comme les effets poussent leur possesseur à la malhonnêteté », *Works*, *op. cit.*, vol. VII, p. 385.

sophismes. La réforme politique passe donc nécessairement par la maîtrise de la langue²⁰. Car la possibilité d’user du langage pour tromper n’est pas propre au droit, mais repose sur les propriétés du langage. Pour son fonctionnement, souligne Bentham, celui-ci a besoin de créer des entités abstraites, et de faire comme s’il s’agissait d’entités réelles. Cette création, ajoute-t-il, est « un procédé sans lequel le langage [...] ne pourrait pas exister²¹ ». Il y a donc un usage « normal » des fictions langagières, que Bentham définit de la manière suivante :

Par ce terme, on entend désigner l’une de ces sortes d’objets dont, en toute langue, pour les buts du discours, on doit parler comme s’ils existaient ; dont on doit parler de la même façon que l’on parle des objets qui possèdent réellement l’existence [...] mais sans avoir le dessein de produire la persuasion que ces entités possèdent, chacune pour elle-même, une existence séparée, ou, pour parler précisément, une existence réelle²².

Comme telles, donc, les entités fictives ne doivent pas être condamnées. Participant de la construction du langage, elles sont en outre absolument nécessaires à l’expression d’idées complexes, c’est-à-dire d’idées ne se rapportant pas directement à des sensations physiques de peine ou de plaisir.

Mais pour être conservées, ces fictions doivent posséder un fondement réel – et non fictionnel. Reprenant ici la méthode proposée par Helvétius dans le chapitre « De l’abus des mots » de *De l’esprit*²³, Bentham souligne que, pour avoir du sens, les entités fictives doivent pouvoir être rapportées à des « entités réelles », c’est-à-dire à des entités dont nous pouvons faire l’expérience sensible. Il faut ainsi « mettre en évidence et placer sous le regard du lecteur ces entités afin que toute personne qui voudra prendre la peine de les lire puisse attacher et annexer des idées aussi claires, correctes et complètes que possible à chacun de leurs noms²⁴ ». La question du rapport entre les mots et le réel dont ils doivent rendre compte est donc décisive. Par conséquent, pour qu’une entité fictive soit acceptable – c’est-à-dire pour s’assurer que l’on n’en fera pas un usage fallacieux –, il faut qu’elle entretienne « une certaine relation avec une certaine entité réelle »²⁵, relation qui puisse en outre être perçue par tout individu.

20. Sur la question des fictions chez Bentham, et plus particulière sur l’importance qu’il leur accorde dans la perspective d’une réforme du droit, voir C. Laval, *Jeremy Bentham : le pouvoir des fictions*, Paris, Presses universitaires de France, 1994.

21. *De l’ontologie, et autres textes sur les fictions*, J.-P. Cléro, C. Laval, P. Schofield, Paris, Seuil, 1997, p. 85.

22. *Ibid.*, p. 87.

23. Helvétius souligne en effet dans ce chapitre la nécessité de remonter à la sensation qui a originellement donné naissance à l’idée et donc au mot, au risque sinon d’être trompé par les puissants.

24. Bentham, *De l’ontologie, op. cit.*, p. 79.

25. *Ibid.*, p. 165.

Appliquée au droit, cette théorie des fictions implique que tout énoncé juridique puisse être traduit en termes de plaisir et de peine. En effet, si le plaisir et la peine sont les souverains maîtres des individus, et si l'utilité d'une action quelconque repose sur sa tendance à promouvoir ou diminuer ces sensations, il est essentiel de traduire les lois dans le langage de l'utilité. Aussi faut-il, pour réduire l'abstraction inévitable de la loi, remonter à son origine, et faire apparaître les rapports qu'elle entretient avec les corps et la répartition des peines et des plaisirs. C'est pourquoi le travail du législateur est d'abord de « neutraliser » le droit. Comme Bentham le souligne :

Ces dénominations fantastiques constituent une sorte de papier-monnaie : si nous savons à tout instant comment les échanger et comment obtenir à leur place de la monnaie de bon aloi, tout est pour le mieux. Si nous ne le pouvons pas, nous sommes trompés, et au lieu d'être les maîtres d'une connaissance réelle dont nous entendons nous pourvoir par leur moyen, nous n'avons alors que sophistique et non-sens²⁶.

La métaphore du change utilisée par Bentham dans ce passage met bien en évidence le fait que fonder les fictions du droit passe par un travail de conversion de ces fictions en entités réelles. Mais cette idée d'une conversion s'éclaire davantage si l'on prend un exemple. Soit l'obéissance politique, que Bentham travaille dans le *Fragment sur le gouvernement*. Si, comme nous l'avons vu, il est impossible de comprendre l'obéissance politique en la rapportant à un contrat originel, c'est que cette fiction ne permet pas de rendre compte du phénomène d'obéissance. Pour donner un fondement réel à l'obéissance, il faut la rapporter à des actes déterminés, exprimant l'obéissance des individus à la loi. Ainsi, si l'obéissance politique caractérise « tout acte effectué conformément à l'expression de la volonté d'une personne qui gouverne »²⁷, le degré d'obéissance habituelle correspond quant à lui au rapport entre le nombre d'actes d'obéissance et le nombre d'actes de désobéissance. Aussi comprend-on comment une fiction du droit peut être « convertie » en actes constatables, c'est-à-dire fondée empiriquement.

On le voit, la réussite de la réforme du droit repose sur la maîtrise du langage. Et elle vise principalement deux buts, puisqu'elle doit garantir, d'une part, la possibilité pour chacun de déterminer rationnellement les conséquences d'une obligation légale et, d'autre part, l'impossibilité d'usurper le pouvoir souverain.

26. Bentham, *Of Laws in General*, éd. H.L.A. Hart, London, University of London, Athlone Press, 1970, p. 251-252.

27. Bentham, *Fragment sur le gouvernement*, *op. cit.*, p. 115.

II. « Dans le langage des menteurs, le gouvernement *est* un corps représentatif »²⁸

C'est encore cette réforme du droit qui conduit Bentham à condamner une certaine idée de la représentation politique. Celle qui, ne possédant aucun fondement empirique, n'est qu'un sophisme. C'est que le terme même de « représentation », souligne Bentham dès 1795²⁹, souffre d'une indétermination constitutive :

Pour caractériser les délégués, la langue française a, comme la langue anglaise, deux mots, les représentants et les députés ; l'un est susceptible d'être mal interprété, au point d'exprimer un sens directement opposé à celui qui semble avoir été celui qu'on a voulu lui donner ; l'autre pas. L'un est teinté de fiction tout comme d'ambiguïté ; l'autre n'exprime rien que la simple vérité³⁰.

Dans ce passage, il ne faut pas s'y tromper, le terme de « fiction » signifie fiction *fallacieuse*. La critique de la représentation repose ainsi sur la critique des fictions. Poursuivant sa critique de la représentation dans le *Manuel des sophismes politiques*, Bentham y souligne que l'ambiguïté de ce terme tient d'abord au fait qu'il ne renvoie à aucun acte déterminé. Car « n'importe quelle personne ou n'importe quelle chose peut être représentée par une autre. Un homme est représenté par une toile et des couleurs ; l'ensemble du peuple l'est par le roi ; le roi et par conséquent le peuple le sont par un ambassadeur »³¹. La notion de représentation renvoie donc à des réalités extrêmement variées. Or si « représenter » se dit en plusieurs sens, le sens mobilisé n'est jamais précisé. Dans les usages qui, de la fin du XVIII^e siècle aux années 1820, sont faits de l'idée de représentation politique, ni la fonction qu'occupe le représentant, ni la manière dont cette activité permet effectivement de représenter les électeurs ne sont spécifiées. Les traits définitionnels majeurs du mécanisme représentatif sont ainsi laissés indéterminés. Et l'indétermination conduit inévitablement à l'usurpation.

Par conséquent, le concept de représentation politique mobilisé par les contemporains de Bentham se range parmi les sophismes dits de « confusion ». Ceux-ci reposent sur un mode de raisonnement « aérien », et permettent à ceux qui les utilisent de ne jamais nommer les réalités véritablement engagées. Leur pouvoir fallacieux se loge dans leur généralité, qui plonge intentionnellement le récepteur du discours dans un état de

28. Bentham, *Garanties contre l'abus de pouvoir et autres écrits sur la liberté politique*, traduction M.-L. Leroy, Paris, Presses de l'École normale supérieure, 2001, p. 89.

29. Voir par exemple *L'Absurdité sur des échasses*, *op. cit.*, p. 53-54.

30. *Ibid.*

31. Bentham, *Manuel des sophismes politiques*, *op. cit.*, p. 205.

confusion. Et cette confusion a des effets politiques. En effet, maintenant le grand nombre dans l'ignorance, ce « charabia » de la représentation permet aux gouvernants d'utiliser du pouvoir souverain sans s'en justifier. C'est pourquoi, du point de vue de la légitimité, lesdits représentants du peuple sont pour Bentham plus condamnables que les despotes. Il le souligne notamment dans le *Manuel* :

Pour être despote, l'Empereur du Maroc n'est pas imposteur ; ce qu'est un parlementaire. L'empereur ne prétend pas être mandataire, agent, député, délégué, représentant ; le mensonge ne fait pas partie du cortège de sa tyrannie et de son insolence ; le parlementaire a toutes ces prétentions et, s'il est propriétaire dans un bourg, il ment. Oui, c'est un mandataire, mais par parjure. Oui, c'est un agent ; mais pour son compte. Un représentant du peuple, oui ; mais comme Mr Kemble représente Macbeth. Un député certes, parce qu'il n'a pas été au pouvoir du peuple de députer ou de déléguer quelqu'un d'autre. Député ? Délégué ? Il ne revendique aucun de ces titres, sinon par rhétorique et quand il ne peut pas faire autrement. « Députation » renvoie à une question de fait et met l'accent sur le petit nombre des électeurs et leur manque de liberté. « Représentation » est un mot plus commode. Il tient à l'écart les *actes* des électeurs³².

Ainsi, contrairement au parlementaire, qui prétend être le mandataire du peuple souverain et exercer le pouvoir en son nom, le despote n'a pas besoin de recourir aux sophismes pour justifier son pouvoir. En d'autres termes, l'usage de la fiction de « représentation » doit rendre invisible la confiscation du pouvoir opérée par le petit nombre des dirigeants. Ce faisant, il justifie la mise à l'écart des « *actes* des électeurs », rendant impossible toute traduction empirique de leur représentation. C'est pourquoi, comme l'affirme Bentham dans sa 4^e « Lettre sur la liberté de la discussion publique dans les réunions libres », le gouvernement représentatif n'a de représentatif que le nom³³.

Et ce sophisme de la représentation se révèle d'autant plus prégnant qu'il s'ancre dans la théorie de la représentation virtuelle (*virtual representation*), justifiant principalement l'exclusion du plus grand nombre. La critique de la fiction de représentation vise donc plus directement l'idée de représentation virtuelle. Celle-ci se forge dans le sillage de la Révolution américaine. Lorsqu'en 1765, le Parlement britannique décide d'imposer aux colonies américaines une nouvelle taxe (conséquence du *Stamp Act*), cette décision provoque des vives réactions de protestation. En effet, adoptée par un parlement où ne siège aucun représentant élu par les colonies, cette nouvelle taxe est perçue par l'opinion américaine comme profondément injuste. C'est dans ce contexte qu'est reprise la formule « *no taxation without representation* », qui deviendra le

32. *Ibid.*, p. 205.

33. Voir Bentham, *Garanties contre les abus de pouvoir*, *op. cit.*, p. 89.

mot d'ordre des insurgés. Son sens est clair : personne n'est représenté sans élire son représentant. C'est en réponse à ces protestations qu'émerge la doctrine de la représentation virtuelle – théorisée notamment par S. Jenyns et T. Whateley. Les partisans de cette doctrine concèdent aux colons américains qu'il est vrai qu'en un certain sens, ils ne sont pas représentés. N'élisant pas de députés au Parlement britannique, les colonies américaines ne sont en effet pas *actuellement* représentées. Mais ils soulignent dans le même temps que cette représentation *actuelle* n'est pas essentielle. Car ce qui compte n'est pas d'être représenté actuellement, mais de l'être virtuellement. Et les colonies américaines le sont, puisque leur intérêt est inclus dans celui de la communauté. Cette idée d'une représentation virtuelle se fonde ainsi sur le principe d'un intérêt commun transcendant les intérêts particuliers des membres de la communauté. À cet égard, la tâche de l'assemblée des représentants du peuple est précisément de faire émerger cet intérêt. C'est pourquoi les tenants de cette version de la représentation peuvent affirmer qu'il n'est pas nécessaire que toutes les parties de population envoient des représentants pour être représentées. Cette théorie permet, en outre, de justifier l'exclusion du suffrage d'une large part de la population britannique – la situation des colonies étant comparée à celle des villes de Birmingham et de Manchester qui, dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, n'envoyaient pas non plus de représentant à la chambre des Communes.

La représentation virtuelle trouve probablement son expression la plus fameuse sous le plume de Burke, qui souligne, dans son « Discours aux électeurs de Bristol » :

Le Parlement n'est pas un congrès d'ambassadeurs envoyés par des intérêts différents et hostiles, intérêts que chacun doit défendre, en tant que mandataire et avocat, contre d'autres mandataires et d'autres avocats ; le Parlement est l'assemblée délibérative d'une seule nation, mue par un seul intérêt, celui du tout ; et où ce ne sont ni les objectifs locaux, ni les préjugés locaux qui doivent servir de guide mais le bien général, produit de la raison générale du tout³⁴.

On le voit, dans la représentation virtuelle, si le représentant doit agir *pour* le peuple, il n'est en aucun cas attendu de lui qu'il agisse *comme* le peuple. Aussi peut-il, s'il le juge nécessaire, aller à l'encontre des vœux clairement exprimés de ses électeurs. Le travail du représentant est donc, au sein de l'assemblée, de délibérer sur l'intérêt général, ce qui ne saurait être possible s'il était lié par les opinions des individus qu'il représente. Leur opinion n'a ainsi aucun rôle à jouer dans le processus délibératif : une fois élu, le représentant est libre de ses décisions.

34. Burke, « Speech to the electors of Bristol », in *Burke's Politics. Selected Writings and Speeches*, R.J.S Hoffmann et P. Levack (éd.), New York, A.A. Knopf, 1949, p. 115.

Comprendre la critique de la représentation politique formulée par Bentham suppose ainsi de l'inscrire dans le contexte de cette opposition entre représentation virtuelle et représentation actuelle. Car le choix de Bentham de parler de représentation *actuelle* est d'abord une manière de réinvestir l'un des pôles de ce débat. Cet arrière-plan est particulièrement lisible dans le *Manuel des sophismes politiques*, où Bentham affirme, non sans ironie :

Si tous ceux qui se contentent si bien d'une représentation virtuelle et sans réalité pouvaient aussi bien se satisfaire d'une perception virtuelle des impôts, d'une part, et d'une contribution virtuelle d'autre part, tout irait bien. Mais ce n'est malheureusement pas le cas. Le paiement des impôts n'est que trop réel, tandis que le fondement par lequel on prétend même justifier leurs exactions, la représentation, est d'une fausseté si incontestablement établie et de notoriété si générale qu'en affirmer l'existence est d'une ironie féroce³⁵.

S'inscrivant résolument dans le sillage du mot d'ordre « *no taxation without representation* », Bentham souligne ici combien le subterfuge de la représentation est insultant à l'égard du peuple, puisque les arguments en faveur de la représentation virtuelle laissent transparaître l'hypocrisie qui les fonde. La représentation politique, au moins lorsqu'elle est associée à l'idée de virtualité, est donc bien un sophisme politique. Il conduit à faire de l'usurpation du pouvoir la norme. À cet égard, la force du sophisme de la représentation virtuelle est qu'il peut servir à justifier n'importe quel type de régime politique :

C'est d'une de ces anomalies qu'est née la doctrine de la représentation virtuelle : phrase avec laquelle on pourrait prouver la constitution marocaine aussi libre que l'anglaise. En Angleterre c'est une partie du peuple qui représente l'autre : et au Maroc c'est l'Empereur qui représente le peuple³⁶.

Si la notion de représentation est une fiction nuisible, c'est donc bien qu'elle ne possède aucun fondement réel. Aussi l'enjeu est-il, une fois le sophisme démasqué, de déterminer comment circonscrire son usage légitime. Autrement dit, il importe dorénavant de trouver ces entités réelles, les « actes des électeurs » auxquels renvoie la « députation » que Bentham entend substituer à la représentation.

35. Bentham, *Manuel des sophismes politiques*, op. cit., p. 303.

36. Bentham, « Considérations d'un Anglais sur la composition des États Généraux », in *Rights, Representation and Reform, The Collected Works of Jeremy Bentham*, éd. P. Schofield, C. Pease-Watkin et C. Blamires, Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 86.

III. « Ce n'est que dans la mesure où le peuple choisit *actuellement* ses représentants [...] que de tels représentants peuvent être utiles »³⁷

Quelle forme prend donc la représentation actuelle ? Pour le comprendre, il est nécessaire de mettre en évidence la manière dont la fiction de représentation peut être rapportée à des entités réelles. Il nous faut donc trouver ces actes réels dans lesquels s'ancre la députation.

Pour cela, le plus aisé est de se rapporter au modèle de l'obéissance. En effet, de même que l'obéissance doit renvoyer aux actes réels d'obéissance des sujets, la députation doit quant à elle renvoyer aux actes par lesquels les individus manifestent explicitement leur adhésion à leur représentant. Ces actes sont de deux sortes : d'une part, l'expression des électeurs par le suffrage ; d'autre part, la manifestation non institutionnelle des intérêts au sein de l'opinion publique. On notera à cet égard que l'existence d'une représentation non sophistique a pour condition l'établissement du suffrage universel, ainsi que la garantie de la liberté de la presse et d'expression. Bentham insiste en de nombreux endroits³⁸ sur le fait que le droit de vote n'a de sens qu'à condition qu'existe une presse libre. Comme il le souligne notamment dans sa seconde « Lettre sur la liberté de la discussion publique dans les réunions libres », le droit de vote ne peut produire aucun bien si les électeurs sont privés de « [l'] occasion d'apprendre à s'exercer mentalement et à acquérir cet instrument d'indépendance qui seul permet de distinguer l'homme d'une marionnette³⁹ ». Conditions nécessaires à l'existence d'une députation, le droit de vote et la liberté de la presse doivent donc permettre la manifestation réelle, et clairement lisible, de l'adhésion des individus aux décisions du pouvoir souverain.

Mais il nous faut encore préciser sur quoi porte précisément cette adhésion. Autrement dit, il nous faut comprendre ce qui, dans la représentation actuelle, doit être représenté. Or dans la mesure où le principe d'utilité implique la prise en compte de tous les intérêts, l'actualité de la représentation n'a d'autre objet que la coïncidence entre les intérêts réels des individus et leur représentation au sein de l'assemblée. Elle doit donc être comprise en termes de figuration des intérêts. Cette exigence pose des difficultés certaines. Car dire qu'il faut une représentation actuelle des intérêts implique qu'il n'existe pas, contrairement à ce que postule la théorie de la représentation virtuelle, un intérêt général pouvant être formulé indépendamment de l'expression des intérêts particuliers. On peut dès lors se demander si la formulation de l'intérêt commun est réductible à la somme des intérêts particuliers exprimés – cette première question impliquant de

37. Bentham, *Manuel des sophismes politiques*, *op. cit.*, p. 303.

38. Voir par exemple « Division of Power », in *Right, Representation and Reform*, *op. cit.*, p. 409.

39. Bentham, *Garanties contre les abus de pouvoir*, *op. cit.*, p. 76.

déterminer la manière de figurer dans leur diversité réelle tous les intérêts d'une communauté donnée.

En premier lieu, il apparaît clairement que l'intérêt général ne saurait être conçu indépendamment des intérêts formulés par les membres d'une communauté. Comme le souligne Bentham dès l'*Introduction aux principes de morale et de législation* : « Qu'est-ce que l'intérêt de la communauté ? La somme des intérêts des divers membres qui la composent »⁴⁰. Cet intérêt trouve donc son expression adéquate dans la somme de leurs suffrages. En ce sens, l'intérêt commun est produit mécaniquement par le vote. En effet, dans le cadre d'un vote à scrutin secret, à l'occasion duquel chaque individu peut librement choisir le candidat qu'il estime le plus à même de porter son intérêt, le nombre de voix obtenu par un candidat exprime le degré de coïncidence entre sa conception des intérêts du plus grand nombre et celle du plus grand nombre lui-même. Pourtant, dans cette perspective, c'est bien la somme des intérêts particuliers qui semble conduire à l'élection d'un député, et donc, par extension, à la détermination de l'intérêt commun.

Deux éléments supplémentaires compliquent néanmoins ce que Bentham comprend comme étant l'intérêt commun. D'une part, il souligne qu'il y a toujours des questions politiques pour lesquelles un individu donné n'a pas d'intérêt en jeu. Dans ce cas, nous dit-il, son choix sera guidé par « un intérêt secondaire », qui l'amènera à considérer ce qui, faute d'avoir un intérêt pour lui, lui semble pourtant le meilleur pour la société dans son ensemble. Aussi Bentham souligne-t-il :

Il s'en faut de beaucoup que chacun se trouvât personnellement intéressé dans toute opération de gouvernement qui se trouverait dans le cas d'être proposée. Mais après son intérêt personnel, et ceux de la petite sphère de ses liaisons particulières, viendrait même pour les plus égoïstes, l'intérêt général de la société. [...] Ainsi cette formule, ce qui *lui* serait le plus avantageux, savoir à chaque individu, servirait à représenter inclusivement à cet égard l'idée de ce qui selon lui devrait paraître le plus avantageux à la société⁴¹.

Par son vote, donc, l'électeur n'exprime pas seulement son intérêt particulier, mais partage dans le même temps une certaine conception du bien commun. D'autre part, même dans le cas d'un individu mû uniquement par des intérêts égoïstes, le mécanisme électif l'oblige à accorder son suffrage à ce qui lui apparaît comme étant la conception la plus large possible de l'intérêt. En effet, dans la mesure où il ne peut y avoir coïncidence parfaite entre l'intérêt d'un individu et ceux portés par un candidat, l'électeur choisira rationnellement de voter pour celui qui paraît posséder la conception de l'intérêt général la plus large. De la sorte, celui-ci maximise ses chances de voir son propre bonheur réalisé. Par son vote,

40. Bentham, *IPML*, *op. cit.*, p. 27.

41. Bentham, « Considérations d'un Anglois sur la composition des États Généraux », in *Right, Representation and Reform*, *op. cit.*, p. 71.

chaque individu ne promeut donc pas seulement ce qui est bon pour lui, mais aussi la part de son intérêt particulier qui recoupe l'intérêt général. Aussi faut-il distinguer les motifs du vote, qui relèvent bien de l'intérêt particulier, et l'intérêt exprimé par le vote, qui n'est autre que la perception, par l'individu, de ce qu'est l'intérêt du plus grand nombre⁴². Bentham attend donc du processus électoral qu'il produise mécaniquement la promotion de l'intérêt universel⁴³.

Il apparaît ainsi que l'intérêt général n'est autre, pour Bentham, que la conception majoritaire de ce même intérêt, mise en évidence par le scrutin. C'est pourquoi sa formulation n'est pas réductible à la somme des intérêts particuliers. Bentham souligne en outre que, puisque cette majorité est constituée du peuple, c'est-à-dire des individus qui ont le plus intérêt à ce que l'intérêt général l'emporte, l'intérêt qu'elle exprime est nécessairement juste. C'est donc à la majorité qu'il revient d'exprimer l'intérêt de la communauté.

On comprend ainsi en quel sens la représentation doit être actuelle : si l'intérêt général n'est découvert que par l'élection, son contenu ne peut pas préexister à sa formulation dans le scrutin. Cette expression de l'intérêt général par les électeurs doit, en outre, conduire à une figuration fidèle au sein de l'assemblée. Ainsi Bentham souligne-t-il : « La composition de l'assemblée législative sera meilleure à proportion du nombre de points de contact qu'elle aura avec la nation ; autrement dit, en proportion de la similitude entre les intérêts qu'elle manifeste et ceux de la communauté »⁴⁴. On le voit, la représentation, pour être actuelle, doit manifester le plus fidèlement possible l'intérêt général tel qu'il s'exprime, à un moment donné, au sein de la communauté.

C'est aussi pour garantir cette fidélité de la représentation que Bentham encadre assez strictement l'exercice des mandats. Car l'élection ne saurait être comprise comme une autorisation illimitée d'agir au nom des électeurs. La *députation*, qu'encadre le vote, se limite à un mandat donné à l'individu élu pour porter à l'assemblée les intérêts de ses mandants. Bentham le souligne largement lorsqu'il énonce :

Qu'est-ce qu'une élection ? C'est une déclaration solennelle énonçant qu'au moment de sa formulation un certain homme jouit de la confiance de ses électeurs. Mais cette déclaration ne possède pas une vertu miraculeuse, qui garantirait le caractère de cet homme et les actions futures qu'il entreprendra⁴⁵.

42. Cette distinction entre le motif du vote et l'intérêt qu'il exprime est similaire à la distinction, sur le plan moral, entre le motif d'une action, qui n'a pas d'incidence sur sa valeur morale, et ses conséquences, qui seules doivent être considérées.

43. Voir les analyses d'A. Guillot sur la mécanique du vote dans *Jeremy Bentham : le peuple comme fiction*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2014, p. 201 et sq.

44. Bentham, *Political Tactics, CW*, éd. M. James, C. Blamires et C. Pease-Watkin, Oxford, Clarendon Press, 1999, p. 15.

45. *Ibid.*, p. 16.

On le voit, dans la mesure où rien ne garantit la manière dont l'élu agira dans le futur, l'électeur doit pouvoir, dès lors qu'il le juge nécessaire, corriger ou réaffirmer l'expression de son intérêt au sein de l'assemblée. C'est la raison pour laquelle Bentham propose l'adoption de deux mécanismes institutionnels supplémentaires. D'une part, le choix de mandats courts, non-renouvelables immédiatement⁴⁶. D'autre part, la révocabilité des élus, sous certaines conditions garantissant la continuité de l'exercice du pouvoir⁴⁷.

Pour être fondée, la représentation doit donc en premier lieu satisfaire une exigence de similitude entre la représentation nationale à l'assemblée et les représentés. Mais cette affirmation n'est pas suffisante. Si l'on comprend aisément ce qui fonde cette exigence de ressemblance, il est en revanche plus difficile de comprendre comment donner au lien de représentation une *actualité* véritable, s'ajustant à tout moment à une opinion publique mouvante.

De fait, dans la mesure où la coïncidence entre la perception de l'intérêt général exprimé par la majorité et son expression dans la représentation doit être la plus grande possible, elle ne saurait limiter sa manifestation au vote. L'exigence d'une représentation *actuelle* suppose ainsi qu'il soit possible, à tout moment, d'ajuster la représentation. Cette exigence se traduit, comme nous l'avons vu, par une certaine flexibilité de la députation. Mais elle conduit aussi Bentham à penser une mécanique institutionnelle devant conduire à la probité des détenteurs du pouvoir politique. En ce sens, l'arrangement institutionnel qu'il propose vise au moins deux buts : d'une part, assurer l'ajustement de la représentation à l'intérêt général au moment où il est formulé ; d'autre part, obliger les députés à agir conformément à l'intérêt général.

Dans la démocratie représentative pensée par Bentham, la méfiance à l'égard des détenteurs du pouvoir doit permettre d'atteindre ces deux buts. Celle-ci est d'ailleurs érigée en principe : « On reproche au régime de la publicité qu'il soit un système de méfiance ? Cela est vrai, et toute bonne institution politique devrait reposer sur ce principe »⁴⁸. La publicité des actes du Parlement est décisive : elle seule garantit la surveillance des députés par le peuple – ce qui doit conduire ces derniers à n'agir qu'en fonction de l'intérêt commun. En ce sens, la publicité répond au problème politique de l'opposition entre la fin légitime de tout gouvernement, qui n'est autre que la poursuite du « plus grand bonheur du plus grand nombre »⁴⁹, et la fin réellement poursuivie par les gouvernants, leur propre intérêt. Si ce soupçon à l'endroit des détenteurs du pouvoir s'enracine dans un principe

46. Sur ces questions, voir Jeremy Bentham, *Constitutional Code, Vol. 1, CW*, ed. F. Rosen et J.H. Burns, Oxford, Oxford University Press, 1983, p. 57 et p. 72.

47. Sur ce point, voir notamment *Constitutional Code, op. cit.*, p. 29 et *sq.*, et p. 117.

48. Bentham, *Political Tactics, op. cit.*, p. 37.

49. Bentham l'exprime en de nombreux endroits ; voir par exemple *IPML, Constitutional Code, First Principles Preparatory to Constitutional Code*.

psychologique, en fonction duquel « dans le cœur de tout être humain, l'intérêt égoïste prend le pas sur tous les autres intérêts agrégés »⁵⁰, il ne s'agit pas de le condamner. Seulement, il est nécessaire de reconnaître qu'il y a le plus souvent compétition, voire conflit, entre l'intérêt d'un individu et celui des autres membres de la communauté. C'est ainsi la reconnaissance de l'opposition naturelle entre l'intérêt des gouvernants et celui des gouvernés qui conduit Bentham à faire du soupçon un principe politique. Car en l'absence des garanties nécessaires, il est quasi certain que l'intérêt du plus grand nombre sera sacrifié.

Comment, dès lors, rendre impossible le sacrifice de l'intérêt du plus grand nombre ? Pour Bentham :

La nature du cas n'admet qu'une seule méthode, qui est de détruire l'influence et l'effet des intérêts déviants (*sinister interest*), auxquels la situation de l'individu peut l'exposer : cela étant réalisé, il sera par conséquent virtuellement débarrassé de ces intérêts sous toutes leurs formes : et il ne restera comme seul intérêt déterminant sa conduite que son intérêt droit et convenable : cette part de son intérêt qui recoupe l'intérêt universel (ce qui revient au même que de dire qu'il ne lui restera que cet intérêt qui est conforme à l'intérêt universel tel qu'il se rencontre dans la communauté)⁵¹.

L'enjeu est donc de contenir, chez les représentants, la tendance à sacrifier l'intérêt universel, de sorte que seule la part de leur intérêt qui recoupe l'intérêt de la communauté puisse motiver leur action. Il faut ainsi, par un mécanisme similaire à celui s'exerçant dans le vote, produire « l'identification des intérêts », cette « liaison manifeste et indissoluble » entre « l'intérêt de l'employé et son devoir » qui soit le rendra véritablement vertueux, soit le conduira à agir « tout de même que s'il l'était⁵² ». Bentham nomme ce processus de production de comportements vertueux « maximisation de l'aptitude morale ». L'aptitude morale est, chez un individu, « une qualité négative [...] caractérisée par l'absence, autant qu'il est possible [...] de la propension au sacrifice de tous les autres intérêts au profit de ce qui est son intérêt prédominant »⁵³. Elle conditionne donc la possibilité que soit suivie l'utilité. Pour la maximiser, il est nécessaire « de placer [les détenteurs du pouvoir] dans une situation telle qu'alors qu'ils n'ont aucune perspective d'améliorer de quelque façon leur propre bonheur en diminuant celui du plus grand nombre, ils ont la possibilité d'augmenter leur bonheur en proportion de l'accroissement du bonheur du plus grand nombre qu'ils seront capables de réaliser »⁵⁴. C'est pour y parvenir que la

50. Bentham, *First Principles Preparatory to Constitutional Code*, CW, ed. P. Schofield, Oxford, Clarendon Press, 1989, p. 233.

51. *Ibid.*, p. 236.

52. Bentham, « Considérations d'un Anglais sur la composition des États Généraux », *op. cit.*, p. 91-92.

53. Bentham, *First Principles Preparatory to Constitutional Code*, CW, *op. cit.*, p. 13.

54. *Ibid.*, p. 14.

publicité est déterminante. En effet, garantir l'aptitude morale des membres de la députation suppose que ceux aux dépens desquels se fait le sacrifice aient les moyens de l'exposer et de le punir. Le contrôle s'effectue ainsi de deux manières : soit en punissant directement le gouvernant mis en cause – dont la culpabilité, si elle est avérée à la suite d'un jugement, doit donner lieu à une sanction politique ; soit en exerçant ce que Bentham nomme la sanction morale ou populaire.

En dépit de toute une série de dispositifs institutionnels devant encadrer l'exercice du pouvoir politique en vue de son exercice régulier⁵⁵, la sanction morale apparaît à Bentham comme la contre-force la plus efficace. Celle-ci s'exerce à travers l'activité du « tribunal de l'opinion publique ». Ce tribunal est notamment décrit dans le texte *Garanties contre les abus de pouvoir*⁵⁶. Instance non officielle d'expression du peuple, il se caractérise d'abord par son extension ; en effet, celui-ci « se compose de toutes les personnes physiques capables de s'intéresser aux affaires publiques, et de considérer que celles-ci sont les dépositaires d'un pouvoir qu'elles exercent en leur propre nom et en celui de tous les autres membres de la communauté »⁵⁷. Ce tribunal est donc extrêmement inclusif, puisqu'il s'étend, au moins virtuellement, à tous les membres de la communauté – y compris les individus exclus du suffrage, qu'il s'agisse des femmes ou des étrangers⁵⁸. Par ailleurs, son outil principal, et le plus efficace, est la presse – dont Bentham souligne qu'elle doit être la plus variée et la plus diffusée possible. Ainsi souligne-t-il qu'il faut considérer la presse « non seulement comme l'organe propre au tribunal de l'opinion publique, mais comme le seul de ses organes dont l'activité est toujours visible⁵⁹ ». Ce tribunal se caractérise donc aussi par sa visibilité accrue, laquelle permet, précisément, de manifester en temps réel l'état de l'opinion publique. Enfin, cet organe d'expression du peuple doit exercer la sanction morale, en raison de la rectitude de ses jugements. En effet, si Bentham souligne qu'on ne peut jamais être assuré de la rectitude parfaite de ses décisions, la probabilité fait apparaître qu'elles sont celles qui, par nature, se rapprochent le plus de

55. Bentham appelle « moyens directs » ces mécanismes devant agir directement sur les détenteurs du pouvoir politique. Ils sont au nombre de quatre : minimiser le pouvoir entre les mains de chaque fonctionnaire ; minimiser la quantité d'argent entre les mains de chaque fonctionnaire ; minimiser les salaires ; exclure le « *factitious dignity* », c'est-à-dire ne pas accorder d'honneurs spéciaux aux dépositaires du pouvoir public. Il leur oppose les moyens indirects, ceux possédés par la classe dirigée. Sur ce point, voir notamment *First Principles Preparatory to Constitutional Code, CW, op. cit.*, p. 29 et sq.

56. On trouve de très nombreuses mentions de ce tribunal dans l'œuvre de Bentham. Voir par exemple *Constitutional Code*, « Principles of Judicial Procedure », in *The Works of Jeremy Bentham*, éd. John Bowring, Edimbourg, 1843, II, p. 141 et 147, « Rationale of Judicial Evidence », *Works*, VI, p. 357.

57. Bentham, *Garanties contre les abus de pouvoir, op. cit.*, p. 147.

58. Bentham semble parfois envisager une extension de ce tribunal à l'ensemble des membres de l'humanité, comme en attestent par exemple ses *Principles of International Law*.

59. Bentham, *Garanties contre les abus de pouvoir, op. cit.*, p. 129.

l'intérêt universel⁶⁰. Aussi le tribunal de l'opinion publique est-il « le seul corps politique dont l'intérêt n'est jamais en désaccord, mais est au contraire toujours en accord avec l'intérêt du plus grand nombre des membres de la communauté en question »⁶¹. La sanction morale, relayée par l'activité du tribunal de l'opinion publique, doit donc faire qu'il soit dans l'intérêt des gouvernants de poursuivre l'intérêt du plus grand nombre. C'est donc le public qui, par sa surveillance permanente, doit produire l'identification des intérêts.

Mais l'activité du tribunal de l'opinion publique est aussi décisive pour la figuration de l'intérêt universel. Puisque son activité est constante, il est l'organe le plus à même d'exprimer fidèlement les intérêts du plus grand nombre. En ce sens, nous dit Bentham, les membres actifs de ce tribunal, c'est-à-dire ceux qui écrivent et parlent publiquement, « sont les vrais représentants, et non les représentants fantoches, de tous ceux qui achètent ou lisent avec sympathie les publications qui sont le produit de leurs travaux respectifs »⁶². Le tribunal de l'opinion publique, moyen d'organiser et de rendre effective l'influence du peuple sur la législation, constitue donc le canal principal d'expression de la volonté du peuple, qu'il faut écouter si l'on veut que les lois positives soient respectées – c'est-à-dire que ne soit pas trop affaiblie la disposition à l'obéissance.

On le voit, l'exigence de figuration d'un intérêt universel par définition mouvant, dont l'expression à l'assemblée doit sans cesse être ajustée, et le soupçon à l'égard des détenteurs du pouvoir érigé en principe, conduisent Bentham à mettre la députation sous la surveillance active des membres de la communauté. Ainsi comprend-on que le véritable détenteur du pouvoir souverain n'est autre que le peuple. Cela est particulièrement lisible dans la distribution des pouvoirs au sein de la démocratie représentative pensée par Bentham dans le *Constitutional Code*. En effet, distinguant deux types de pouvoir, le constitutif et l'opératoire – ce dernier étant à son tour divisé selon la tripartition classique entre pouvoir législatif, pouvoir administratif ou exécutif et pouvoir judiciaire –, Bentham fait du pouvoir constitutif le pouvoir souverain. Or ce pouvoir souverain, compris comme pouvoir du peuple, est le vrai détenteur du pouvoir. Et il doit être, pour cette raison, un pouvoir actif. D'ailleurs, Bentham souligne que si le pouvoir opératif n'était pas soumis au contrôle du pouvoir constitutif, alors « être un représentant (*trustee*) fidèle au peuple ou un représentant indigne serait une seule et

60. Le raisonnement est donc le même que celui qui justifiait la justesse de l'intérêt exprimé par la majorité dans le vote. En effet, dans la mesure où la connaissance est toujours de l'ordre du probable, même s'il existait un intérêt général « vrai », nous ne pourrions jamais être assurés de le connaître. C'est pourquoi il faut se contenter de la conception de cet intérêt qui a le plus de chance d'être juste, à savoir celle qu'exprime la majorité. Autrement dit, il faut accepter comme juste la perception que la majorité se fait de l'intérêt du plus grand nombre, car il s'agit du seul corps qui se compose, précisément, du plus grand nombre.

61. Bentham, *Garanties contre les abus de pouvoir*, *op. cit.*, p. 159.

62. *Ibid.*, p. 148.

même chose »⁶³. Autrement dit, c'est bien cette activité maintenue du pouvoir constitutif parallèlement à l'exercice courant du pouvoir qui garantit la conformité de cet exercice aux prescriptions de l'utilité. Aussi apparaît-il que l'exigence d'*actualité* ne touche pas seulement la représentation de l'intérêt général au sein de l'assemblée. Celle-ci, bien qu'essentielle, n'est en fait qu'une des manières d'incarner l'actualité du pouvoir constitutif. C'est pourquoi chez Bentham, et contrairement à d'autres modèles de gouvernement représentatif, le pouvoir constitutif ne joue pas seulement un rôle fondateur – le peuple étant identifié comme origine d'un pouvoir délégué soit pour toujours, soit pour un laps de temps limité, pendant lequel les gouvernants sont libres d'agir comme ils l'entendent. Au contraire, chez Bentham, le peuple constitue un principe actif, et même le plus éminent de sa théorie constitutionnelle. Ainsi comprend-on qu'il soit essentiel de s'assurer qu'il possède une certaine *actualité*.

En outre, il nous semble que Bentham, à travers son concept de représentation actuelle, propose une réponse possible aux difficultés posées par le concept de représentation politique. Ainsi voit-on que, pour lui, une conception démocratique de la représentation implique que soit représenté l'intérêt universel, tel que l'exprime à un moment donné le plus grand nombre. Et cette représentation ne saurait être réalisée sans la plus grande liberté d'expression accordée au peuple, et la mise sous surveillance de l'activité des représentants, l'une et l'autre renforçant l'identification entre le représentant et le représenté. En ce sens, il y a bien chez Bentham une théorie de la représentation, bien que la représentation elle-même soit toujours approximative, en raison de la fixation dont elle a besoin pour être figurée, mais aussi de son expression dans au moins deux canaux différenciés – l'assemblée nationale et le tribunal de l'opinion publique – dont on ne peut jamais garantir la coïncidence.

63. Bentham, *First Principles Preparatory to Constitutional Code*, CW, op. cit., p. 31.

Doctorales 2018*

PHILOSOPHIE DU LANGAGE APPLIQUÉE

La mesure de la valeur dans le Capital 99
Guillaume LAMBEY

Le langage privé de l'halluciné 99
Mathieu FREREJOUAN

MAÎTRE ECKHART

***Égoïté divine et personne humaine :
quel sujet dans la pensée de Maître Eckhart ?*** 100
Pierre-Luc DESJARDINS

ARISTOTE

***Reconstitution du lien entre l'accident et la cause :
une lecture de Physique II-4 à l'égard de la trichotomie
entre ἀεί / ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ / συμβεβηκός*** 101
Yuyao LI

Aristote, lecteur du Timée 102
Merve ARLI

BERGSON

***L'échange de dons et de don contre-don maussien
d'un point de vue bergsonien*** 102
Valérie LOUVEAU

***De la critique analytique de la tradition française :
Stebbing, Russell et Bergson*** 103
Ivory DAY

SÉMANTIQUE, SCIENCES ET CONNAISSANCE

***Noms vides, fictions et mondes impossibles :
de la difficulté de maintenir une sémantique uniforme*** 103
Julien GUSTHIOT

*. Dans cette rubrique sont publiés les résumés des interventions ayant eu lieu lors des Doctorales de Philosophie organisées à la Sorbonne du 30 mai au 02 juin 2018, par les doctorants Nicolas BERTOLDI (IHPST), Dominik JARCZEWSKI (PhiCo), Vincent LEGEAY (Hiphimo), Nicolas NAYFELD (PhiCo/NoSoPhi) et Miriam ROGASCH (GRAMATA).

<i>L'informatique entre science et technique : Herbert Simon et les « sciences de l'artificiel »</i>	104
Henri SALHA	
<i>La notion peircéenne d'iconicité face à la pratique des mathématiques</i>	105
David WASZEK	
<i>La question de la validation de la connaissance chez le C.I. Lewis de la maturité</i>	105
Dominik JARCZEWSKI	

POLITIQUE

<i>L'utopie et l'ordre du temps. Matériaux pour repenser la temporalité dans les utopies françaises du XVIII^e siècle</i>	106
Chiara MUSOLINO	
<i>Le rôle des intellectuels dans les transformations politiques et sociales</i>	107
Shawnm Yahya KIDIR	
<i>Le libéralisme et les limites morales du libre marché. La justice chez Michael Sandel</i>	108
Dolly TARABAY	

PUNITION ET AFFECTS

<i>Entre défense et punition, le cas de la guerre pour un peuple non allié</i>	109
Lyess BOUDERBALA	
<i>La reconnaissance : des affects en jeu ?</i>	110
Aude MALKOUN-HENRION	
<i>« Je n'aurais pas pu agir autrement » : qu'est-ce à dire ?</i>	110
Nicolas NAYFELD	

ESTHÉTIQUE

<i>Le son comme bouclier de Persée : phénoménologie de l'audible dans l'expérience esthétique de l'art contemporain</i>	111
Wilfried BOSSIER	
<i>La re-signification comme manière de faire un monde</i>	111
Alexis ANNE-BRAUN	
<i>« Cinéma de Philosophie » : une expression équivoque dans L'image-temps de Deleuze</i>	112
Mauro DE CASTRO	

PHÉNOMÉNOLOGIE

<i>La constitution onto-théo-logique de la métaphysique chez Heidegger</i>	112
Felipe SHIMABUKURO	
<i>Pour en finir avec le solipsisme.</i>	
<i>Vers une hyperbole phénoménologique (de Descartes à Richir et au-delà)</i>	113
Thomas MAURICE	
<i>Dissidence et enracinement chez Jan Patočka</i>	114
Mathieu COCHEREAU	

PHILOSOPHIE DU LANGAGE APPLIQUÉE

Guillaume LAMBEY – *La mesure de la valeur dans le Capital*

1 quarter de blé = 1 quintal de fer. Que dit cette équation ? Qu'il existe quelque chose de commun et de même dimension dans deux choses différentes, dans 1 quarter de blé tout comme dans 1 quintal de fer. Les deux choses sont donc égales à une troisième, qui n'est en soi ni l'une ni l'autre. Quoi ? Une quantité de travail socialement nécessaire. Cette réflexion de Marx sur la mesure de la valeur rappelle celle d'Augustin sur la mesure du temps. Comment est-il possible de mesurer le temps ? Tandis que d'autres consultent une clepsydre, lui s'inquiète de notre incapacité à placer un étalon à côté d'une durée qui s'écoule. C'est qu'il imagine toutes les mesures sur le modèle de la mesure d'une distance au moyen d'un ruban. Une analogie semblable n'égare-t-elle pas l'auteur du *Capital* ? Poser la question, c'est douter du fait que le travail seul produise de la valeur. C'est douter encore du fait que l'exploitation du travail seule soit la source de l'accumulation du capital. C'est chercher à montrer, aussi, que la philosophie politique ne saurait produire la moindre thèse.

Mathieu FREREJOUAN – *Le langage privé de l'halluciné*

Un trait récurrent de la psychopathologie, notamment phénoménologique, est de présenter l'incorrigibilité des hallucinations comme le signe de leur caractère proprement pathologique. En refusant de soumettre son témoignage au jugement d'autrui, l'halluciné se placerait hors du monde intersubjectif et par là même hors du réel. Notre propos sera de mettre en cause ce mouvement allant de l'incorrigibilité du discours de

l'halluciné au caractère supposément privé de son expérience. En nous appuyant notamment sur les analyses faites par Austin de la corrigibilité et l'incorrigibilité des énoncés perceptifs dans *Sense and Sensibilia*, nous tenterons de montrer que le caractère déviant du discours hallucinatoire ne peut être appréhendé que sur fond de règles communes.

MAÎTRE ECKHART

Pierre-Luc DESJARDINS – *Égoïté divine et personne humaine : quel sujet dans la pensée de Maître Eckhart ?*

La pensée de Maître Eckhart a pour fin l'union béatifique de l'intellect humain à l'être divin – une union que l'on peut qualifier de « suressentielle », dans la mesure où elle prend Dieu en son unité la plus intime, laquelle transcende radicalement l'être, défini comme être-déterminé, « étant tel ou tel » (*ens hoc aut hoc*). Cette union transcendante est celle de deux intellects : un intellect divin, toujours en acte en vertu de son essence et de sa position dans la hiérarchie céleste ; et un intellect humain, inférieur, qui est en puissance de la forme divine à laquelle il s'unit de la même manière dont la matière première est unie à la forme (*In Gen.* II, n.138). Rendue possible par l'Incarnation christique, l'union est accessible à l'homme par la voie du détachement, une forme de *conversio*, repli complet de l'âme sur elle-même, par lequel elle en vient à ne plus désirer ni chercher à connaître les choses du monde, ne prenant plus pour objet que l'essence même de Dieu et devenant par le fait même fils de Dieu.

Pour accomplir une telle transformation de soi, donc, l'homme doit rejeter tout ce qui l'individue, tous ses « contenus psychologiques » et donc toute forme d'identité à soi, de conscience immédiate de soi en tant que personne humaine, devenant ainsi une personne au sens trinitaire.

Or une telle doctrine, pour laquelle l'accomplissement de la nature humaine, le plus grand bonheur accessible à l'homme, est rendu possible par l'anéantissement de soi, pose de nombreuses questions à qui s'intéresse à l'histoire du sujet. En effet, le rapport de l'intellect humain à l'intellect divin, s'assimilant au rapport forme/matière, semble impliquer l'existence d'un sujet de la béatitude. Par ailleurs, la notion d'ego ne semble être anéantie par le détachement que pour faire l'objet d'une exaltation sous la forme d'un « je » divin, un « je » auquel participe l'homme uni à Dieu.

Nous chercherons donc ici à exposer la manière dont la béatitude telle que comprise par Maître Eckhart laisse place à une certaine forme de pensée du sujet là même où elle est une pensée de la mort de l'esprit, une pensée pour laquelle il importe de mourir à soi afin de parvenir à l'accomplissement le plus complet de son être.

ARISTOTE

Yuyao LI – Reconstitution du lien entre l'accident et la cause : une lecture de Physique II-4 à l'égard de la trichotomie entre ἀεί / ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ / συμβεβηκός

L'exposé fait partie de ma thèse qui porte sur la notion de nécessité chez Aristote. Selon le livre Δ de la *Métaphysique*, la nécessité, comme les autres concepts aristotéliens, se dit en plusieurs sens. Si l'on compare ce texte avec un autre dans le livre Λ de la *Métaphysique* (1072b11-13), les différents sens de la nécessité peuvent être récapitulés en trois sortes : la nécessité simple (*haplôs*), la nécessité hypothétique ou conditionnelle et troisièmement la nécessité comme contrainte (*bia*). Quand on se demande de quel type d'être relèvent ces trois nécessités, il est nécessaire d'examiner les différents êtres : ceux qui sont nécessaires et toujours, ceux qui ne sont pas toujours mais selon la nature et qui se produisent souvent, et enfin ceux qui ne relèvent ni de l'un ni de l'autre. C'est dans cette problématique que l'on introduit une autre trichotomie faite par Aristote dans plusieurs textes : ce qui est nécessaire et toujours (*aei*), ce qui est le plus souvent et la plupart du temps (*ôs epi to polu*), et ce qui n'est ni l'un ni l'autre mais par accident (*sumbebêkos*).

Pour ce dernier type, cependant, certains parmi les anciens nient son existence, d'autres l'assignent au ciel et aux astres qui sont éternels, et d'autres croient qu'il est divin parce qu'il est caché à l'intelligence humaine. En reprenant dans *Phys.* II-4 ces trois opinions à propos du statut de l'accident, Aristote nous montre l'absurdité de ces erreurs et sa propre solution. Premièrement, la reconstitution du lien entre la cause et le hasard nous permet à la fois de reconnaître l'existence du hasard et de ne pas confondre le hasard avec le nécessaire, pour éviter la première et la deuxième erreur. Deuxièmement, pour distinguer ce qui est par accident et ce qui est simplement nécessaire, il faut rajouter un critère – la régularité. En regroupant les êtres selon leur constance, ce nouveau critère se caractérise par son aspect quantitatif qui rend possible la trichotomie. Parce qu'il fait la distinction, d'un côté, entre ce qui est toujours et ce qui ne l'est pas, et, d'autre côté, parmi ce qui n'est pas toujours, entre ce qui est de la majorité de cas (ἐπὶ τὸ πολὺ) et ce qui relève de la minorité (ἐπ'έλαττον, *Top.* II-6, 112b10). Troisièmement, ces deux contraires (le plus souvent et le moins fréquent) n'ont pas le même mode d'existence. En effet, l'accident est en nombre infini – la cause de ce qui se produit par hasard est infinie, et en même temps, les effets accidentels d'une cause pourraient aussi être infinis. La nature de l'infini nous empêche de connaître les accidents comme des objets scientifiques mais seulement partiellement. En réalité, celui qui cherche à trouver une cause déterminée pour un événement accidentel ne parvient qu'à une cause accidentelle parmi les autres causes également

accidentelles. La cause accidentelle pour un événement n'est ni nécessaire ni suffisante. C'est pourquoi, au sens strict, elle n'est cause de rien. Aristote a donc expliqué dans quel sens l'accident est connaissable et dans quel sens inconnaissable.

Merve ARLI – *Aristote, lecteur du Timée*

Le *Timée*, parmi les *Dialogues*, occupe une place centrale dans la lecture aristotélicienne de Platon. Non seulement ce dialogue est le plus cité dans l'ensemble des textes aristotéliciens mais il est aussi la référence à partir de laquelle la lecture de la philosophie platonicienne d'Aristote est vérifiée ainsi que critiquée par les commentateurs. Notre étude porte sur la manière dont Aristote a reconstruit le texte du *Timée* dans l'ensemble de ses ouvrages pour élaborer sa conception propre de la cosmologie et de la physique. L'objectif est donc d'analyser un élément important de l'argumentation d'Aristote qui sous-tend la pensée philosophique d'Aristote. Les références faites à Platon sont à la fois de l'ordre de la citation, de l'ordre de la critique et de l'ordre de la fondation au sens où le texte aristotélicien s'appuie sur ce que Platon a déjà élaboré sans toujours le citer ou le critiquer. Il est donc nécessaire d'examiner soigneusement la manière dont Aristote se réfère à la conception de Platon pour mieux mettre en lumière l'originalité de sa position philosophique. Notre travail explore minutieusement et systématiquement l'ensemble des références au *Timée* dans les œuvres d'Aristote afin de faire apparaître de manière plus nette les différences fondamentales entre Platon et Aristote.

BERGSON

Valérie LOUVEAU – *L'échange de dons et le don contre-don maussien d'un point de vue bergsonien*

L'échange de dons observé par Mauss a donné naissance à la notion de don contre-don et au concept de réciprocité. Les présupposés sociologiques fixent ces notions dans les limites d'un espace social fermé. Or mon hypothèse est qu'envisagée comme expérience, la réciprocité déborde les limites de la société – close par construction. Inspirée par Bergson, mon approche vise à donner au concept de réciprocité une nouvelle direction : au-delà de la société close. Ce retour philosophique à l'expérience, vécue dans la durée, justifie une remise en cause des présupposés sociologiques sur lesquels le concept est fondé. Mon exposé présentera la première étape de ce travail : une critique bergsonienne de l'idée d'échange de dons et de la notion de don contre-don qui sont à la base du concept de réciprocité.

Ivory DAY – *De la critique analytique de la tradition française : Stebbing, Russell et Bergson*

Il est bien connu que les philosophes analytiques éprouvent généralement de la difficulté quant à la compréhension et donc à l'interprétation de l'œuvre continentale, surtout en ce qui concerne les diverses traditions françaises du XX^e siècle. La question posée ne sera pas celle de l'origine de cette difficulté parmi les philosophies analytiques ni celle de la cause de sa persistance jusqu'à aujourd'hui pour la simple raison qu'elle s'agit d'une indifférence. On demandera plutôt en quoi consiste cette indifférence et comment éviter une critique analytique mal réalisée concernant la philosophie continentale, tout en restant dans le cadre méthodologique et thématique de la tradition analytique.

Le travail que l'on présentera porte donc sur la critique analytique de la tradition continentale au début du XX^e siècle. Pour ce faire, on fera appel à l'écriture de Susan Stebbing en deux moments. Tout d'abord, on discutera son travail philosophique dans lequel elle distingue la mentalité de la tradition analytique naissante de celle des années formatives du post-scientisme de la philosophie française de la même époque. Ceci répondra à la première question posée ci-dessus. Une analyse comparative de l'interprétation respective de Stebbing et de Bertrand Russell en ce qui concerne *L'Évolution créatrice* de Bergson suivra. Nous soutiendrons que bien que Stebbing fût une fervente philosophe analytique, son engagement profond à l'égard de la matière lui a permis d'expliquer la philosophie de Bergson de manière détaillée, tout en soulignant de manière subtile leurs points de désaccord. On comparera cela à l'analyse de Russell, dont on soutiendra qu'il subsume la pensée de Bergson sous la sienne, ce qui lui fait manquer sa cible pour presque tout ce qui concerne l'explication et la critique de l'ouvrage de Bergson.

Finalement, on conclura que l'indifférence commune parmi les philosophes analytique, telle qu'elle est exemplifiée chez Russell, faute de reconnaître les mentalités divergentes parmi les traditions, mène à des critiques non seulement mal réalisées mais pratiquement incompréhensible par rapport aux textes originaux. En revanche, une approche telle qu'on l'aura examinée chez Stebbing permet une critique détaillée et utile de la philosophie tout en restant dans son propre cadre thématique.

SÉMANTIQUE, SCIENCES ET CONNAISSANCE

Julien GUSTHIOT – *Noms vides, fictions et mondes impossibles : de la difficulté de maintenir une sémantique uniforme*

À la suite des travaux de Priest, le meinongianisme modal s'est imposé comme une solution hétérodoxe prometteuse aux questions induites par la

non-existence et donc aux paradoxes inhérents aux noms vides. Priest, et dans son sillage Berto, ont développé un dispositif formel basé sur la sémantique des mondes possibles qui, au contraire des approches classiques, semble délivrer les valeurs de vérité intuitivement attendues pour les énoncés comportant des termes dépourvus de référence, qu'il s'agisse des discours externe ou interne, là où les théories orthodoxes échouent systématiquement pour une classe de propositions au moins. De façon décisive, leur construction fait intervenir des « mondes impossibles » dans lesquels seront reléguées toutes les entités problématiques, et particulièrement celles qui sont logiquement contradictoires. Pour ces auteurs, l'objectif est double : d'une part, être en mesure d'attribuer une valeur sémantique aux noms vides sans déroger à la thèse de la référence directe ; d'autre part, prévenir une effusion de l'illogicité en direction du monde actuel. Nous viserons à montrer que ce dispositif équivaut à une manière de dédoublement de la sémantique qui rend difficilement intelligible à la fois le fait que la plupart des énoncés semblent posséder le même sens dans et hors les contextes fictionnels et la possibilité même d'un discours externe rationnel sur les fictions.

Henri SALHA – *L'informatique entre science et technique : Herbert Simon et les « sciences de l'artificiel »*

La programmation informatique est-elle une activité technique ? Il semblerait que oui, par le fait qu'elle vise à produire ces artefacts que sont les ordinateurs et les logiciels, et par les types d'apprentissages qu'elle suppose, entre théorie, méthodologie et apprentissage pratique. Les informaticiens insistent souvent sur l'expérience et le « tour de main » qu'il faut acquérir par compagnonnage pour bien programmer. Cependant, on voit bien qu'il s'agit d'une activité moins clairement circonscrite que – par exemple – la menuiserie ou la verrerie, et qu'on se situe à un autre niveau d'abstraction ; on pourrait tenter de la comparer à la mécanique, au sens ancien où il s'agissait d'étudier et d'inventer des mécanismes, comme les roulements, les poulies ou les ressorts. Et pourtant, cela semble plus puissant encore, car il peut s'agir simplement d'y déployer un raisonnement mathématique, ou tout simplement un protocole d'action. Quelles en sont les bornes ? Herbert Simon, un des fondateurs de l'intelligence artificielle et de la sociologie des organisations, proposa de réorganiser un large champ de connaissances autour de ce qu'il appelait les « sciences de l'artificiel » qui auraient transcendé l'opposition entre sciences et techniques, et où il allait jusqu'à inclure par exemple le design des organisations et une certaine forme de sociologie. La programmation, dans ce cadre, était identifiée à l'invention et à la fabrication de méthodes et de structures – nullement réduite à sa matérialisation informatique, mais forme rationnelle générale de l'invention technique. Il s'agira dans cette communication d'étudier cette proposition, ainsi que ses développements et sa postérité jusqu'à aujourd'hui.

David WASZEK – *La notion peircéenne d'iconicité face à la pratique des mathématiques*

La distinction de Peirce entre différents types de signes, et en particulier entre *symboles* et *icônes*, est régulièrement invoquée pour établir des distinctions préliminaires entre types de signes employés en mathématiques. On trouve également, par exemple chez le logicien Jon Barwise et ses collaborateurs (en particulier Atsushi Shimojima), ou chez le psychologue Keith Stenning, des distinctions apparentées, largement indépendantes de Peirce mais qu'une étude de Peirce peut aider à approfondir. La distinction symbole-icône et ses variantes contemporaines sont habituellement comprises comme l'opposition entre signes fondés sur la convention, comme les mots du français, et signes fondés sur la ressemblance, comme les diagrammes. À bien y regarder, une telle distinction pose pourtant de nombreuses difficultés. Mon intervention vise à clarifier l'idée de Peirce et à en mesurer l'intérêt dans le cadre des débats contemporains sur les différents types de signes en mathématiques.

Je commencerai par discuter rapidement la critique célèbre adressée par Nelson Goodman, tout au début de *Languages of Art*, contre l'idée de représentations fondées sur la ressemblance. Cette critique me permettra de préciser la position de Peirce.

J'aborderai ensuite un problème plus difficile. Le concept d'icône, tel qu'utilisé par Peirce, est en fait extrêmement large : pour lui, les formules algébriques sont par exemple à dominante iconique, ce qu'il justifie par l'idée qu'« une importante propriété distinctive de l'icône est qu'en l'observant directement, on peut découvrir des vérités concernant son objet autres que celles qui suffisent à déterminer sa construction » (CP2.279). Y a-t-il un lien nécessaire entre l'idée de ressemblance et cette caractérisation des icônes comme des signes qui nous permettent d'accroître nos connaissances par observation ? Si oui, à quoi « ressemble » donc une formule ? Une conception si large de l'icône ne risque-t-elle pas de rendre la distinction inutile ? Je tenterai de répondre à ces questions en replaçant la distinction de Peirce dans le cadre plus général de sa pensée, en particulier en discutant son lien avec une autre distinction, celle qu'il établit entre raisonnement corrolarial et raisonnement théorématique. Je ferai ensuite le lien avec d'intéressantes tentatives récentes d'Atsushi Shimojima pour distinguer différents types de connaissances supplémentaires que l'on peut obtenir par inspection d'un diagramme. Pour finir, je me demanderai si l'on peut en tirer des critères utiles pour distinguer entre types de représentations en mathématiques.

Dominik JARCZEWSKI – *La question de la validation de la connaissance chez le C.I. Lewis de la maturité*

Un des aspects de la connaissance qui ne cesse de provoquer des discussions interminables dans le sein de la philosophie de la connaissance

depuis Gettier est la question de la validation de la connaissance qui pourrait l'assurer contre toutes (ou au moins, certaines) formes du scepticisme. Le faillibilisme, qui se voit comme la réponse du juste milieu entre les scepticismes et les dogmatismes, n'est pas dispensé, à son tour, d'explicitier comment la connaissance est possible dans le monde des croyances faillibles. Dans mon exposé, je présente la proposition de Clarence I. Lewis qui distingue la validation, la justification et la vérification de la connaissance. Il compte éviter l'impasse à laquelle conduit l'accentuation de la notion de la vérification dans la validation par ses collègues pragmatistes. Il garde leur notion de la validation, mais change son rôle dans la théorie de la connaissance. De point de vue historique, son propre concept est intéressant comme une version du fiabilisme avant la lettre. Indépendamment de l'adoption éventuelle de la position lewisienne, son analyse conceptuelle de la validation constitue un point de départ pour les propositions alternatives à ne pas manquer.

POLITIQUE

Chiara MUSOLINO – *L'utopie et l'ordre du temps. Matériaux pour repenser la temporalité dans les utopies françaises du XVIII^e siècle*

Les utopies classiques (More, Campanella, Bacon) décrivent des sociétés idéales hors du temps. L'ordre social parfait est construit dans un ailleurs atemporel. Un changement fondamental dans le paradigme de l'utopie se produit en France au cours du dix-huitième siècle : les écrits utopiques ajoutent la dimension temporelle à leur structure.

La temporalisation de l'utopie est généralement identifiée avec le remplacement de l'utopie par l'uchronie. L'ouvrage de référence est *L'An 2440. Rêve s'il en fut jamais* (1771) de Louis-Sébastien Mercier, dans lequel la ville idéale est imaginée dans un avenir produit par le progrès humain.

L'uchronie deviendra le nouveau paradigme utopique. S'il est vrai que l'uchronie de Mercier ne tarde pas à remporter un très vif succès parmi ces contemporains, pendant tout le dix-huitième siècle, l'écriture uchronique reste une pratique marginale et surtout tardive au sein des rapports complexes entre le temps et l'utopie. C'est dans le passé que les utopies sont situées depuis le début du siècle.

Plusieurs questions se posent. Comment l'utopie s'est-elle temporalisée ? Quel ordre du temps est sous-jacent à ce tournant ? Selon quelles temporalités les écrits utopiques se sont-ils structurés ?

Afin de fournir quelques éléments de réponse à ces questions, je me propose d'esquisser les premiers contours d'un tableau systématique – quoique, inévitablement, non exhaustif – des différentes façons dont le temps a été pensé dans les utopies françaises du dix-huitième siècle. Je procéderai tout d'abord à l'analyse du livre de Mercier. Si l'utopie du temps à venir ne représente qu'une des nombreuses alternatives parmi les écrits utopiques à cette époque, elle reste un point de départ obligé pour entamer une recherche sur le temps et l'utopie. L'attention sera portée sur le lien entre l'utopie et les idées de perfectibilité et de progrès, qui se noue à la fin du siècle et qui conditionne encore fortement les recherches actuelles. Ensuite, j'examinerai les différentes traces de l'antiquité qui ont donné lieu à plusieurs déclinaisons du passé : utopies dirigées vers le passé (réel ou imaginaire), utopies rétrospectives et primitivistes (tournées vers un âge d'or ou une Arcadie). Enfin, je montrerai comment le futur et le passé n'épuisent pas la totalité des formes temporelles à repérer dans ces écrits. Des utopies sont placées à l'intérieur d'une vision cyclique de l'histoire (Tiphaigne de la Roche, *Histoire des Galligènes* [1765]), d'autres dans un avenir en dehors de l'histoire (Dom Deschamps, *Le Vrai système* [1762]). Les structures temporelles des textes utopiques sont donc nombreuses et variées : linéaires, cycliques, progressives, millénaristes.

Avant que le futur n'acquière une place prépondérante, l'insertion du temps dans le discours utopique s'est produite de différentes façons. Cette enquête vise à repenser ces temporalités qui structurent et ordonnent les utopies du dix-huitième siècle. Elle aspire à démontrer que l'utopie devient le réceptacle des nouvelles idées sur le temps et l'histoire qui surgissent des débats philosophiques du siècle des Lumières.

Shawnm Yahya KIDIR – *Le rôle des intellectuels dans les transformations politiques et sociales*

Le rôle des intellectuels dans les transformations politiques et sociales dans la société kurde nous paraît, pour diverses raisons, très important. Les intellectuels kurdes, en raison de l'histoire et de la nature de la composition de la société kurde, ont leur propre particularité. Il nous a donc paru essentiel de les distinguer des autres intellectuels. Il est clair que les intellectuels ont toujours participé, d'une façon ou d'une autre, à la libération du Kurdistan. Nous avons choisi une période bien précise allant de 1991 à 2014 qui nous permet de bien distinguer les différentes situations après le soulèvement de 1991. Une partie de notre travail devait être consacré au climat culturel qui existe dans la société kurde. Quelles sont les organisations culturelles et leur rôle dans une société musulmane ? Comment ces institutions fonctionnent-elles ? Quelle est la place des organes des médias ? Il me semble qu'il est important d'identifier également quelles sont les catégories et les types d'intellectuels qui existent dans la société kurde. Afin de mieux réaliser ce travail, nous avons fait une enquête de terrain dans la région du Kurdistan irakien.

Dolly TARABAY – *Le libéralisme et les limites morales du libre marché. La justice chez Michael Sandel*

La question générale est celle du libre marché dans son acceptation éthique. Elle délimitera la problématique pour l'orienter par la suite vers l'axe principal de la recherche, où l'on demande si Michael Sandel parvient à injecter de la morale dans la politique et comment il réussit à tirer de cela une justice ayant pour finalité le développement de la liberté de la personne dans sa communauté. Est-il valable de remettre les principes de la justice en question ?

La pensée de Sandel ne fait que confirmer ce que nous savions des pays de l'ultra-libéralisme, où tout s'achète, où tout se vend. Ce n'est pas n'importe quelle marchandisation qui pose problème. Sandel propose deux critères de jugement. Le premier est classique : le nombre des valeurs qui deviendront des valeurs marchandes. Le second critère est la corruption que peut subir une valeur ou un bien par sa mise sur le marché. Nous tentons de présenter dans notre thèse la pensée de Sandel comme éléments d'une description critique des moments pertinents du libéralisme, d'une cartographie sommaire des problèmes définissant chaque situation incarnée dans le libre marché. Et de penser théoriquement et pratiquement ce qui a été effectivement analysé par Sandel. À partir de la définition, notre réflexion portera sur les valeurs morales et la signification des pratiques sociales que nous affectionnons. Depuis la problématique générale de recherche, nous tenterons d'aboutir à une situation concrète, à savoir comment nous souhaitons vivre ensemble. Voulons-nous d'une société où tout se monnaie, ou d'une société où certains biens moraux et civiques restent imperméables aux marchés, et que l'argent ne peut pas acheter ?

L'hypothèse de notre travail portera tout d'abord sur l'économie mondiale, dans ses deux formes libérale et néolibérale, qui dépasse les limites de la liberté et chosifie l'être humain afin de se sanctifier. Elle se prend pour Dieu et annonce la bonne nouvelle d'un spiritualisme matériel ou d'un matérialisme spirituel qui évincera le côté moral et détruira la dignité de l'homme.

Peut-on réconcilier le monde avec lui-même par ce sophisme et ce paradoxe qui ne voit dans la liberté que celle des grandes entreprises économiques privées, alors que le reste de la société demeure sans liberté ?

Enfin, la dernière hypothèse proposée consistera en une juxtaposition de l'économie et de la morale dans la question de principe : faut-il économiser la morale ou moraliser l'économie ?

PUNITION ET AFFECTS

Lyess BOUDERBALA – *Entre défense et punition, le cas de la guerre pour un peuple non allié*

Les doctrines de la guerre juste se sont historiquement construites autour de trois pôles justifiant la prise des armes. Il est juste de recourir à la guerre pour se défendre, pour obtenir la réparation d'un dommage ou pour punir un souverain étranger. Ces trois catégories ont servi de cadre pour classer les causalités justes de la guerre et former le *jus ad bellum*. Il est cependant des cas de guerre qui trouvent difficilement leur place à l'intérieur de ce triptyque. C'est le cas pour ce que la modernité nomme parfois « la guerre pour un peuple non allié », qui désigne un recours à la force armée ayant pour cause l'oppression injuste qu'un souverain étranger inflige à son propre peuple, guerre qui ne relève ni pleinement de la défense, ni pleinement de la punition, et encore moins de la réparation. Nous entendons montrer que le traitement théorique dont cette guerre a fait l'objet s'est historiquement transformé. Initialement classée du côté de la punition, comme c'est le cas au Moyen Âge, elle a ensuite été intégrée à la catégorie des guerres défensives. De cette évolution découle une modification de son sens et des effets concrets qu'elle est en mesure de produire. En effet, l'intégration de la guerre pour un peuple non allié au sein de la punition répondait à une perspective théologique selon laquelle la force peut être utilisée pour abolir la tyrannie d'un prince inhumain dont les actes contredisent la volonté de Dieu. Et même si dans cette perspective, la guerre vise bien à protéger et délivrer un peuple, sa justification ne se fonde pas sur sa souffrance mais sur un usage de la puissance publique qui contredit le type d'association exigé par Dieu. À l'inverse, la sécularisation mise en œuvre par l'Âge classique interdit de justifier la guerre pour un peuple non allié sur un certain modèle théologique du politique ; on en fait alors une guerre défensive identifiée non pas à la défense de soi mais à la défense d'un peuple étranger impuissant et dont la volonté est injustement écrasée par son souverain. Nous verrons que cet écart entre Moyen Âge et Âge Classique ne doit être compris de manière trop schématique puisque la catégorie de « défense » subit également une transformation entre les XVII^e et XVIII^e siècles, et ce, en raison des modifications qui affectent le concept de souveraineté. Le lexique et le sens de cette défense par laquelle on répond à l'appel à l'aide d'un peuple asservi changent puisque d'une défense comprise comme un secours qui est en fait une totale prise en charge, on passe ensuite à un soutien qui ne signifie plus qu'une aide extérieure limitée à un processus de libération déjà en œuvre.

Aude MALKOUN-HENRION – *La reconnaissance : des affects en jeu ?*

J'interroge ici le(s) mécanisme(s) des actes recognitifs. Pour ce faire, j'examine les rapports que ces actes – définis, largement, dans un premier temps, comme des attributions intersubjectives et réciproques de statuts – entretiennent avec un certain nombre de phénomènes affectifs, notamment les émotions dites de l'estime et un phénomène plus fondamental, l'empathie. Une première analyse me permet de penser que les actes de reconnaissance, quoique de types différents (affectifs, juridiques, sociaux, politiques), présentent tous, à divers degrés et dans une certaine mesure, une dimension affective. Elle me permet également de constater que la nature des phénomènes affectifs convoqués ainsi que les types de rapports entre reconnaissance et affects varient selon les moments et la forme du processus recognitif en cours. Enfin, j'essaie d'éclairer cette analyse par une double hypothèse, à la fois conceptuelle et développementale, sur l'origine de ces rapports. En effet, une première explication de la dimension psychoaffective de la reconnaissance se trouve d'après moi dans son lien à l'empathie, plus spécifiquement dans le développement de l'empathie émotionnelle/affective. Développement qui nécessite selon moi une « interaction » primordiale de type affectif que je nomme pour le moment « souci primitif ».

Nicolas NAYFELD – « *Je n'aurais pas pu agir autrement* » : *qu'est-ce à dire ?*

Pour qu'une personne soit responsable, aussi bien moralement que pénalement, d'une action, il est essentiel, semble-t-il, qu'elle ait pu agir différemment. Ne serait-il pas révoltant de sanctionner une infirmière ayant administré un médicament périmé alors qu'elle ne savait pas et n'aurait pas pu savoir, même en faisant tous les efforts possibles et imaginables, qu'il l'était ? Mais que veut-on dire lorsqu'on dit qu'une personne aurait pu ou n'aurait pas pu agir différemment, lorsqu'on dit qu'une personne n'avait pas le choix ? Il est possible que ces énoncés soient univoques, mais qu'on puisse les justifier de mille et une manières. Il est également possible que ces énoncés soient ambigus et qu'il faille en démêler les différentes significations. Comment trancher ? Il est primordial de résoudre cette question, car de nombreux auteurs pensent que, si on est déterministe, cela n'a pas de sens de dire qu'une personne aurait pu agir différemment. Or si cela n'a pas de sens de dire qu'une personne aurait pu agir différemment, cela n'a pas de sens de la punir. Depuis Hume, il est courant de proposer une analyse conditionnelle de ces énoncés. Moore, par exemple, soutient que « J'aurais pu l'aider » signifie « J'aurais pu l'aider, si je l'avais choisi ». Que penser de cette analyse ? Durant notre intervention, nous aimerions revenir sur la critique que J.L. Austin en a fait et avancer l'idée que, contrairement aux apparences, ces énoncés ne sont ni factuels, ni contrefactuels, mais imprégnés de morale et d'appréciations subjectives.

ESTHÉTIQUE

Wilfried BOSSIER – *Le son comme bouclier de Persée : phénoménologie de l’audible dans l’expérience esthétique de l’art contemporain*

Notre objet de recherche est le son dans l’art contemporain, dans ce que l’on appelle « arts sonores », dans les arts plastiques et dans les arts numériques. Ce n’est pas tant un parti pris contre le visuel, mais plutôt pour le visible et l’audible. Selon Mikel Dufrenne (1910-1995), ce n’est qu’en empruntant cette voie que l’on peut mettre sur pied un discours esthétique cohérent sur l’art contemporain, car on se trouve confronté à des métaphores synesthésiques, dont parle le langage, « une couleur criarde », et à des pratiques transartistiques qui jouent sur plusieurs registres sensoriels, bref, à ce que Dufrenne appelle des affinités électives, des synesthésies et du virtuel.

De Merleau-Ponty, Dufrenne suit en général de très près les grandes lignes philosophiques, ce qui ne l’empêche pas de se démarquer de lui sur des points cruciaux : la possibilité d’un pouvoir d’accès à « l’esprit » de l’oreille – pouvoir, selon lui, au moins égal à celui de l’œil – sur la nature de la synesthésie dans la perception ou encore sur l’idée d’une ontologie de la chair. Le titre de son dernier livre, *L’Œil et l’oreille* (1987), indique une distanciation vis-à-vis du Merleau-Ponty de *L’Œil et l’esprit*. Il s’en prend à l’impérialisme que l’œil a si souvent exhibé dans notre culture. L’oreille peut tout aussi bien donner accès au monde. L’analyse de la visibilité et de la peinture (Cézanne) de Merleau-Ponty a d’importants mérites que Dufrenne n’a de cesse de confirmer. Cependant, les registres restent différenciés, et le son ne se visualise pas, sauf dans le virtuel, au niveau de l’expression.

Les sens sont divers. Dufrenne examine la pratique synesthésique des arts, l’audible et l’écriture, la poésie entre musique et peinture. Il s’attelle surtout aux affinités entre les différents arts, e.g. l’être musique de la peinture, et aux associations entre des arts dans la danse, l’opéra et le ballet, ou le *Gesamtkunst* wagnérien. Il s’agit d’une recherche conçue comme laboratoire en vue d’un discours sur l’art contemporain, d’une théorie, d’un système d’idées.

Alexis ANNE-BRAUN – *La re-signification comme manière de faire un monde*

Dans un chapitre qui a donné son nom à *Manières de faire des mondes*, le philosophe américain Nelson Goodman répertorie un certain nombre de procédés permettant de produire des versions différentes du monde par des moyens symboliques. Il s’agit en général d’un travail de catégorisation

du monde obtenu par le maniement d'étiquettes verbales ou non verbales (ré-étiquetage, métaphore, invention de concepts) et par le jeu des marques signifiantes (accentuation, supplémentation, suppression). Nelson Goodman illustre certains de ces procédés mais n'en produit pas une liste finie. À la lecture de l'œuvre politique de Didier Eribon il m'est apparu que l'on pouvait interpréter l'entreprise critique de re-signification comme un travail sur des étiquettes visant à produire de nouvelles versions du monde, plus habitables. L'intérêt de la rencontre entre l'œuvre critique d'Eribon et la notion goodmanienne de *worldmaking* est d'offrir une interprétation enfin politique de la théorie des symboles du philosophe américain, tout en conservant son orientation nominaliste : ne pas multiplier les choses, les identités de nature mais travailler sur les étiquettes qui permettent de produire le monde, en les re-signifiant, en les parodiant, ainsi que le préconise par exemple Didier Eribon avec l'insulte homophobe.

Mauro DE CASTRO – « Cinéma de philosophie » : une expression équivoque dans L'image-temps de Deleuze

L'expression « cinéma de philosophie » est utilisée par Gilles Deleuze une seule et unique fois dans *Cinéma 2 : L'image-temps* et nulle part ailleurs. Attribué à certains films d'Alain Resnais, le « cinéma de philosophie » reste sans définition et sans développement dans le corpus conceptuel deleuzien. L'expression peut ainsi passer inaperçue au lecteur et de fait n'a presque pas attiré l'attention des commentateurs. Est-ce qu'il s'agit d'un usage accidentel et non littéral de l'expression, tout simplement en tant que synonyme du « cinéma de la pensée » ? Ou est-ce que cette expression indique bien une catégorie particulière de cinéma, au-delà du « cinéma de la pensée » et du « cinéma du cerveau » ? Le problème se pose à l'égard de la distinction établie par Deleuze lui-même entre philosophie et cinéma, entre création de concepts et d'images, d'où le principe que le cinéma ne philosophe pas. Entre contresens et indice, nous nous proposons d'un côté de démontrer l'enjeu problématique de cette expression et, de l'autre, de discuter l'hypothèse de son emploi dans le champ de la philosophie du cinéma.

PHÉNOMÉNOLOGIE

Felipe SHIMABUKURO – La constitution onto-théo-logique de la métaphysique chez Heidegger

Dès le début des années 1930, notamment dans le cours sur la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel en 1930-1931, se fait jour la notion d'onto-théo-logie dans la pensée de Heidegger. Afin de saisir la signification

et la portée de cette notion dans son œuvre, nous procéderons en trois temps. Premièrement, nous montrerons que la notion heideggérienne d'onto-théologie procède de la définition aristotélicienne de la πρώτη φιλοσοφία dans le livre IV de la *Métaphysique*. Deuxièmement, nous expliquerons et apporterons quelques précisions sur les dimensions ontologique et théologique de la métaphysique chez Heidegger. Troisièmement, nous mettrons en lumière l'articulation entre la métaphysique comme onto-théologie et l'histoire de l'être, pour montrer comment une telle articulation configure une transformation de la notion aristotélicienne de πρώτη φιλοσοφία.

Thomas MAURICE – *Pour en finir avec le solipsisme. Vers une hyperbole phénoménologique (de Descartes à Richir et au-delà)*

Le travail que nous présenterons est une esquisse d'un projet de Méditations transcendantales, c'est-à-dire de méditations consacrées au problème de l'a priori exclusivement, ce qui rencontre le problème du solipsisme. Le solipsisme est la doctrine qui consiste « à soutenir que le moi dont on a conscience, avec ses modifications subjectives, est toute la réalité, et que les autres moi dont on a la représentation n'ont pas plus d'existence indépendante que les personnages des rêves ; – ou du moins à admettre qu'il est impossible de démontrer le contraire » (A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*). Le solipsisme, par son invulnérabilité argumentative, est devenu une sorte de croquemitaine pour la tradition ; soit on en ricane, soit on s'en effraie. Les uns se contentent de le dissoudre comme question hors-sujet, car mal formulée, grâce à l'analyse philosophique du langage (Wittgenstein) ou bien même persistent à voir dans le comportement d'autrui une preuve suffisante de son existence balayant ainsi d'un revers de main le solipsisme comme une absurdité ou une chinoiserie métaphysique (le behaviorisme) ; les autres tentent désespérément de sortir de cette ornière en répétant pourtant bel et bien et inlassablement le geste cartésien (Husserl) ou alors acceptent de courir ce risque de l'enfermement dans l'immanence la plus radicale (Henry) ou encore l'esquivent par le biais d'une certaine amphibologie (Merleau-Ponty). Nous allons tenter de démontrer que c'est en allant jusqu'au bout du scepticisme (Richir) que l'on peut en finir définitivement avec le solipsisme. À douter de tout, on peut même aller jusqu'à douter du Cogito lui-même et de la temporalité originaire. Le « Je suis, j'existe est vrai à chaque fois que je le pense » (Descartes) n'est plus alors valable que dans l'instantanéité (l'*exaiphnès* platonicien) et on ne peut plus être certain que le Cogito effectué dans l'instantané est bien identique à celui d'avant ou celui d'après. Le Cogito n'est plus qu'une Singularité nue, instantanément enveloppé par un Horizon absolu, un horizon des événements qui l'empêche d'avoir toute information sur son monde. Dès lors, cela autorise la possibilité de l'irruption d'un Autre qui vivrait sa vie et son vécu à sa place à et à son insu : le Cogito ne devient plus qu'une machine à phénoménaliser. La

phénoménalisation passe par lui, mais le dépasse, grâce à la transcendance absolue de l'Autre. Cela permet de sortir de la massivité du solipsisme, tel qu'établi par la tradition, très bien résumée par Schiller : « La doctrine que toute existence est expérience, et qu'il n'y a qu'un seul sujet de cette expérience. Le Solipsiste croit être ce sujet unique ». Mais, en ce cas, si mes vécus sont les vécus de l'Autre, alors celui-ci devient universel et n'est plus l'Autre de rien, ni personne : il s'effondre sur lui-même et devient lui aussi une Singularité nue, immédiatement englobée par un Horizon des événements. Nous verrons que le solipsisme peut être dès lors modulé sous la forme d'un solipsisme relatif du Soi (Malin Génie), d'un solipsisme absolu du Soi (singularité nue du Soi), d'un Horizon des événements entre le Soi et l'Autre, d'un paradoxal solipsisme relatif (machine à phénoménaliser) et absolu de l'Autre (singularité nue de l'Autre) et, enfin, de l'ouverture d'un champ d'intersingularité, métastable, c'est-à-dire empli d'énergie potentielle et de rapports de forces. C'est là, dans ce champ, par ces rapports de force, que les Singularités du Soi et de l'Autre se cristallisent en subjectivités, en ego et en alter ego.

Mathieu COCHEREAU – *Dissidence et enracinement chez Jan Patočka*

On a coutume de comprendre la théorie des trois mouvements de l'existence chez Patočka comme une variante de l'opposition heideggérienne entre la vie inauthentique et la vie authentique, de sorte que le mouvement d'ancrage dans le monde de la vie serait appelé à être dépassé par un mouvement de percée – mouvement qui est à comprendre comme vie dans la vérité ou comme engagement dans la cité. Nous voudrions montrer que si l'on interprète l'œuvre de Patočka à l'aune du concept de dissidence, cela implique de repenser le rapport du philosophe au monde dont il fait partie, de sorte qu'il ne saurait y avoir de scission ou de séparation de la vie immédiate ou non interrogée qu'il s'agit de dénoncer sans en même temps qu'il y ait un enracinement plus profond dans cette communauté. Comment penser un dépassement de la quotidienneté sans tomber dans l'écueil du philosophe-roi, sans frapper l'action humaine du sceau de la contingence et sans vouloir normer celle-là par la pensée ? Autrement dit, se demander comment le philosophe peut faire dissidence revient à poser la question de la singularité de son action – action qui n'est ni celle du spécialiste des sciences politiques, ni celle du croyant appelant à un salut transcendant. Dans cet entre-deux précaire, l'action et la philosophie sont comme les deux faces de la même pièce qui traduisent notre paradoxal enracinement : c'est en tant que partie du monde que nous pouvons mettre à distance ce monde et ses présupposés.

Dossier

(présenté par Katia Genel et Denis Thouard)

LES « TRANSCLASSES » : PHILOSOPHIE, SOCIOLOGIE ET LITTÉRATURE

Présentation :
Les « transclasses » –
Philosophie, sociologie et littérature

Katia GENEL et Denis THOUARD



Chantal JAQUET
Les transclasses ou la non-reproduction

La théorie de la reproduction sociale admet des exceptions dont il faut rendre compte pour en mesurer la portée. Cet ouvrage a pour but de comprendre philosophiquement le passage exceptionnel d'une classe à l'autre et de forger une méthode d'approche des cas particuliers. Il analyse les causes politiques, économiques, sociales, familiales et singulières qui concourent à la non-reproduction sociale, ainsi que leurs effets sur la constitution des individus transitant d'une classe à l'autre.

À la croisée de l'histoire collective et de l'histoire intime, cette démarche implique de cerner la place dans la classe, le jeu des affects et des rencontres, le rôle des différences sexuelles et raciales. Elle invite à briser l'isolement disciplinaire pour appréhender la singularité au carrefour de la philosophie, de la sociologie, de la psychologie sociale et de la littérature. Elle requiert la déconstruction des concepts d'identité sociale et personnelle au profit d'une pensée de la complexion et du métissage des déterminations. À travers la figure du transclasse, c'est ainsi toute la condition humaine qui est éclairée sous un nouveau jour.

Paris, [Presses Universitaires de France](#), 2014.



Chantal JAQUET & Gérard BRAS (dir.)
La fabrique des transclasses

Historiens, philosophes, sociologues ou psychanalystes, hommes d'arts et de métiers, les auteurs de ce livre sont pour la plupart des transclasses, produits d'une histoire singulière et collective. Ils prennent ouvertement la parole et croisent leur approche pour rendre visible une réalité parfois idéalisée mais très souvent méconnue : celle du passage d'une classe à une autre. Ni fierté outrancière, ni honte coupable : ils veulent avant tout comprendre l'origine et la nature d'un tel changement social et s'interroger sur la fabrique d'une manière d'être et de vivre l'entre-deux.

À travers des récits en première personne et l'examen de figures et de configurations historiques, présentes et passées, ils analysent la force des affects à l'œuvre, les mutations de l'identité et les questions soulevées par la condition de transclasses. Ils font ainsi le pari que les mouvements au sein de la société ne sont pas réductibles à des données statistiques, que l'intime a une portée politique et peut être audible et utile à tous, transclasse ou non.

Paris, [Presses Universitaires de France](#), 2018.

Présentation

Comme tous les « trans- », les transclasses constituent un objet par définition fugace, le passage d'une classe à l'autre, qui requiert des perspectives différentes – transdisciplinaires et transnationales. C'est pourquoi nous croisons ici les regards d'un sociologue allemand, Carlos Spoerhase et d'un philosophe français, Gérard Bras, sur le concept de transclasse forgé par Chantal Jaquet.

Dans *Les transclasses ou la non-reproduction* (Paris, PUF, 2014), Chantal Jaquet aborde en philosophe un thème qui pourrait sembler plutôt sociologique, et le sous-titre engage d'ailleurs une discussion directe avec les sociologues, à travers la mise en question de l'axiome de la reproduction sociale, si souvent associée à leur travail : les sociologues décrivent-ils simplement les mécanismes de l'exclusion et de la reproduction, ou bien les avalisent-ils ? Mais ce thème nous est aussi familier par la littérature, qui nous a raconté souvent l'arrivée d'un individu dans un monde nouveau, et l'apprentissage des codes qu'il y fait. Sans négliger les études relevant des sciences sociales, Chantal Jaquet a fait une large place aux exemples littéraires.

Nous avons donc affaire à un triangle formé par la philosophie, la sociologie et la littérature. Un lecteur pressé pourrait se dire, au simple vu de la couverture : voici donc une réponse du berger à la bergère, ou plutôt de la bergère philosophe au berger sociologue. On a reconnu en lui Pierre Bourdieu et tout le discours associé au fatalisme de la reproduction, et l'on imagine que la bergère philosophe relève le défi dans un élan d'idéalisme pour rappeler que, non, nous restons libres quoi qu'il arrive, que l'idéal de la liberté et de la morale nous animent etc. Or, bien sûr, c'est loin d'être le cas, et c'est pourquoi le livre est si intéressant. Penser l'exception peut se faire sans recourir au miracle, au génie, à la chance ou à toute autre vertu occulte¹. C'est ce qui est en jeu dans ce dossier.

Chantal Jaquet est professeure de philosophie à l'université de Paris 1 Panthéon-Sorbonne, après avoir enseigné en différents lycées, et développe une œuvre propre et originale sur le fond d'une connaissance privilégiée de l'âge classique, et notamment de la pensée de Spinoza. On sait la vitalité des études spinozistes en France, qui remonte au moins à Martial Gueroult, et Chantal Jaquet contribue à son rayonnement depuis sa thèse au titre spinozistissime : *Sub specie aeternitatis*, consacrée aux concepts de temps, de durée et d'éternité chez Spinoza, parue en 1997. Outre ses travaux consacrés à Spinoza et à un second auteur de prédilection, Francis Bacon, qui était négligé, d'autres ouvrages personnels de Chantal Jaquet tournent

1. Le livre porte une dimension d'autoréflexion sociologique, que la dédicace permet d'entrevoir. Pour une première approche de ces aspects, on peut renvoyer au dossier consacré à Renée Thomas (1943-2012) issu d'une journée d'hommage tenue à Paris 1, disponible sur le site de l'Académie de Versailles : <https://philosophie.ac-versailles.fr/spip.php?article252>.

tous autour de la problématique du corps et du désir : comment faire place au corps dans une tradition qui l'a le plus souvent rejeté et malmené ? comment sauver ce qui a été déprécié comme l'ignoble, et qui fait pourtant bien la texture de nos vies ? Un *Désir*, un *Corps* se suivent donc (1991, 2001), et conduisent à un chantier moral et esthétique à la fois complètement oublié depuis les Lumières, l'odorat, le sens rejeté comme le plus animal, au bénéfice de la vue. Elle publie *La philosophie de l'odorat* en 2010 et *L'art olfactif contemporain* (2015). Or *Les transclasses*, par la mobilisation des concepts spinozistes, s'insèrent parfaitement dans ce paysage classique et matérialiste, dans une philosophie qui entend non seulement interpréter le monde, mais le faire changer.

Nous publions ici les points de vue de Carlos Spoerhase et de Gérard Bras sur les transclasses. Carlos Spoerhase a consacré beaucoup de ses efforts aux questions de théorie littéraire, sous l'inspiration notamment de Lutz Danneberg, avec une thèse d'herméneutique sur la question de l'auteur et de l'autorité de l'auteur. Ses travaux plus récents portaient sur les formats de la littérature, au sens d'une réflexion sur la dimension matérielle de la textualité – une réflexion qui se méfie de l'idéalisme inhérent à certains types de questionnements. Ses études sur le livre, les archives personnelles ou *Nachlass*, la ponctuation, la forme du *séminaire* montrent bien comment son intérêt théorique pour les questions fondamentales s'accompagne toujours d'un regard sur les pratiques culturelles, et accueille volontiers les apports de la sociologie.

Gérard Bras est un philosophe français. Il a co-dirigé avec Chantal Jaquet l'ouvrage collectif *La fabrique des transclasses* (PUF, 2018). Outre Pascal, Spinoza et Hegel (*Hegel et l'art*, 1989), objets de ses recherches, il s'est penché sur le peuple et ses ambiguïtés (*Les ambiguïtés du peuple*, 2008 puis *Les voies du peuple. Eléments d'une histoire conceptuelle*, 2018). Du peuple aux transclasses en passant par la philosophie classique, notamment spinoziste : il appréhende ceux dont le parcours bouscule les déterminismes à travers une attention au sentiment du peuple, qui suppose d'articuler le social et l'affectif. Gérard Bras est d'ailleurs président de l'Université populaire des Hauts-de-Seine depuis 2012.

Une politique de la forme littéraire : l'auto-sociobiographie comme analyse de la société

Carlos SPOERHASE

(Université de Bielefeld, Allemagne)

Pourquoi Trump, le Brexit, le Front National et l'AfD ? De telles questions étaient récemment adressées à des auteurs comme Didier Eribon, Édouard Louis ou J. D. Vance qui, tous, ont connu une enfance difficile mais également une carrière académique hors du commun dont ils ont fait le récit de manière autobiographique. Sans en avoir eu l'intention, avec ces textes – dont le succès considérable est déjà, en tant que genre littéraire singulier, un phénomène remarquable¹ –, ils sont désormais considérés comme des experts de la situation politique actuelle². Comment expliquer une telle situation ?

Les autobiographies, ou plus précisément les auto-sociographies, d'Eribon et de Louis se situent dans le sillage de la théorie du monde social élaborée par Pierre Bourdieu³. En 2001, Bourdieu avait lui-même rédigé un texte court de ce type. Sa dernière conférence au Collège de France se terminait par une « auto-socioanalyse »⁴. Dès la première phrase, Bourdieu y

1. Didier Eribon, *Retour à Reims*, Paris, Fayard, 2009 ; Édouard Louis, *En finir avec Eddy Bellegueule*, Paris, Seuil, 2014 ; J. D. Vance, *Hillbilly Elegy. A Memoir of a Family and Culture in Crisis*, New York, Harper, 2016 (*Hillbilly Élegie*, Paris, Globe, 2017). Voir Dirck Linck, *Die Politisierung der Scham. Didier Eribons « Rückkehr nach Reims »*, in : *Merkur*, n° 808, septembre 2016.

2. Eribon rejette parfois ce rôle d'expert de la montée du populisme de droite qui lui est attribué, mais l'endosse toutefois dans la pratique. Voir Peter Rehberg, « Interview mit Didier Eribon », *Merkur*, n° 818, Juillet 2017, p. 17-26.

3. Voir Édouard Louis (dir.), *Pierre Bourdieu. L'insoumission en héritage*, Paris, PUF, 2013.

4. Pierre Bourdieu, *Science de la science et réflexivité. Cours du Collège de France 2000-2001*, Paris, Raisons d'agir, 2001.

expose le problème de la forme littéraire et insiste sur le fait que cette « expérience sur soi-même » ne relève pas du genre de « l'autobiographie ». C'est un point important : Bourdieu ne s'intéresse pas au développement approfondi d'une histoire de vie personnelle, mais à la détermination des présupposés sociaux qui ont dirigé sa propre attitude épistémométhodologique.

Au centre de cette détermination se trouve le concept d'« habitus clivé », développé par Bourdieu dans les *Méditations pascaliennes* dès 1997 et qu'il reprend dans ses dernières conférences au Collège de France⁵. Ayant connu une ascension sociale extrêmement forte, il est lui-même le représentant d'un habitus clivé : il ne se sent ni appartenir complètement à sa région d'origine, au pied des Pyrénées, ni à son milieu d'arrivée radicalement différent, celui du monde universitaire parisien, au Collège de France. Cela se traduit par un état d'esprit particulier : il ne parvient jamais à se considérer pleinement comme un acteur social, mais se sent toujours observateur distant dans les interactions de la vie quotidienne. L'« habitus clivé », qui rappelle fortement l'habitus de « l'étranger » développé par Alfred Schütz⁶, confère à Bourdieu une réflexivité fondamentale qui se manifeste dans sa carrière universitaire par un rapport au savoir et des perspectives méthodologiques spécifiques. La plupart des écrits auto-sociobiographiques qui reprennent, à leur manière, l'injonction exigeante adressée par Bourdieu ne se limitent pourtant pas à une simple reconstruction sociologique, mais concernent la subjectivité au sens général.

La théorie du « transclasse »

L'exploration philosophique de l'écriture auto-sociobiographique, dans le cadre d'une théorie générale du sujet, a été étudiée de manière très approfondie par la philosophe française Chantal Jaquet, née en 1956. Dans son essai philosophique *Les Transclasses ou la non-reproduction*, elle examine, également à la suite de Bourdieu, ce que le genre auto-sociobiographique peut apporter à une philosophie de subjectivité.

Chantal Jaquet, elle aussi, a connu une ascension sociale remarquable. Issue d'une famille savoyarde pauvre, elle quitta la province grâce à l'obtention de bourses sur critères scolaires qui lui donnèrent la possibilité d'étudier à l'ENS de Fontenay-Saint-Cloud. Les travaux de recherche qu'elle mena par la suite à Paris lui permirent de devenir professeure de philosophie à la Sorbonne. La dimension tout à fait personnelle qu'a pour elle ce thème de recherche est simplement mentionnée de manière accessoire

5. Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, 1997.

6. Alfred Schütz, *Der Fremde. Ein sozialpsychologischer Versuch* [1944], in : du même auteur, *Gesammelte Aufsätze 2. Studien zur soziologischen Theorie*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1972.

dans l'ouvrage⁷. Avec la notion de « transclasses », elle éclaire un point aveugle de la sociologie bourdieusienne : les transclasses ne sont en aucun cas des cas exceptionnels sur lesquels une théorie de la reproduction des structures sociales pourrait faire l'impasse. Ce sont, au contraire, des anomalies tout à fait pertinentes, pouvant servir de point de départ à une théorie générale de la subjectivité. Si les études sur la mobilité sociale se contentent généralement de présenter des séries de chiffres et de statistiques, l'essai philosophique et sociologique de Chantal Jaquet repose quant à lui sur des références littéraires, telles que *Martin Eden* de Jack London, *Suis-je le gardien de mon frère ?* de John Edgar Wideman, *Le Rouge et le Noir* de Stendhal, *La Place* d'Annie Ernaux ou bien *Retour à Reims* d'Eribon. Chantal Jaquet se concentre en particulier sur le genre de l'auto-sociobiographie littéraire.

Elle procède pour cela en deux étapes. Dans un premier temps, ce sont les paramètres objectifs rendant possibles le passage d'une classe sociale à une autre qui font l'objet d'une analyse : avec, d'une part, les facteurs décisifs, déjà largement discutés dans les études sociologiques, que sont les modèles et les exemples au sein de la famille (parents, frères et sœurs, grands-parents), ainsi que les modèles et les mentors à l'école (enseignants, camarades de classe, parents de camarades de classe) et, d'autre part, les structures institutionnelles qui facilitent l'ascension, telles que les bourses d'études et d'autres mécanismes d'aide publique.

Dans un second temps, c'est la réalité subjective des transclasses qui est examinée. Celle-ci n'est pas seulement marquée par des sentiments positifs, tels que le culte des modèles ou l'amour des figures tutélaires. L'expérience de la mobilité sociale se révèle avant tout pénible. Les transclasses font l'expérience d'une non-appartenance qui est double : en quittant leur milieu d'origine, ils ne parviennent jamais véritablement à atteindre le milieu d'arrivée souhaité. Le sentiment d'être assis entre deux chaises est vécu comme une tension intérieure permanente, comme un malaise quasiment existentiel. Par conséquent, Chantal Jaquet ne fait pas le portrait d'un hybride heureux, capable de d'intégrer la contradiction comme une forme vivifiante d'enrichissement. Selon elle, la personne transclasse expérimente en général un déchirement, un écartèlement entre deux pôles inconciliables – notamment parce que les contradictions qui la traversent sont sources d'une honte intarissable. Certes, sa situation lui offre un aperçu privilégié de l'hybridité présente en chaque individu, mais la personne demeure étonnamment attachée à l'idée d'identité harmonieuse.

L'essai de Chantal Jaquet montre bien à quel point nos conceptions de la mobilité sociale sont empreintes d'imaginaires plus ou moins littéraires : l'imaginaire du transclasse qui gravite les échelons, un « *homo novus* » ou « *self-made-man* » (ou bien « nouveau riche », « parvenu » et « arriviste »). On peut également citer des récits plus ou moins fictifs : le mythe d'une

7. Chantal Jaquet, *Les Transclasses ou la non-reproduction*, Paris, PUF, 2014.

ascension « de la misère à la richesse », celui du « balayeur devenu millionnaire » ou encore l'histoire de celui qui passe du garage de banlieue délabré à une entreprise internationale. Selon Chantal Jaquet, il s'agit là de constructions idéologiques forgées par une société qui se considère comme fondamentalement méritocratique. L'ascension sociale semble alors être une question de pure volonté : si quelqu'un réussit, c'est certainement grâce à son ambition ; s'il échoue, c'est donc qu'il a manqué d'ambition – une fausse explication. Le néologisme « transclasse » vise à libérer l'objet d'étude d'une idéologie de la méritocratie et le vocabulaire d'analyse de toutes formes d'évaluation.

Le concept de « complexion » entre également en jeu. Chantal Jaquet le développe à partir de du concept spinoziste d'« *ingenium* », proposant ainsi une alternative à l'« habitus » de Bourdieu. Dans la sociologie de ce dernier, ce concept central désigne une disposition incorporée à penser, parler, juger, sentir ou se déplacer d'une certaine manière : il vise à expliquer de quelle manière l'individu contribue à la reproduction des structures sociales. Du point de vue de Chantal Jaquet, cette conception du sujet est toutefois trop uniforme, monolithique et fermée ; en raison de sa rigidité, elle ne peut tenir compte de la « non-reproduction » de certaines structures sociales.

La « complexion », au contraire, est en mesure de saisir la variabilité, la pluralité et l'instabilité du sujet. Avec ce concept, c'est tout autant le trait social de l'individu multidimensionnel (c'est-à-dire à travers sa détermination plurielle selon sa classe, son éducation, sa religion, ses parents, ses frères et sœurs, son orientation sexuelle et son orientation politique) que le trait métaphysique qui sont convoqués, dans la mesure où l'individu se définit à travers la multiplicité de ses liens avec le monde. Selon Chantal Jaquet, les individus sont des arrangements complexes et des réarrangements constants face à une immense variété de relations sociales hétérogènes. Les identités sociales fluctuent de façon permanente. Dans un passage polémique de son essai, l'autrice souligne ainsi que les théories de la reconnaissance lui posent problème, dans la mesure où celles-ci visent à reconnaître des identités figées, par la reconnaissance d'une « authenticité » du moi. Le terme de « complexion » vise moins une politique de l'identité qu'une pensée des singularités sociales.

Les réussites scolaires ne représentent pour Chantal Jaquet que des événements singuliers ne pouvant en aucun cas être généralisés et devenir programmatiques sur le plan politique. Les histoires d'ascension sociale présentées dans son essai sont des histoires de formation personnelles. Elle exploite à maintes reprises ces histoires afin de mettre en avant la plasticité des personnes, ainsi que la potentialité permanente de transformation du moi à travers ses relations sociales. Mais, pour Chantal Jaquet, il ne s'agit pas uniquement d'histoires racontant l'amour, les affects positifs, l'identification et l'envie d'imitation. Il y est plutôt question de la perte brusque de l'amour, de désaffection, de désintégration et de non-reproduction. Chantal Jaquet propose un concept de formation qui est axé sur le conflit, ce qui permet

d'appréhender la formation comme une catégorie d'exclusion et de rejet, de mise à l'écart et de démarcation – un processus agressif, voire même auto-agressif.

Ces histoires d'ascension demeurent en même temps des *histoires* de formation. La formation est une chose qui doit être racontée. La formation est toujours romanesque. Dans le cadre des auto-sociobiographies littéraires examinées par Chantal Jaquet, cela soulève quelques problèmes : tout d'abord, le problème que les autobiographies, contrairement aux journaux intimes, soient toujours des rationalisations *a posteriori*. Le problème, également, que seuls certains individus du groupe hétérogène des transclasses ressentent une impulsion autobiographique et développent un « désir du récit ». Enfin, le problème que les formes de récit privilégiées aient un personnage singulier comme protagoniste, et non une génération ou une famille.

La question centrale de l'essai de Chantal Jaquet porte sur le transclasse comme singularité sociale. Contrairement à l'idée d'un désespoir individuel, développée par Bourdieu dans ses écrits tardifs, notamment dans les mélancoliques *Méditations pascaliennes*, c'est un tableau moins sombre de la puissance d'agir du sujet social qui est ici dressé. Le contexte social peut tout à fait permettre à l'individu de se soustraire aux mécanismes de reproduction sociale. Ce processus ne doit cependant pas être interprété comme une action purement stratégique de la part d'un sujet planifiant rationnellement son ascension sociale. L'élément déterminant est surtout le rapport affectif du transclasse à son environnement social. Celui ou celle qui se détache de son origine sociale doit au préalable avoir ressenti un désir d'avancée sociale. La fluctuation sociale des individus présuppose selon Chantal Jaquet une profonde fluctuation à la fois affective et sinieuse, qui est singulière à chaque transclasse.

La figure transclasse du *hillbilly*

Alors pourquoi Trump ? Qui posait cette question pendant les primaires, puis après l'élection du 45^e Président des États-Unis d'Amérique, était renvoyé par de nombreux médias d'information à l'ouvrage d'un transclasse : *Hillbilly Elegy*, la solide autobiographie d'au moins 250 pages de J. D. Vance, classée dans la liste des best-sellers du *New York Times* d'abord en août 2016, puis en janvier 2017. En Allemagne également, Vance fut présenté comme quelqu'un ayant une compréhension profonde de la mentalité de la classe blanche américaine la plus pauvre ; c'est-à-dire de la population qui a donné une victoire inattendue à Trump⁸. Certains

8. Voir Andreas Ross, *Trump will ihre Stimme sein. Ein Hillbilly erzählt, wie seine Leute den Anschluss an Amerika verloren haben*, in : article de la *Frankfurter Allgemeine Zeitung* du 3 septembre 2016 ; Hubert Wetzels, *Hillbillies*, in : article de la *Süddeutsche Zeitung* datant du 22/23 octobre 2016.

journalistes espéraient que cet « Eribon américain » puisse leur fournir un nouvel éclairage sur la politique actuelle⁹. Des chercheurs reconnus firent référence à son livre dans leurs analyses politiques¹⁰. La couverture de la traduction allemande, publiée récemment, affirme à ce sujet que Vance peut expliquer « le victoire électorale d'un Donald Trump ». D'où viendrait donc cette expertise constamment attribuée à l'auteur ?

Vance est né en 1984 et a grandi dans l'Ohio et le Kentucky. En raison de la situation très défavorisée de ses parents, il fut élevé par ses grands-parents. Après le lycée, il s'est engagé dans les *Marines*. Il a ensuite étudié à l'université d'État de l'Ohio, puis à Yale. Sa réussite à l'École de droit de Yale lui a assuré un emploi confortable dans une société d'investissement de la Silicon Valley. Vance est un jeune trentenaire lorsqu'il publie le récit de sa trajectoire de vie. Cette trajectoire débute par une enfance et une jeunesse difficile dans la *rust belt* (la « ceinture de rouille », c'est-à-dire le vaste bassin industriel situé dans le nord-est des États-Unis) et mène à une vie comblée en Californie – avec une femme qui réussit à ses côtés, un poste bien rémunéré, une belle maison et deux gros chiens, ainsi que l'auteur le souligne lui-même.

L'expertise que possède Vance ne vient pas des sciences, mais de son histoire personnelle. Les notes à la fin de son livre indiquent toutefois qu'il s'est efforcé de prendre en compte des travaux issus des sciences sociales pour décrire sa trajectoire : sans être sociologue de formation, il tente de renforcer son propos à l'aide d'études sociologiques concernant la région. En tant que transclasse, Vance a une trajectoire qui relie deux mondes complètement séparés socialement. Sa position est celle d'un témoin qui lui-même a grandi au sein de la classe blanche la plus défavorisée de la *rust belt* américaine, c'est sa propre expérience de cette situation sociale difficile qu'il entreprend de raconter à un autre groupe social qui, lui, n'en a pas connaissance. Le livre vise, d'une part, à « faire comprendre aux gens ce qu'on ressent vraiment en gravissant les échelons »¹¹. En décrivant avec empathie la trajectoire de sa famille, l'auteur souhaite, d'autre part, rendre compréhensible la souffrance des classes blanches défavorisées de la *rust belt*.

C'est la description détaillée de ce milieu qui a fait le succès de *Hillbilly Elegy*. L'ouvrage fournit un modèle explicatif, désormais bien établi dans le discours politique américain, au sujet de la défaite des démocrates lors des élections présidentielles : celle-ci serait due à l'ignorance d'une élite politique qui aurait tout simplement négligé la souffrance des classes inférieures blanches de la *rust belt* et du Midwest. L'histoire de l'ancien « *hillbilly* » diplômé de Yale a de cette façon retenu l'attention de la presse

9. Voir Gustav Seibt, *Die Unbeherrschtheit des Herrschers*, in : article de la *SZ* du 15 novembre 2016.

10. Voir Herfried Münkler, *Bedeutet Trump Krieg ?*, in : *Frankfurter Rundschau* du 18 février 2017.

11. « *I want people to understand how upward mobility really feels* » (*Hillbilly Elegy*).

et bénéficié d'une haute considération publique parce qu'elle propose, par sa forme littéraire, un point de vue interne : c'est tout à la fois le point de vue de celui qui grimpe les échelons et de celles et ceux qui l'entourent que l'on croit mieux comprendre à la lecture de son compte rendu.

La prose élégiaque de Vance présente certaines caractéristiques propres à l'auto-sociobiographie. Il est tout d'abord frappant de constater à quel point l'objet de la description est expliqué d'un point de vue culturel. Durant son ascension sociale, l'individu doit surmonter les obstacles culturels décrits de façon détaillée par Bourdieu dans *La Distinction* (1979). À Yale, Vance se sent en décalage parce qu'il ne sait pas comment se comporter lors des réceptions, comment tenir ses couverts dans les restaurants ni comment s'habiller lors un entretien d'embauche. En tant que transclasse, il doit s'appuyer sur ses mentors, amis et partenaires qui le soutiennent dans son intégration culturelle. Mais au-delà de sa réussite, c'est également la régression sociale du milieu dont il est issu qui est décrite comme un phénomène culturel.

Selon Vance, le déclin de la classe ouvrière blanche de la *rust belt*, n'est pas la conséquence de mauvais programmes politiques, d'un contexte macroéconomique néfaste et d'une ségrégation sociale croissante. La cause principale s'expliquerait plutôt par une culture de l'irresponsabilité : dans ce milieu, on préfère toujours rejeter la faute sur l'autre (très souvent Washington) pour expliquer sa situation difficile. De manière défaitiste, on ne prend pas au sérieux les choix individuels – il n'est de toute façon pas possible d'influer sur sa propre vie.

Cette explication culturelle du problème s'accompagne d'une réification. Vance évoque les théories du complot qui se répandent dans les classes pauvres de la *rust belt* et qui permettent aux gens de rendre les forces obscures responsables de leur destin. Le fait que ces théories foisonnent serait dû à une mentalité que l'on pourrait faire remonter aux ancêtres irlandais-écossais des *hillbillies*.

Cette approche anhistorique ne tient absolument pas compte des conditions structurelles qui prévalent sur la constitution d'une telle mentalité : les théories du complot qui circulent sont également le produit d'un paysage médiatique, contrôlé par des élites conservatrices, qui influence depuis longtemps les mentalités rurales. L'explication du succès de Trump ne devrait donc pas se limiter à une compréhension de la classe blanche défavorisée, mais devrait aussi inclure les stratégies de ceux qui l'instrumentalisent à des fins politiques.

Cette vision étroite donne à la description auto-sociobiographique faite de la classe blanche pauvre de la *rust belt* un caractère antipolitique : en définitive, même si ces têtus de *hillbillies* sont sympathiques, on ne peut pas vraiment les aider sur le plan politique. Les écoles publiques américaines de la *rust belt* ne sont pas si mauvaises, le système de santé ne représente pas un problème urgent et personne n'y meurt de faim. Selon Vance, ce n'est pas sur le plan de la politique éducative ou sociale que des changements doivent

être menés. La crise majeure que connaît la *rust belt* ne pourra être résolue que par son propre renouvellement sur le plan moral. Du point de vue de l'auto-sociobiographe, ce revirement moral ne peut toutefois pas s'effectuer sur le plan collectif, seul l'individu, en tant que transclasse, est en mesure de se détacher de son milieu d'origine.

Vance défend de cette manière une position que l'on pourrait appeler une politique libertaire de la compassion. Les changements positifs ne peuvent résulter que d'un comportement alliant la volonté de réussite individuelle et l'amour du prochain. Au moment où Vance publiait *Hillbilly Elegy*, il était encore employé par Mithril Capital Management, l'entreprise d'investissement du milliardaire Peter Thiel qui est d'orientation libertaire et partage les convictions d'Ayn Rand (Vance mentionne par ailleurs dans son livre, avec une certaine admiration, que sa femme aurait pu être l'héroïne d'un roman d'Ayn Rand). De ce point de vue, ce n'est pas l'action collective qui est centrale, mais celle d'individus pouvant réussir socialement grâce à leurs réseaux personnels.

Politique de la forme littéraire

D'où vient ce grand intérêt actuel et observable dans des pays très différents pour un genre reliant le récit autobiographique et la perspective sociologique ou sociopolitique ? Trois raisons me viennent à l'esprit.

Premièrement, le transclasse constitue la figure paradigmatique de l'intellectuel. Une attitude de mise à distance du monde semble être à même de produire de nouvelles connaissances. Selon Chantal Jaquet, les personnes transclasses sont prédisposées à faire l'expérience d'une vérité anthropologique : celle que le moi social ne constitue pas une substance fondamentale. C'est dans ce sens également que Didier Eribon décrit le « transfuge de classe » comme un sociologue de premier ordre¹². La non-reproduction sociale de la personne transclasse trouverait son accomplissement dans la faculté de pouvoir raconter sa trajectoire en s'inspirant des outils de la sociologie, afin d'exprimer la douleur de l'émancipation sociale. Dans ce contexte, d'autres représentants de l'ascension sociale suscitent moins d'intérêt puisqu'ils ne peuvent être interprétés comme des récits émancipateurs : à l'opposé du transclasse se situe l'arriviste, l'intellectuel modèle, celui qui n'est pas le héros de la distanciation, mais de l'identification, car en parfaite adéquation avec son milieu d'arrivée.

12. Didier Eribon, *La Voix absente. Philosophie des états généraux*, in : Edouard Louis (dir.), Pierre Bourdieu. *L'insoumission en héritage*, Paris, PUF, 2013 – « Le transfuge de classe est spontanément sociologue ».

Deuxièmement, les récits des transclasses suscitent beaucoup d'intérêt car nous avons de plus en plus l'impression de ne plus comprendre certaines parties de la société dans laquelle nous vivons. Des traducteurs intellectuels sont donc nécessaires pour nous rendre compréhensible une partie de la société devenue étrangère. Ces traducteurs doivent cependant être capables de concilier à la fois l'authenticité et l'émancipation. D'une part, ils doivent eux-mêmes avoir connu les conditions sociales difficiles qui permettent d'expliquer l'ascension politique de Donald Trump ou de Marine Le Pen ; et, d'autre part, ils doivent être en mesure de rendre compte de ce vécu en tant qu'acteur émancipé, à travers une description exigeante. Le transclasse apparaît ainsi comme un traducteur du monde social. Il fait figure d'expert au sein d'une épistémologie sociale qui reste la plupart du temps implicite et dans laquelle le milieu d'origine est perçu comme un avantage indépassable pour produire des connaissances. Pour que sa manière de voir soit considérée comme authentique, le traducteur doit également éprouver des affects vis-à-vis de son origine : dans les auto-sociobiographies, ce sont généralement des émotions fortes comme la douleur ou la colère qui attestent du fait que le transclasse n'a pas rompu tout lien avec son milieu d'origine. Dans ce modèle de communication, ce n'est pourtant pas aux habitants de ce milieu qu'est destinée la traduction : car, tout comme les bergers d'Arcadie ne lisent pas d'idylles, les *hillbillys* des Appalaches ne sont pas les lecteurs escomptés de « l'élégie *hillbilly* ».

Troisièmement, notre intérêt pour ces personnes vient peut-être aussi d'un certain pessimisme : il nous semble que les transformations de la société ne peuvent avoir lieu qu'à travers les transclasses, dans la mesure où de profondes mutations sociales ne sont pas en vue. L'émancipation d'un individu ne contribue pas à l'émancipation de la société dans son ensemble, elle n'est qu'une preuve de la plasticité du sujet et des potentialités de son être social. En arpentant les chemins croisés de la philosophie, de la sociologie et de la littérature, Chantal Jaquet achève elle-même sa réflexion par des leçons d'ordre métaphysique au sujet de la puissance d'agir de l'individu, plutôt que par le développement d'une nouvelle perspective politique. Son essai se termine sur une note pessimiste : la grande promesse d'émancipation sociale ne se réalise désormais qu'au niveau individuel et ne nous est accessible qu'à travers des récits socio-autobiographiques individuels. Comme l'a souligné Raymond Williams dans une brève réflexion, cela donne de la valeur à une perspective politique dans laquelle l'individu, avec ses besoins et ses désirs, devient l'aboutissement théorique¹³.

13. Voir Raymond Williams, *Desire*, in : Neil Belton, Francis Mulhern, Jenny Taylor (dir.), *What I Came to Say*, London, Radius, 1990. Les réflexions de Williams sur ce genre littéraire qui ne connaît pas encore d'appellation prennent leur source dans les discussions concernant l'ouvrage auto-sociobiographique de l'historienne sociale anglaise Carolyn Steedman, *Landscape for a Good Woman. A Story of Two Lives*, London, Virago, 1986.

De fait, dans l'auto-sociobiographie, l'accent est davantage mis sur des individus que sur des processus sociaux plus ou moins anonymes et dépourvus de protagonistes individuels. Les récits qui conduisent leurs protagonistes issus d'un monde rural ou de petites villes de province pauvres vers les centres des grandes villes riches sont sans doute plus captivants que la représentation abstraite d'un « ascenseur social ». Ils permettent assurément de présenter l'effort de l'individu qui surmonte la ségrégation sociale à un public plus large que de nombreuses études sociologiques. Un tel principe de narration, prenant le point de vue de celui réussit socialement pour décrire la société actuelle, présente toutefois le risque de soutenir un individualisme politique occultant les problèmes réels et leurs éventuelles solutions sur le plan collectif. Les formes littéraires ont parfois des conséquences politiques : le destin individuel ne doit pas, sous prétexte qu'il se laisse mieux raconter, devenir le fil directeur de la pensée politique.

Traduit de l'allemand par Charlotte Bomy

À propos du livre de Chantal Jaquet : *Les transclasses*

Gérard BRAS

Pas des questions, pas un commentaire : je voudrais que mon propos soit, ici, comme l'effet du livre de Chantal. Non pas moi parlant de son livre, mais le livre, par ma bouche parlée, exposant une manière de sa propre puissance, au risque de constater que son appropriation par le lecteur que je suis l'a trahi. Mais la philia que je porte à son auteure, si elle ne me garantit pas contre la trahison possible, me permet de courir ce risque devant elle.

Pour commencer, dire qu'il s'agit d'un *beau* livre de *philosophie*. Le dire, comme on dit d'un raisonnement mathématique qu'il est *beau*, ce qui enveloppe aussi qu'il soit *vrai*.

En quel sens dire qu'il est beau, qu'un livre de philosophie peut être beau, et pas seulement vrai ? Prendre *beau* comme les mathématiciens et comme Spinoza : pour les premiers, est beau un raisonnement qui conclut en vérité selon une économie de moyens qui assure son efficacité ; ou plutôt, est beau un raisonnement qui, avec un appareillage conceptuel léger, permet de conclure un énoncé riche en conséquences ; pour le second, est beau ce qui convient avec la complexion du spectateur : il n'est pas de beau en soi, mais relativement à un individu qui l'éprouve tel, à raison de la joie que la chose dite belle lui procure. Alors, disons que je trouve le livre de Chantal beau parce qu'il convient avec ma complexion, mon *ingenium*, parce qu'il me procure une joie intellectuelle due à la fois à la meilleure compréhension d'un phénomène social objectif et aussi à la meilleure compréhension de moi-même, moyen, entre autres, pour essayer de devenir sage, c'est-à-dire « conscient et de soi, et de Dieu, et des choses avec certaine nécessité

éternelle »¹. Je le trouve beau, comme livre de philosophie, parce que je le lis comme livre d'une spinoziste qui use de son savoir et de sa culture pour éclairer une question qui me touche. Et parce qu'elle le fait sur un mode non académique, en interrogeant précisément le statut de ceux qui, dans la faculté, ont emprunté des routes de côté. De le faire en philosophe, de donner au public un livre de philosophie authentique, non un livre de sociologie ou une œuvre de littérature. Et je ne crois pas, ou ne crains pas de tomber, ceci disant, sous le coup de l'accusation de Bourdieu à l'encontre de ces philosophes qui se croient autorisés à mépriser les « sciences sociales », pour cette raison que je crois, en accord avec Chantal, que la sociologie est bien l'une des entrées possibles dans la question que le livre pose, tout comme la littérature, qu'il n'est pas d'autre voie pour la vérité de la question que la multiplicité des entrées qui refuse l'exclusivité d'une discipline. Encore qu'il faille remarquer que la sociologie, contrairement à la littérature, se penche plus sur la reproduction que sur ce qui semble lui faire exception.

Ni sociologie, ni psychologie, ni littérature, mais philosophie. Comment caractériser positivement cette démarche ? Si les sciences sociales décrivent un phénomène qu'elles ont préalablement circonscrit, en exposant les causes cachées, les rapports sociaux qui en rendent raison, si la littérature montre les effets, notamment subjectifs, de ces rapports, la philosophie interroge les conditions qui rendent cette connaissance possible, s'efforce d'élaborer les questions et les concepts qui permettent de mener l'enquête. C'est donc par un va-et-vient permanent entre science, littérature et philosophie que la pensée du livre s'élabore, la philosophie se nourrissant de ce qui n'est pas elle, comme le disait Georges Canguilhem. Donc pas de concurrence pour le monopole entre ces trois disciplines, concurrence académiquement instituée et désastreuse pour la pensée.

Je m'efforcerai ainsi de lire le livre de Chantal comme un livre de philosophie ; non pas que cette lecture soit meilleure que l'autre, sociologique, mais simplement parce que c'est celle que je peux pratiquer le moins mal. Ce faisant, je suivrai la discrète invitation qu'il m'adresse à moi lecteur : le lire en philosophant à la première personne, en philosophant en prenant en considération les affects qu'il suscite et qu'il enveloppe. Non, je l'espère, pour faire étalage égotique, ce qui ne serait guère philosophique, mais pour l'entendre comme effort pour penser un universel concret, incarné ; ou pour le dire avec un mot commun à Canguilhem et Althusser, l'entendre comme un livre « de parti pris », ce qui n'est sans doute pas la meilleure philosophie, mais qui est certainement « la vraie philosophie »². Je voudrais m'efforcer de le comprendre en partant de la dédicace : *À Renée Thomas ma tante, qui franchit le Bonrieu pour la première fois, à tous les transclasses*, parce que ma mère, couturière, fille cadette d'une famille

1. Spinoza, *Éthique*, V^e partie, scolie de la proposition 42.

2. Spinoza : « Je ne prétends pas avoir trouvé la philosophie la meilleure, mais je sais que j'ai connaissance de la vraie », Lettre 76 à Albert Burgh.

de paysans savoyards, a franchi le *Rieu* pour s'embaucher à la ville comme bonne, avant de pouvoir y exercer son métier et d'épouser cet ouvrier métallurgiste, mon père, venu à la ferme en 1943, pour échapper au S.T.O.

Cette première personne qui s'absente de l'écriture manifeste du livre, présentée juste dans l'interstice qui sépare la page de garde de l'introduction, invite à faire de même : raisonner, c'est-à-dire élaborer selon l'ordre et la connexion de la raison les concepts qui permettent de comprendre non seulement le général, mais aussi le singulier. C'est à cette invitation que je voudrais répondre en essayant d'ajouter deux ou trois pierres à l'édifice que Chantal Jaquet a construit, et que je considérerais volontiers comme *work in progress*³.

I. Les conditions de possibilité des transclasses

Le livre de Chantal Jaquet se divise en deux parties, l'une portant sur les causes qui permettent d'expliquer qu'il y a des transclasses, l'autre sur la complexion, l'*ingenium* qui détermine le transclasse à être ce qu'il est. De l'existence à l'essence en quelque sorte. En quelque sorte, mais pas vraiment : ce modèle métaphysique ne convient pas au fond du raisonnement, pas plus que ne conviendrait un modèle phénoménologique. En effet, il ne s'agit pas de trouver une nature au terme d'un parcours qui, débutant avec l'apparence en dégage la raison, ni d'interroger l'apparaître pour orienter la pensée vers son être, mais de déterminer les causes qui font qu'une espèce de choses finies, désignées de façon neutre par le néologisme « transclasses », existe et existe avec tels caractères et non d'autres, étant entendu que ce n'est pas parce qu'elles ont ces caractères-là que ces choses existent, mais parce qu'elles sont déterminées à exister par ces causes-ci qu'elles se donnent dans l'existence sur ce mode-là. Il n'est donc question que de l'essence des transclasses, connue à partir de l'essence singulière de ces transclasses qui s'exposent chez Stendhal, Michelet, Annie Ernaux, Didier Eribon, Pierre Bourdieu, Paul Nizan et tous les autres cités dans le livre, auxquels j'ajouterai volontiers Martine Sonnet avec son magnifique *Atelier 62* (mais la liste est ouverte, évidemment). Il n'est donc question que de l'essence, mais en un sens spinoziste, conçue comme « ce sans quoi la chose, et inversement ce qui sans la chose, ne peut ni être ni se concevoir »⁴.

Je m'arrêterai sur un seul aspect : distinguant plusieurs causes, Chantal Jaquet met au jour deux modèles susceptibles de générer identification et imitation de la part de ceux des enfants des classes populaires qui seront déterminés à ce transport ou transfert de classe, le modèle familial et le modèle scolaire. Un peu plus loin elle évoque les conditions socio-

3. Le livre collectif que nous codirigeons, reprenant les actes du colloque organisé à Paris I les 26 et 27 juin 2017, *La Fabrique des transclasses*, PUF, septembre 2018, atteste de la fécondité évolutive de son travail.

4. Spinoza, *Éthique*, II^e partie, définition 2.

économiques sans lesquels l'imitation resterait fantasme éprouvé sur le mode du manque ou de l'échec. Parmi ces causes, le système étatique des bourses (incluant les Écoles normales, les I.P.E.S. et les Écoles normales supérieures) et les activités sociales des Comités d'Entreprise. Elle conclut ce paragraphe : « il s'agit de déterminer de manière plus générale les raisons pour lesquelles un individu s'oriente vers un modèle autre que celui qui est en vigueur dans son milieu. La présence d'un mode de vie alternatif n'est pas suffisante pour déclencher un mécanisme de non-reproduction. (...) Il faut comprendre le jeu des forces à l'œuvre dans l'adhésion à un modèle (...) Une telle démarche implique d'analyser ce qui le rend désirable en acte, en mettant au jour le nœud des déterminations qui se contrarient et se composent pour produire une puissance d'agir capable de l'accomplir »⁵.

C'est la raison pour laquelle je pense qu'il faudrait ajouter au moins un modèle, que j'appellerai sans doute « modèle social » ; ou plutôt qu'il faut élaborer le concept englobant une pluralité de modèles, capable de rendre raison à la fois de la reproduction et de la non-reproduction marginale dont nous parlons aujourd'hui. J'irai le chercher du côté de ce que l'on appelle « société civile », en la distinguant, avec Hegel sûrement, mais aussi avec Spinoza et d'autres, de l'État ou de la Souveraineté.

Je commence par un élément juste évoqué rapidement par Chantal, mais sous la seule forme des conditions économiques : le Comité d'Entreprise. Je pense que l'on doit l'élargir dans deux directions : le C.E. est une institution qui résulte de la loi du 16 mai 1946 et qui est gérée par les syndicats. Il s'agit donc d'une instance non pas étatique, mais de la société civile qui dénote une certaine autonomie des salariés, singulièrement de ce qui se nommait à l'époque « classe ouvrière ». L'apport économique des C.E. est incontestable, mais il ne faut pas passer sous silence ce qui ressortit à leur apport symbolique : exposer la capacité des ouvriers à prendre en charge des questions qui relèvent soit de l'économie, soit, surtout, des conditions de travail et de santé au travail. Martine Sonnet en donne de belles illustrations dans son livre. C'est à la fois une instance de gestion de certaines questions et un lieu où le conflit social se déploie. Je pense donc que l'on doit tenir comme un ensemble institutionnel C.E. et syndicats, condition pour comprendre qu'ils constituent alors effectivement un modèle mimétique possible : celui de ce que, avec Gramsci, nous pouvons nommer « intellectuel organique », figure qui rend désirable, pour ces fils d'ouvriers, le devenir intellectuel, parce que leurs parents ou leurs semblables sont devenus des intellectuels, des ouvriers-intellectuels, changeant de classe sans en changer. Il est certainement de bon ton aujourd'hui de regarder toute cette histoire de haut et d'assimiler militants syndicaux et politiques ouvriers à des bureaucrates staliniens dominants et trahissant les vrais ouvriers. Lecture politique de cette histoire qui n'est pas sans fondement et que l'on peut soumettre à la discussion rationnelle. Mais, sous l'angle qui nous intéresse ici, il s'agit de tout autre chose : de la constitution d'une figure symbolique,

5. Chantal Jaquet, *Les Transclasses ou la non-reproduction*, PUF, 2014, p. 63.

symbolico-charnelle pour parler comme Desanti, qui a motivé, plus ou moins consciemment, certains de ces fils d'ouvriers qui ont échappé à la reproduction sociale à laquelle l'école est orientée sur un mode majeur. Je me souviens de ma gêne lorsque, élève de lycée, il fallait remplir la fiche demandée par chaque professeur, où l'on nous interrogeait sur la profession des parents. Que dire ? Ouvrier ? J'en étais fier. Permanent syndical ? Je l'estimais dangereux donc inavouable. Devenu professeur, j'ai vite cessé de poser cette question à mes élèves.

Le travail de préparation de ce texte m'a conduit à comprendre d'une autre manière ce qu'Althusser voulait dire quand, dans son article sur les *Appareils idéologiques d'État*, il mentionne les syndicats et les partis politiques. On se souvient que les A.I.E. interpellent l'individu en sujet, sur le mode théâtral de cette injonction, « *Hep, toi, là-bas !* » et, de ce fait, l'intègre au dispositif de domination, soit comme rouage dominant, soit sur le mode de la sujétion admise. Lecture sommaire sans doute générée par l'article lui-même. Lecture qui manque la contradiction que nous pouvons apercevoir ici : celle qui ouvre la voie à une forme de passage social. Cette non-reproduction à la marge ne peut supprimer l'exploitation capitaliste, ne peut transformer en ses fondements la société. Elle peut même servir d'alibi à sa persévérance en l'état. Mais elle constitue une cause, pour comprendre un transclasse qui n'est pas animé par la honte d'avoir trahi les siens, parce qu'il a vécu son passage sur le mode de la chance de pouvoir accéder à un monde de savoir et de culture universel duquel les conditions sociales et économiques qui étaient les siennes l'excluaient, voire sur le mode de la mission en vue de former des cadres pour la « Révolution », à la manière d'un Michelet réfléchissant son écriture de l'histoire comme histoire du peuple, révélant que le peuple est sujet de l'histoire et rendant possible la réappropriation de l'histoire par le peuple.

Ce qui suppose aussi, puisque j'ai cité Desanti, qu'il soit soutenu dans son effort par une croyance, voire une double croyance : croyance en les vertus du savoir, en son caractère universel, rationnel, transclasse, à l'opposé de celle, un moment professée par le parti communiste d'une science de classe ; croyance aussi en une téléologie historique, commune à la République et aux hommes de gauche qui se définissaient comme révolutionnaires, qui présentait un horizon d'attente ou d'espérance susceptible de les soutenir dans leur effort. Du coup ces transclasses se réfléchissaient moins comme traîtres à leur classe, figure incarnée par l'ouvrier devenu contremaître, ou le nouveau riche détenteur d'actions cotées en bourse, mais comme étant situés aux avant-postes de l'histoire.

Si je synthétise ces éléments, je crois en effet que les causes de l'existence des transclasses se trouvent du côté d'une société civile qui se donne, avec le soutien ou contre l'État selon les cas, des institutions autonomes qui forment des modes de transition entre l'individu et l'État, institutions qui contribuent fortement à former ce que Bourdieu appelait le « capital symbolique » en même temps que le réseau capillaire qui intègre les individus à une société. Si c'est vrai, je crois que l'on ne peut se

contenter de distribuer, comme parfois Chantal le fait, les individus en groupes dominant et dominé. La finesse du concept de classe, tel que Chantal en fait usage, et qui demanderait peut-être précision dans sa définition, conduit à poser des classes intermédiaires, bien sûr intégrées au dispositif de domination, mais qui ne permettent pas de penser simplement le fait de sortir d'une classe dominée ou exploitée, comme passage dans le camp des dominants. Il faudrait sans doute reprendre le terme utilisé par Bourdieu de « dominés chez les dominants ».

Le dispositif que j'ai évoqué du côté de la société civile rend compte, je crois, de la manière avec laquelle un individu peut être subjectivé dans son effort pour changer de classe. Il va sans dire qu'un autre rouage a été, et est encore essentiel : ce sont les Églises, singulièrement l'Église catholique (et il faudrait enquêter sur les institutions islamiques aujourd'hui). Les nombreuses références faites aux livres d'Annie Ernaux sont là pour l'illustrer. Je voudrais évoquer un autre cas qui me tient à cœur : celui de ces jeunes bourgeois ou petits-bourgeois qui sont devenus prêtres-ouvriers parce qu'ils ont été « appelés » par cette vérité qui, à travers la pauvreté du Christ, les a conduits à témoigner de leur foi en travaillant en usine, sans intention missionnaire, contrairement aux « établis » d'après 68. Mais je n'ai pas le temps d'en dire plus.

Je voudrais seulement souligner, pour conclure cette partie de mon propos, que l'enquête sur les transclasses fait apparaître l'importance des institutions sociales ou civiles (famille, écoles, églises, syndicats, partis, communes etc.) qui n'ont pas une existence indépendante ou séparée de l'État, que l'État intègre, mais qui s'en distingue si on considère celui-ci comme l'instance qui détient le pouvoir de légiférer en général et celles-ci comme instances organisant l'existence et les relations effectives entre individus et groupes sociaux. Dans une société qui n'est pas une société d'ordres, mais une société d'individus, le changement de classe est possible de droit et rendu possible effectivement, ou limité par le mode opératoire de ces instances où s'incarnent des modèles qui, globalement, orientent vers la reproduction. Le fait que marginalement (d'un point de vue statistique) des individus soient déterminés à désirer changer de classe, et y parviennent, met en lumière le rôle de ces instances socialisantes qui constituent comme un terreau commun, plus ou moins élargi, au sein d'une société. C'est ainsi que lorsque l'on diagnostique aujourd'hui une « panne de l'ascenseur social » on peut entendre deux choses fort différentes. La première, induite par la métaphore de l'ascenseur, dénote le fait que la structure sociale reste stable et que ceux d'en-bas restent en bas, voire restent bas. La seconde, que les institutions sociales ne jouent pas ou plus leur rôle transitionnel entre le particulier et le général, que la constitution du commun qui devrait s'opérer-là ne s'y réalise pas. Donc que chacun tend à être enfermé dans sa particularité, faute d'une croyance commune. Mais c'est en même temps souligner que cette sclérose entre ou peut entrer en contradiction avec les aspirations de nombre d'acteurs sociaux susceptibles de mettre en crise ce qui apparaît comme fatalisme sociologique.

II. Complexion et désir mimétique : la question de l'estime et de l'estime de soi

De là le deuxième volet du livre qui passe de la question de la présentation d'un objet désirable, ou plutôt d'un objet pour le désir mimétique, à celle de l'expression de ce désir et de ses avatars. Il ne suffit pas en effet qu'un « modèle mimétique » soit présent, ni que les moyens de l'imitation soient disponibles, encore faut-il qu'il soit effectivement désiré pour que l'individu s'efforce de le réaliser.

Chez Bourdieu, le concept d'*habitus* rend raison à la fois des conduites des agents sociaux déterminés par les règles du champ dans lequel ils sont inscrits, règles incorporées, donc naturalisées et de ce qui leur apparaît comme étant désirable parmi les objets qui se présentent à eux. *La Distinction* a montré que ce qui est objet désirable pour les uns est méprisable ou insignifiant pour les autres. Dans les *Méditations pascaliennes*, Bourdieu réaffirme que l'*habitus* n'est pas un concept qui fonde un fatalisme sociologique (cf., entre autres, p. 186-187). Il n'en reste pas moins que l'on ne comprend pas assez clairement avec lui *pourquoi*, c'est-à-dire quelles causes déterminent un individu à désirer un objet qui n'est pas homogène au champ social qui est le sien, quelles causes le déterminent à former un désir *hérétique*, selon le mot qu'il emploie. Chantal Jaquet montre que le concept de l'*habitus* doit être englobé dans celui, spinoziste de *complexion* ou *ingenium*.

L'*ingenium* ou la complexion désignent la chaîne de déterminations qui se nouent pour former la trame d'une vie singulière. Ils gardent de la notion de génie l'idée d'originalité, mais la dépouillent de toute dimension innée et transcendante pour mettre l'accent sur la production historique d'un tissage industriel en relation avec un milieu. Ils invitent ainsi à penser le transclasse comme un être pris dans un nœud de relations et d'affects qui se combinent et se composent pour produire une nouvelle configuration⁶.

Ainsi, *complexion* ou *ingenium* apparaît comme un concept plus large et plus fin : *plus large* en ce qu'il englobe l'*habitus* comme un cas particulier, ou plutôt comme l'un de ses effets possibles, comme son effet majeur, celui de l'incorporation « réussie » des règles du milieu, celui de la normalité, alors que le concept de la complexion enveloppe celui de la normativité du vivant, pour reprendre une distinction essentielle chez G. Canguilhem ; *plus fin* en ce qu'il engage le problème de l'individualité, de la singularité individuelle, interrogeant les causes de la différence singulière en maintenant que l'individualité procède du transindividuel, et non d'une subjectivité monadique, ou étant en soi et se réalisant en sortant de soi afin de se réfléchir : elle procède tout entière des relations nouées avec le monde extérieur, avec les autres. Je ne reviens donc pas sur ce qui est dit dans le

6. Chantal Jaquet, *Les Transclasses*, op. cit., p. 102.

livre concernant l'importance de ce concept de complexion qui permet d'expliquer ce qu'est la seconde nature, en faisant l'économie de l'axiome, pascalien, qui la pose comme perte de la première nature. Autrement dit, le concept d'*ingenium* ne fait pas que constater qu'il y a incorporation des règles par les agents sociaux, mais soutient que cette incorporation est indexée à leur désir, à leurs joies et tristesses, exprimant quelque chose comme un calcul vital automatique du moindre mal et/ou du plus désirable. Dit autrement, il pose le problème des modes de la subjectivation, faisant de l'individu singulier non pas un étant en soi donné naturellement dans sa singularité, mais le résultat d'un processus où son aptitude à être affecté et à affecter, à entrer en relation avec les choses et les autres détermine ce qu'il deviendra. Il est clair de ce point de vue que les transclasses ne sont pas de nature différente des autres individus, même s'ils peuvent être déterminés à croire que leur « réussite », assimilée à leur « ascension » sociale, est due à leur génie personnel. Et ils sont d'autant plus déterminés à le croire qu'ils considèrent le caractère exceptionnel de leur trajectoire, se considèrent comme exception. Il est clair aussi qu'en permettant de souligner les failles de la reproduction sociale, ils obligent à enquêter sur les causes de la subjectivation, donc aussi de la singularisation individuelle, causes qui valent pour tous les individus.

Or il me semble que si l'on peut constater que les individus diffèrent les uns des autres quant à leur complexion, c'est-à-dire s'ils sont déterminés par des causes différentes à devenir ce qu'ils sont devenus, ce qui veut dire que les désirs des uns sont différents des désirs des autres, on ne peut en conclure que les affects qui déterminent la subjectivation sont d'importance équivalente.

La non-reproduction invite à penser des histoires imbriquées et des causes intriquées les unes dans les autres. Elle n'est pas le produit d'une cause première et déterminante que l'on pourrait présenter comme *la* cause, mais d'un agencement singulier de causes multiples dont la résultante est une trajectoire. À cet égard, aucune cause, à elle seule, n'est décisive. Ni l'ambition ni la présence de modèles alternatifs familiaux ou scolaires ni l'existence d'incitations financières et de mesures socioéconomiques favorables ne permettent à elles seules de l'expliquer⁷.

Dire qu'« il n'y a pas d'affect privilégié (...) qui puisse être brandi comme cause primordiale »⁸ est, je pense, certain. C'est, à mon sens, la raison pour laquelle la problématique pascalienne, fort utile quand il s'agit de donner une description anthropologique de l'homme de la seconde nature et de ses illusions, échoue à expliquer les causes d'un désir de transclasse, et plus généralement du désir qui meut le processus de subjectivation, parce qu'elle fait de l'orgueil ou de l'amour-propre la cause première de toutes les

7. Chantal Jaquet, *op. cit.*, p. 96-97.

8. *Ibid.*

conduites humaines. Une chose est de percevoir sous les conduites qui se croient libres, le ressort de l'amour-propre « qui triomphe dans sa propre défaite » (La Rochefoucauld), une autre d'expliquer l'amour-propre, c'est-à-dire d'en rechercher les causes à la manière de Spinoza.

Par conséquent, je ne crois pas que l'on puisse suivre Pascal jusqu'au terme de sa critique du moi, telle qu'elle est donnée dans le fragment 323 (B) 688 (L). Si l'on peut soutenir, avec lui, l'inanité d'un moi substantiel, peut-on conclure que l'« on n'aime *jamaïs* personne *que* pour des qualités empruntées » ? Que le moi n'est fait que d'emprunts ? Qu'il est tout entier illusion ? Ce qui est bien le chemin dans lequel Pascal nous conduit : nous ne pouvons nous aimer nous-mêmes, parce qu'entre nous et notre désir se loge un écart infini, celui qui est né du désir d'être à nous-mêmes notre propre centre et de l'impossibilité de trouver en nous un tel principe ; nous nous aimons donc à travers le regard des autres, nous soumettant de fait à ce que nous imaginons être aimable pour eux : « C'est la plus belle place du monde, rien ne le peut détourner de ce désir, et c'est la qualité la plus ineffaçable du cœur de l'homme » (470 L). Or Spinoza nous aide à comprendre que la vanité de la quête de reconnaissance, clairement décrite dans l'anthropologie pascalienne de la seconde nature, n'enveloppe pas la conséquence qu'il en tire quant au caractère illusoire de toute émancipation hors de l'amour du Christ. Ou, si l'on veut tenir séparée son anthropologie de son soubassement théologique, celle qui conclurait au caractère illusoire de toute émancipation, parce que toute entreprise humaine du genre ne consiste qu'en une quête d'estime, de gloire dans laquelle « notre propre intérêt est (...) un merveilleux instrument pour nous crever les yeux » (44 L). Si nous suivons Pascal dans la critique des illusions du moi, peut-on conclure avec lui qu'une émancipation dans l'immanence, une émancipation par et dans l'effort pour augmenter la puissance de pensée de la raison est la dernière des illusions par laquelle l'athéisme imagine exhiber sa force prétendue ?

Ce détour pour reprendre une question seulement suggérée plus haut : n'y a-t-il pas un affect qui soit dans le procès de subjectivation des transclasses, comme de tout individu, non pas cause première, mais qui joue le rôle de clé de voûte de la complexion, du réseau d'affects qui constitue l'individualité singulière ? Ne peut-on trouver dans la quête de reconnaissance, ou plutôt d'estime et de soi, le principe de subjectivation qui meut l'individu dans les relations qui le constituent ?

Il faut en effet remarquer dans les lectures de textes littéraires que Chantal Jaquet propose, l'importance de la honte pour les auteurs convoqués, honte prise en un sens spinoziste : non pas honte de ce que l'on est, mais de ce que l'on imagine que les autres imaginent que l'on est : « la honte est une tristesse qu'accompagne l'idée d'une action dont nous imaginons que d'autres la blâment⁹. » Sans doute faut-il compléter la définition de Spinoza en disant : non seulement d'une action, mais d'un état,

9. *Éthique*, III^e partie, définition 31 des affects.

d'être tel, d'être celui-ci alors que l'on imagine devoir être celui-là, état qui s'expose dans le parler, le maintien du corps, la tenue vestimentaire, les pratiques culturelles, tout ce qui relève de la distinction, au double sens du terme expliqué par Bourdieu. Ce que soutient Chantal Jaquet : « Le transclasse rougit de ses origines, car il imagine à tort ou à raison que les autres les jugent inférieures et qu'il a intériorisé ce jugement¹⁰ ». Cette honte d'état relèverait de ce que Spinoza nomme *bassesse*, qui consiste à « faire de soi, par tristesse, moins d'état qu'il n'est juste », affect dont il note la rareté, « car la nature humaine, en soi considérée, déploie contre [lui] tous les efforts qu'elle peut ; et ainsi, ceux qu'on croit bas et humbles au plus haut degré sont en général ambitieux et envieux au plus haut degré »¹¹. Étant déterminés à fuir les tristesses et rechercher les joies, nous tendons à fuir la honte comme la bassesse ; l'expérience du transclasse pourrait être celle d'une honte et bassesse qu'on ne peut fuir puisqu'elle est honte de ce que l'on est et honte de ce que l'on a fui, de ce que l'on est devenu ; en ce sens elle serait celle de l'échec nécessaire de toute tentative de fuite parce que la fuite cherche à ne pas « rester soi », pour reprendre le mot de Michelet, que nous corrigerions en ne pas *être soi*. Mais si nous en restions là nous serions reconduits aux limites qui sont celles de Pascal, la bassesse pouvant n'être, comme nous venons de le voir, que l'autre face de l'orgueil. C'est alors un autre affect qui aime l'individu se singularisant : l'*acquiescentia in se ipso*, satisfaction de soi-même (Pautrat) ou assurance en soi-même (Macherey), que l'on pourrait aussi nommer *estime de soi*.

Par ce mot d'*estime*, j'aborde ce qui constitue sans doute une différence dans notre approche de la question des transclasse et, puisque le transclasse ne se distingue pas essentiellement de l'individu singulier, de l'individuation. Ne peut-on soutenir que l'effort pour s'estimer soi-même, inséparable sans doute de l'effort pour être estimé, est le moteur subjectif dans ce procès d'individuation, de subjectivation, de singularisation ? Nous sommes bien d'accord sur un point : il ne s'agit pas, comme c'est le cas avec l'amour-propre chez La Rochefoucauld ou l'orgueil chez Pascal, d'un affect primordial qui jouerait comme cause première de ce processus. C'est bien clair puisque nous sommes déjà en présence d'un complexe d'affects : orgueil, assurance en soi-même, mais aussi non encore nommés gloire et reconnaissance et, *last but not least*, ambition, termes pris ici au sens spinoziste, c'est-à-dire dégagé de leur connotation axiologique morale. Je trouve donc que la question posée par ce qu'on nomme « luttes pour la reconnaissance », évoquées aux p. 108 et 109, est un peu trop rapidement évacuée. Si les luttes pour la reconnaissance sont ce que Chantal en dit, c'est-à-dire des demandes de reconnaissance des particularités (sociales, sexuelles, raciales, culturelles, religieuses etc.), alors, bien sûr, elles ne peuvent rendre compte d'aucun des phénomènes de passage de frontières

10. Chantal Jaquet, *op. cit.*, p. 168. Voir aussi Annie Ernaux, *La Honte*, Gallimard, folio, p. 139-140.

11. *Éthique*, III^e partie, définition 29 et explication, des affects.

au sein d'une société qu'elles contribuent, au contraire, à fixer en ordres sans mettre en cause la structure de domination qui les rend possibles. Si, à la suite de Hegel, ou d'un Hegel caricaturé, elles supposent un soi pensé en son essence qu'il réalise en s'affrontant à son autre, selon un processus téléologique, alors, en effet, ce concept ne permettra pas de penser la singularité qui apparaît dans l'enquête sur les transclasses. Mais justement il est légitime de se demander si l'appropriation de Spinoza pour comprendre la complexion des transclasses ne permet pas de repenser, sur un mode non hégélien, les luttes pour la reconnaissance, ou plutôt, pour éviter certaines confusions, les luttes pour l'estime et l'estime de soi¹² ?

Poser cette question en engage une autre : celle de l'importance à accorder au concept de l'imitation des affects, qui est sans doute la clé de voûte de la complexion, telle que je la comprends. La première partie du livre évoque les *modèles et de mimétisme*, sans utiliser cet instrument conceptuel à mes yeux essentiel du spinozisme qu'est l'*imitation des affects*, au moment d'expliquer et de comprendre la complexion des transclasses. Il est vrai que l'imitation des affects n'est pas un affect : en ce sens, je le concède volontiers, ma « clé de voûte » n'est pas un affect, mais, je crois, un ressort (ou un moteur) parce qu'il s'agit d'un mécanisme qui démultiplie les relations affectives, donc qui les complique aussi. Mécanisme essentiel pour rendre raison des processus d'anthropogenèse qui supposent l'identification au semblable.

Quel bénéfice peut-on escompter de l'usage de cet instrument conceptuel, en regard de la question qui nous occupe ? J'en vois au moins deux. D'une part, il permet d'expliquer pourquoi la quête de l'estime est solidaire de celle de l'estime de soi, là où le dispositif pascalien faisait de l'orgueil un principe mystérieux sans lequel l'homme serait un mystère encore plus profond, l'assimilant par-là même au péché originel. D'autre part, En comprenant comment un individu est engagé dans un processus psychique qui le conduit de la gloire à l'ambition, il permet de réfléchir sur ce dont l'ambition est porteuse et de montrer la voie d'une possible transformation de l'ambition en fermeté et générosité, de montrer comment l'ambition peut engager sur la voie d'une reconnaissance de la raison (Lazzeri).

Par exemple, aux pages 166 et suivantes, Chantal Jaquet montre que « la complexion d'un transclasse se noue et se dénoue autour de la honte sociale », ce qui fait bien de cet affect la clé de voûte ou le point nodal de la complexion du transclasse. C'est dans l'analyse qui commence là, qui cherche explication de cette « honte sociale » que j'attendrai le passage par le mimétisme affectif. N'est-ce pas lui qui peut rendre raison des différents avatars de la honte, allant de la bassesse à l'ambition de domination en passant par l'ambition de gloire ? Il me semble que si la « honte sociale »

12. Voir Christian Lazzeri : *Pascal et Spinoza, deux modèles de reconnaissance*, in L. Bove, G. Bras et E. Méchoulan, *Pascal et Spinoza, Pensées du contraste : de la géométrie du hasard à la nécessité de la liberté*, Paris, Éditions Amsterdam, 2007.

joue bien le rôle évoqué, c'est parce que le transclasse est en demande ou en manque d'estime, manque qui le conduit à se mésestimer, qu'il éprouve donc cette honte sociale. Et c'est parce qu'il est déterminé, comme tout un chacun à sortir de cette honte, sur le mode de la fuite ou de l'assomption de son être, qu'il cherche l'estime ou la reconnaissance. Mais comment expliquer la honte, tout comme la fierté (*gloria*) ? Comment comprendre que je sois affecté par les affects que j'imagine être chez ceux que j'imagine me juger ? Je ne suis pas simplement honteux *devant autrui*, je suis honteux parce que j'éprouve le sentiment que j'imagine être chez autrui, en même temps que j'imagine en être la cause. De la même façon, je suis glorifié (ou fier) parce que j'éprouve la joie que j'imagine être chez autrui et dont j'imagine être la cause. La honte, comme la fierté, ne sont pas réflexion mais contamination affective imaginaire. Je vais donc fuir la honte et poursuivre la gloire, avoir tendance à me glorifier au-delà de ce qui est réel et me rendre par-là pénible aux autres, leur apparaître comme prétentieux, comme celui qui ne sait pas rester à sa place. Annie Ernaux le résume : « Obsession : *qu'est-ce qu'on va penser de nous ?* » (*La Place*, p. 61).

Comme le commente Macherey : « ces sentiments, en même temps qu'autrui, nous concernent aussi personnellement, et c'est précisément cette ambiguïté qui les caractérise : ils peuvent donc être rattachés, en même temps qu'à la considération d'une cause extérieure, à celle d'une cause intérieure, du fait que par mimétisme affectif, nous ressentons pour nous-mêmes les affects que nous imputons imaginativement à autrui : alors c'est aussi nous-mêmes que nous aimons ou haïssons¹³ ». Et si nous pouvons escamoter autrui, nous passons de la fierté à l'assurance en soi-même et de la honte au repentir. Le prix à payer dans cette quête passive d'une issue à la honte est celui de la soumission à autrui par le biais de la fierté, de la glorification : si nous sommes déterminés à rechercher ce qui nous procure joie, nous allons chercher à nous glorifier en cherchant à être cause de la joie chez autrui, ce qui implique que nous devons user de stratégie pour lui complaire. Tel est sans doute le syndrome du bon élève. Si ceux à qui nous cherchons de complaire nous tirent dans des directions différentes voire contraires, nous tenterons le grand écart, ou le clivage en soi-même¹⁴ : être bonne élève *et* se lier d'amitié avec les plus turbulentes. On sait que l'ambition de gloire se mue en ambition de domination, dès qu'un homme, comprenant la sujétion qu'elle implique cherche non plus à complaire aux autres, mais à faire en sorte que les autres aiment ce qu'il aime lui-même. Les transclasses sont-ils « vaccinés » contre cette ambition de domination, parce qu'ils en ont été victimes ? Le croire serait oublier la complexité de l'âme humaine, et le rôle fondamental des rencontres et des circonstances dans la formation de l'*ingenium*. Rien n'interdit de concevoir que la domination, que l'exercice du pouvoir apparaisse à tel ou tel comme issue

13. P. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza, la troisième partie, la vie affective*, Paris, PUF, p. 242.

14. Voir Annie Ernaux, *La Honte*, *op. cit.*, p. 94-95, 115-116.

imaginaire devant ce que la quête de gloire impose de sujétion. L'ambition d'un Rastignac peut en témoigner en littérature. Le mépris que certains enseignants transclasses affichent, volontairement ou non, à l'endroit de certains élèves issus d'une classe sociale similaire à celle qu'ils ont quittée, en est un autre exemple.

Il me semble donc que pour rendre compte du désir d'un individu singulier, déterminé à s'efforcer dans une orientation qui le conduit hors de sa classe d'origine, pour rendre raison de sa complexion, il faut faire une place primordiale à l'*imitation affective* qui peut expliquer à la fois la honte sociale et les luttes pour l'estime et l'estime de soi dans lesquelles elle s'exprime. Outre les conditions objectives qui rendent possibles le passage, exceptionnel, d'une classe dans une autre, il faut que les rencontres engagent le désir mimétique hors des limites du milieu social et familial d'origine, lequel apparaîtra alors, et alors seulement, comme affecté d'un manque. La manière avec laquelle ce manque est imaginé conditionne l'écart intérieur qu'il entretiendra avec ses origines, allant du rejet, à la façon d'un Julien Sorel à l'assomption revendiquées qu'on perçoit chez une Martine Sonnet, en passant par la honte exposée par Annie Ernaux ou Didier Éribon.

Dans tous les cas, il m'apparaît que se noue chez les transclasses une défaillance dans l'*acquiescentia in se ipso*, qui contraste avec l'espèce d'assurance distinguée qui passe pour de la modestie, cultivée chez les membres raffinés des classes dominantes. Les pages qu'Annie Ernaux consacre à l'humiliation éprouvée par cette forme assurée de politesse (cf. parmi d'autres la première page de *La Place*) provoquent toujours chez moi un ébranlement émotionnel irrépressible qui a pu aller, je le confesse, jusqu'à l'envie, qui est « la haine, en tant qu'elle affecte un homme de telle sorte qu'il est triste du bonheur d'autrui et, au contraire, qu'il est content du malheur d'autrui »¹⁵.

Deuxième exemple : la question éthique qui se pose au transclasse trouve son point d'Archimède, sans doute ici, dans ce défaut quant à l'assurance en soi-même. Point d'Archimède ne signifie pas qu'il en est le vaccin. Le *pharmakon* sans doute, drogue qui peut guérir ou, sinon tuer, du moins enivrer au point de rendre inconscient du degré de peine que l'on impose aux autres. Mais il y a, dans cet effort vers l'assurance quant à soi, une voie pour une possible reconnaissance rationnelle, ou plutôt pour une reconnaissance de la raison, vers cette générosité dont parle Descartes qui est ce grâce à quoi on s'estime légitimement soi-même. Comme le montre la proposition 52 de la IV^e Partie de l'*Éthique*, « la satisfaction de soi-même peut naître de la raison, et seule la satisfaction qui naît de la raison est la plus haute qui puisse exister. » Si je contemple en moi cette puissance de penser qu'est ma raison en actes, alors naît de là cette joie qu'est l'assurance en soi-même ; et comme cette cause est légitime, cette assurance l'est aussi. Être estimé pour ce que l'on fait ou dit de rationnel ne relève donc pas,

15. Spinoza, *Éthique*, III^e partie, définition 23 des affects.

contrairement à ce que Pascal soutient, de l'illusion tramée par l'orgueil. Rechercher ou recevoir les marques de cette estime ne procède donc pas d'une passivité affective dont il faudrait se guérir, en cherchant à humilier cette activité du moi. Telle serait à mon sens l'impasse d'un Pascal dont l'humilité relèverait du nihilisme chrétien (Nietzsche).

Il s'ensuit que l'ambition peut, à son tour, être une voie pour le parti pris éthique dès lors qu'elle est ambition de raisonner et de faire partager les vérités découvertes par raisonnement. Ainsi, « si quelqu'un cherche trop la gloire, qu'il pense à son usage correct, et à quelle fin il faut la rechercher, et par quel moyen il faut l'acquérir ; mais non à son abus, ou à sa vanité »¹⁶. La recherche de la gloire, de l'estime et de l'estime de soi, n'est donc pas condamnable en soi, et peut être légitime éthiquement. À quelle condition ? Si l'ambition est le désir de vouloir conduire tous les autres selon sa propre complexion, ce même désir, guidé par la raison est *piété*¹⁷. Spinoza nous livre alors une étrange comparaison : l'amant qui imagine posséder la plus belle femme du monde aspire à la fois à ce que tout le monde l'approuve et le craigne en même temps ; au contraire celui qui sait posséder une vérité rationnelle souhaite la partager avec le monde entier : alors, il « agit, non pas par impulsion, mais avec humanité et douceur, et a l'esprit suprêmement en paix ». Nous sommes loin du savant pascalien fier d'avoir résolu une équation, aussi futile que le joueur qui se vante d'avoir mieux placé la balle qu'un autre, pour tromper l'ennui ontologique qui le mine (fragment 136 L). Je voudrais simplement remarquer que la plupart des transclasses dont nous parlons, nombre de ceux cités en littérature ou dans les témoignages autobiographiques sont ou ont été des enseignants, ou des animateurs socio-culturels. Je ne conclurai pas à leur sagesse, mais seulement qu'ils ont trouvé dans l'institution scolaire le moyen, sans doute de payer la dette –, explication par la moraline des dominants –, mais plutôt de déployer une ambition qui les conduise jusqu'à l'estime de soi et l'assurance en soi-même d'abord éprouvées sous le mode de la défaillance. Et c'est sans doute d'avoir fait cette expérience, d'avoir manqué du savoir rationnel comme milieu ambiant, d'avoir manqué de « culture » qu'ils s'efforcent, moins de rembourser une dette¹⁸, que d'indiquer à des semblables les voies de traverse qui les conduiront mieux qu'eux-mêmes sur les chemins qui mènent à la

16. *Éthique*, V^e partie, scolie de la proposition 10.

17. *Éthique*, IV^e partie, scolie 1 de la proposition 37 ; V^e partie, scolie de la proposition 5.

18. Je trouve que cette affaire de « remboursement de la dette » de devoir comme dette, sent encore son ton grand seigneur, de ces grands seigneurs qui méprisent le bourgeois ou le commun qui se saigne à rembourser ses dettes, qui méprise le devoir. Dans ce qui peut être ressenti chez les transclasses comme « devoir d'éduquer », plus que la dette il y a, la solidarité avec les semblables, les enfants des milieux populaires. C'est ainsi que Bourdieu, selon un témoignage qui m'a été donné, a préparé, très longtemps, de jeunes étudiants d'origine modeste au concours de l'ENS ou à l'agrégation, en leur donnant des leçons particulières, en leur faisant profiter de son expérience des codes non dits de l'institution, singulièrement de celui qui veut qu'à l'école il faut ne pas être « scolaire », ne pas paraître sans défauts, parce que l'absence de défauts sent trop le labeur, voire le parvenu qui veut masquer ses origines, ce que ne pardonne pas l'institution.

raison. Et de le faire sans concessions pédagogiques (ou pédagogistes) en refusant d'adapter un enseignement destiné démagogiquement à complaire au désir spontané supposé des classes populaires. C'est là sans doute un point commun avec ces prêtres-ouvriers, figures de transclasse, que j'ai évoqués plus haut.

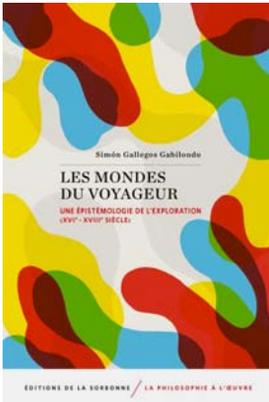
Toute la difficulté tient à ce que, malgré tout, malgré Spinoza (?), on peut se croire conduit par la raison, en possession d'une vérité démontrée et être animé par la passion d'imposer aux autres sa propre complexion. Il est des enseignants, mêmes transclasses, qui humilient leurs élèves. Mais surtout, hors de l'école, dans le champ politique, il est des transclasses qui, se croyant détenteur d'une vérité rationnelle sont affecté de ce que André Comte-Sponville a nommé le syndrome de l'instituteur : de vrais ambitieux, apprentis tyrans ou vrais dictateurs qui ne peuvent admettre que leurs semblables persévèrent dans ce qu'ils pensent être l'erreur, qui considèrent le peuple comme une masse infantile ignorante qu'ils ont charge d'instruire par tous les moyens. Nous en avons tous rencontré, voire nous en avons été, de ces militants terrifiants de certitude exhibant leur origine modeste en bandoulière en guise d'argument raisonnable, comme d'autres exhibent des quartiers de noblesse : ouvriérisme ou populisme qui ne sont que les figures inversées de la honte sociale dans laquelle ils continuent d'être enfermés.

Pour ne pas conclure, Pascal, encore, pour se souvenir que la conversion de l'ambition en piété est réversible, que la piété peut masquer l'ambition ; ou Molière avec Tartuffe. Ou Desanti pour comprendre comment la capture par la croyance est un effet possible de l'épreuve du manque, comprendre aussi comment le *destin philosophique* est effort pour se libérer de cette capture. Les dernières pages du livre de Chantal Jaquet, consacrées à l'écriture d'Annie Ernaux ou au style de travail de Bourdieu, achèvent l'enquête dans ce sens, envoyant un rai de lumière rationnelle.

TABLE RONDE

**Table ronde autour de l'ouvrage
de Simón Gallegos Gabilondo :
*Les mondes du voyageur. Une épistémologie
de l'exploration (XVI^e-XVIII^e siècle)****

Simón GALLEGOS GABILONDO & Eric MARQUER



Simón GALLEGOS GABILONDO

Les mondes du voyageur. Une épistémologie de l'exploration (XVI^e-XVIII^e siècle)

QU'EST-CE QUE L'EXPLORATION ? Comment se présente-t-elle dans les voyages qui ont dessiné la cartographie du monde moderne de la Renaissance aux Lumières ? Par l'étude d'un corpus portant sur le Nouveau Monde et le Continent austral, cet ouvrage analyse le rapport avec le nouveau et l'inconnu. Il a pour but de montrer que l'épistémologie de l'exploration est un champ sui generis à travers lequel se laisse ressaisir l'âge classique. Trois pôles organisent ce champ. La géographie, d'abord, avec la terra incognita de l'exploration comme lieu paradoxal, horizon de sens et prisme philosophique de

*Bacon à d'Alembert. L'anthropologie, ensuite, avec les récits de voyageurs qui affirment avoir bel et bien vu des géants et la grande polémique sur l'existence de ces derniers qui court d'Acosta à Buffon. Le temps, enfin, avec la réflexion sur le vieillissement du monde, l'appauvrissement de la nature et la *gigantum demonstratio* chez Vico. Cette histoire philosophique de l'exploration construit bien un moment singulier qui prend fin avec la conviction que le globe est désormais connu. Alors, quand il n'y a plus rien à savoir de ce monde, c'est le savoir lui-même qui doit se penser autrement.*

Paris, [Éditions de la Sorbonne](#),

Collection « La philosophie à l'œuvre », 2018.

*. Le 15 mars 2018, s'est tenue à la Sorbonne une table ronde autour de l'ouvrage de Simón GALLEGOS GABILONDO : *Les mondes du voyageur. Une épistémologie de l'exploration (XVI^e-XVIII^e siècle)*, Paris, Éditions de la Sorbonne, collection « La philosophie à l'œuvre » (2018). Y ont notamment participé l'auteur ainsi qu'Eric MARQUER, actuellement Maître de conférence à l'Université Paris1 Panthéon-Sorbonne.

Simón GALLEGOS GABILONDO – Qu’est-ce que l’exploration ?

Né du désir de penser l’exploration en tant que question philosophique, ce livre est une tentative de répondre à une exigence de considérer ce mode de déplacement sous un double aspect : d’une part, la question du lien historique entre exploration et monde et, de l’autre, celle du lien épistémologique entre exploration et savoir. Je me suis intéressé au problème de la connaissance non pas du point de vue de la découverte mais du point de vue de l’exploration. Afin de saisir la singularité d’un tel objet par l’analyse des pratiques et des discours qui lui sont propres, j’ai étudié un corpus constitué par des récits de voyages, des cartes géographiques, des traités de navigation, des projets coloniaux, des ouvrages cosmographiques et des textes philosophiques. Dans l’embarras suscité par l’hétérogénéité de ces textes, j’ai tenté de répondre à une question reliant l’ensemble : qu’est-ce que le savoir lorsque la Terre est en cours d’exploration ? Telle qu’elle est abordée dans ce livre, l’interrogation suppose de prendre en compte deux perspectives solidaires : celle d’un regard géographique sur l’élargissement du monde et celle d’un regard philosophique qui trouve dans l’espace de l’exploration une métaphore de la connaissance humaine.

Ma thèse est la suivante : dans la période historique qui s’étale de la Renaissance au Siècle des Lumières, l’épistémologie de l’exploration constitue un champ d’un genre propre, un domaine formé par un ensemble cohérent d’objets et de problèmes spécifiques nécessitant une méthode appropriée. Autrement dit, l’exploration ne doit pas être confondue avec d’autres objets à côté desquels elle est souvent classée sous des catégories inappropriées. Pour être pensée, elle doit être repositionnée, ou positionnée ailleurs, dans le cadre épistémologique qui lui est propre. La difficulté de reconstruire ce cadre suppose l’écriture d’une *histoire philosophique de l’exploration* : c’est la tentative fondamentale de cette étude. Dépourvue d’un tel cadre, l’exploration court en effet au moins deux risques : l’invisibilité d’abord (on peut parfaitement ne pas voir un objet qui pourtant est là), et, deuxièmement, celui d’être « mal rangée » (de même, un livre qui n’est pas à sa place est une vraie catastrophe pour le bibliothécaire).

Dans toute son étendue, la question évoquée est traversée par la tension existante entre l’exploration et la découverte. S’il y a quelque chose de triomphal dans la découverte, un tel triomphe n’est aucunement l’objet de ce livre. Lorsque l’exploration n’aboutit pas à la découverte d’un objet, elle est en effet présentée comme un échec. Si la quête de l’inconnu se définit par l’absence paradoxale de son objet, il faut considérer qu’à l’époque moderne la philosophie s’est conçue elle-même sur le modèle de l’exploration, particulièrement dans la tradition baconienne. De ce fait, ce livre voudrait contribuer à penser certaines conceptions modernes du savoir à partir d’une « métaphorologie de l’espace »¹ dans laquelle trouvent leur place une

1. Le terme « métaphorologie » fait référence à Hans Blumenberg, *Paradigmes pour une métaphorologie*, Paris, Vrin, 2006, ouvrage qui a largement inspiré le nôtre.

réflexion sur les traités de navigation, tels que *L'Art de naviguer* (1545) de Pierre de Médine, ainsi que l'analyse du « globe intellectuel » dans le *Novum organum* (1620) de Bacon et celle de la « mappemonde encyclopédique » du *Discours préliminaire de l'Encyclopédie* (1751) de D'Alembert.

Cette réflexion sur l'historicité du concept de savoir ne pouvait pas s'abstraire des récits de voyage car ce sont eux, d'abord, qui tracent les confins provisoires des nouveaux mondes. Déclinés au pluriel, ces mondes se dédoublent au moins deux fois : premièrement dans la narration d'un déplacement qui a lieu dans un espace inconnu ou peu connu ; deuxièmement, dans la production d'images littéraires et cartographiques de la Terre, en particulier de son hémisphère austral. C'est pourquoi dans cette étude la littérature de voyage est une source de conceptualité de l'exploration au sens large, à savoir d'un système de représentation où le savoir disponible est en défaut face à l'inexploré. Il est donc nécessaire de s'interroger sur les dynamiques et les effets de ce système qui reflète une tripartition du monde, fort répandue au XVI^e siècle, en ancien, nouveau et inconnu, décrivant une structure historique des savoirs qui opère simultanément sur deux niveaux, géographique et épistémologique.

À partir de l'exploration des côtes africaines par les navigations portugaises du XV^e siècle, et de manière plus évidente au siècle suivant avec les voyages aux Amériques, la structure du monde connaît une mutation inattendue : la tradition antique et médiévale d'une zone torride infranchissable autour de la ligne équatoriale laisse sa place à l'ouverture d'un espace global, partout navigable et habitable. L'obsolescence de la structure géographique du monde ancien déclarée par les navigateurs de la Renaissance, et la pertinence des toponymes désignant l'inconnu qui en est corrélatif, donne lieu à la représentation d'un savoir spatialisé où la métaphore d'un monde inachevé, imprégnée d'historicité, est à l'œuvre dans la pensée. Cet horizon de sens, décrit par Blumenberg, correspond non seulement à un concept de réalité reflétée dans l'émergence des savoirs géographiques mais aussi à un mode spécifique de déplacement peu étudié d'un point de vue épistémologique.

Une telle transformation englobe deux éléments interdépendants : un domaine d'objets et un mode de connaissance. Si elle pose un problème c'est parce que l'exploration implique une confrontation avec les savoirs lacunaires dont elle dispose. Cette tension, qui a lieu entre le savoir d'un objet possible et le savoir produit par un objet connu, décrit le lien évoqué entre exploration et découverte. Entre le XVI^e et le XVIII^e siècle, l'espace cartographique constitue un objet dont il fallait en quelque sorte faire l'histoire philosophique du point de vue de l'exploration. Celle-ci nous apprend que pénétrer des zones d'ombre en franchissant les limites du monde connu suppose une production d'espace que j'appelle « régime de spatialité » et que je définis comme un ensemble de conditions favorisant la production d'un espace non cartographié.

Il s'agit de rendre compte de la spatialité en privilégiant non pas le lien entre l'ancien et le nouveau mais le lien entre le nouveau et l'inconnu : c'est alors que le voyage d'exploration se présente comme un déplacement non réductible aux voyages ayant trouvé un objet légitimé rétrospectivement. Il est question d'examiner un objet fuyant, une présence possible qui donne l'impression de s'éloigner, afin de montrer à la fois la spécificité d'une modalité de déplacement et les transformations des savoirs au sein desquels celle-ci opère. Ne s'inscrivant pas dans l'histoire progressive des « grandes découvertes », ce livre analyse les effets du régime de spatialité sur trois niveaux, à savoir la géographie, l'anthropologie et l'histoire.

Sa première partie est consacrée à la naissance du regard géographique dans l'antiquité, à la représentation de la Terre comme abstraction imagée, et à une histoire des représentations antiques et médiévales des Antipodes qui conduit à l'Âge des explorations modernes de l'hémisphère sud. À partir du XVI^e siècle, et de manière plus prononcée avec les Atlas de Mercator et Ortelius, la présence cartographique d'une *Terra australis nondum cognita*, confirme l'hypothèse de cette entité géographique, présentée comme un immense continent à explorer au-delà du Nouveau Monde et du Détroit de Magellan. Vérifiée à partir du XVIII^e siècle, son inexistence a fait l'objet de nombreux commentaires : le Continent austral a été soit rangé sous l'étiquette « utopie », soit considéré comme un argument pour prouver l'échec des voyageurs qui se seraient embarqués à la recherche d'un « non lieu ». D'une certaine façon, on reproche à ces navigateurs d'être des mauvais découvreurs.

Cependant, le renvoi à la fiction utopique explique mal la présence effective du Continent austral dans les récits de voyage, dans les cartes géographiques et surtout dans les projets expansionnistes français pendant trois siècles. Ce livre essaie de montrer qu'au contraire cette entité géographique est un témoin du « régime de spatialité » qui l'a produite et c'est en tant que tel – dans son extériorité par rapport à l'histoire progressive des découvertes – qu'il doit être pensé. Comment se fait-il, alors, que ce projet ait été présenté à Louis XIV et à Colbert, qui étaient favorables à la création d'une Compagnie française des Terres australes ? Derrière cette question historique se cache un problème épistémologique : de quelle manière cette entité géographique se constitue en objet de savoir ? Explorateurs, géographes, historiens, naturalistes et philosophes se sont confrontés au Continent austral en légitimant son statut d'objet au sens fort. En s'interrogeant sur la nature et la fonction de ce dernier, tout en s'éloignant des seuils d'époques décrites par le concept foucauldien d'épistémè, le champ de l'épistémologie de l'exploration se constitue comme prolongement et approfondissement de la métaphorologie blumenbergienne.

Il n'est pas question de corriger les erreurs des voyageurs ni de mettre en évidence leurs préjugés, mais de saisir le propre d'un espace à explorer. Dans l'Antiquité, la naissance de la géographie en tant que regard extérieur sur le monde donne lieu à des hypothèses qui seront confrontées à

l'expérience des voyageurs modernes, notamment celle des Antipodes. Une reconfiguration de la structure géographique du monde se produit à partir du moment où l'inconnu est désigné par une toponymie spécifique et devient objet d'exploration, un objet singulier car il ne s'offre jamais au regard dans sa totalité. C'est dans cet horizon de sens qu'il faut situer la spécificité des projets de colonisation du continent austral à partir du XVI^e siècle².

Si à l'époque des Lumières le projet d'explorer, découvrir et conquérir des nouveaux continents est abandonné, ce n'est pas parce que les voyageurs ne les ont pas trouvés : cette non-découverte est tout à fait secondaire. L'abandon de ces projets est la conséquence de la disciplinarisation des savoirs et de la fin du régime des belles-lettres, c'est à dire la conséquence d'une mutation épistémologique majeure. D'autre part, la dissolution de la spatialité de l'exploration est un effet de cette transformation après laquelle la métaphore du monde inconnu perd sa pertinence historique et devient ce qu'elle n'était pas : une figure de style³.

Cette transformation est cruciale car elle réarticule les regards géographique et philosophique : image de l'augmentation du savoir chez Bacon ou de l'entendement humain chez Locke, le voyage maritime devient une métaphore conceptuelle dont le statut épistémologique ne sera plus le même. Le crépuscule de cette image ainsi que de l'horizon de sens de l'exploration peut être constaté chez Kant, qui considère l'océan comme « le siège propre de l'illusion »⁴ du voyageur voyant partout des terres nouvelles. La question des limites de la connaissance suppose un entendement humain qui est désormais une île aux confins fixes, située au milieu d'un océan trompeur n'incarnant plus l'augmentation baconienne du savoir, représentée sur le frontispice du *Novum organum* par l'image d'un navire franchissant les colonnes d'Hercule.

Du point de vue de l'histoire philosophique de l'exploration, avec un domaine d'objets disparaît aussi une modalité de connaissance, comme témoigné par la naissance, au cours de la deuxième moitié du XVIII^e siècle, d'un langage scientifique spécialisé⁵. Face à ce langage technique

2. Lancelot Voisin de la Popelinière, *Les Trois mondes* [1582], Anne-Marie Beaulieu (éd.), Genève, Droz, 1997 ; Jean Paulmier de Courtonne, *Mémoires touchant l'établissement d'une mission chrestienne dans le troisième monde. Autrement appelé, La Terre Australe, Meridionale, Antartique & Inconnue* [1664], Margaret Sankey (éd.), Paris, Honoré Champion, 2006 ; Buffon, *Histoire naturelle, générale et particulière, avec la description du Cabinet du Roy*, Paris, Imprimerie royale, 1749, t. I ; *Histoire des navigations aux Terres australes*, Paris, Durand, 1756 (2 vol.).

3. « Les antipodes aussi ont leur droit à l'existence ! Il reste encore un autre monde à découvrir – et plus d'un ! Aux navires philosophes ! », Friedrich Nietzsche, *Le Gai savoir*, § 289, trad. par Patrick Wotling, Paris, GF-Flammarion, 2007.

4. Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, « Du principe de la distinction de tous les objets en général en phénomènes et noumènes », trad. Alain Renaut, Paris, GF-Flammarion, 2006, p. 294.

5. Frank Salaün, Jean-Pierre Schandeler (éd.), *Entre belles-lettres et disciplines. Les savoirs au XVIII^e siècle*, Ferney-Voltaire, Centre international d'étude du XVIII^e siècle, 2011.

disciplinarisé, le régime des belles-lettres, dans lequel s'inscrivait la spatialité de l'exploration, s'affaiblit jusqu'à l'effacement. La fin des belles-lettres, ou la naissance des disciplines comme nouvelle modalité de transmission et production des savoirs, rend possible – sans le justifier – le déplacement trompeur du voyage d'exploration dans l'utopie ou dans les « géographies de l'esprit » par un geste qui exclut un vaste domaine d'objets ainsi relégués aux siècles « non éclairés ».

Après la géographie, l'anthropologie constitue le deuxième axe du livre. La redéfinition des limites géographiques du monde implique celle des limites de l'espèce humaine : sous cet angle spécifique de lecture, l'analyse des textes, fondateurs à plusieurs égards, de Colomb, Vespucci et Magellan montre que l'homme des terres inconnues, loin d'être un objet abstrait, est concrètement situé dans un espace cartographique où il est précédé par les pratiques et les discours de l'exploration. La problématique de l'homme des « nouveaux mondes » n'est donc pas indépendante d'un tel régime de production d'espace.

Le croisement de ces deux questions, celle de l'espace et celle de l'espèce, est représenté par la figure du géant, à laquelle ce livre s'intéresse de près. Sur la base de trois siècles de témoignages, à partir de celui de Pigafetta, chroniqueur de Magellan⁶, on affirme la présence de géants au Nouveau Monde. L'objet est bien plus complexe qu'il n'y paraît et le débat ne concerne qu'en apparence l'esthétique du merveilleux : dans les textes cartographiques le toponyme *regio gigantum* désigne la présence de géants, présence qui soulève le problème de l'imbrication, sous le régime des belles-lettres, de textes ayant des fonctions différentes. La question est de savoir comment – sous la plume de l'explorateur, du cartographe, de l'historien, du naturaliste et du philosophe – le géant se constitue en objet de savoir.

En tant que système de représentation, les pratiques et les discours de l'exploration, dans son versant anthropologique, sont éclairées par la singularité et le devenir de cet objet. La présence très discutée des géants au Nouveau Monde, mais aussi dans le Monde ancien, constitue un moment essentiel car suite à un double déplacement (du roman chevaleresque au récit de voyage, et de ce dernier à l'histoire naturelle), le géant devient un objet de savoir selon les modalités d'un phénomène que j'appelle « appropriation scientifique », entre l'*Histoire naturelle* d'Acosta (1590) et celle de Buffon (1749-1789). L'analyse d'un tel processus rend non seulement compte des mutations historiques du concept de réalité mais aussi elle permet de penser les savoirs en devenir à travers la naissance et la disparition d'un objet.

La troisième et dernière partie du livre est consacrée au temps. La cartographie et la littérature de voyage sont traversées par la temporalité de l'exploration dans la mesure où la *terra incognita* est à la fois signe d'un espace à explorer et toponyme d'un temps à venir. Comme sa spatialité,

6. Xavier de Castro (éd.), *Le Voyage de Magellan (1519-1522). La relation de Pigafetta et d'autres témoignages*, Paris, Chandeigne, 2010.

la temporalité de l'explorateur appartient historiquement au régime des belles-lettres et à son mode de transmission des connaissances antérieur à la naissance des disciplines. Penser cette dimension suppose de considérer l'historicité du monde, son caractère qualitatif, descriptif et discursif, à travers l'idée, fort répandue à l'Âge classique, du vieillissement de la nature. Dans sa réélaboration moderne, la représentation ancienne d'un monde en déclin lie en effet deux questions fondamentales : celle du gigantisme, ou la diminution progressive de la taille humaine, et celle des âges du monde. L'histoire naturelle lira sur le corps du géant l'histoire de l'humanité, ce qui montre bien que l'historicité du géant ne relève pas d'une figure de style mais correspond plutôt à un objet de savoir qui s'inscrit dans l'historicité du monde dont il est un signe révélateur. Cet objet, peut-être inattendu, soulève par conséquent le problème de la stabilité des espèces et la possibilité que l'ordre naturel des êtres soit lui-même soumis à un devenir historique capable de le modifier.

Le thème de la diminution de la taille de l'homme et le gigantisme comme miroir de l'historicité du monde conduiront le lecteur par un chemin qui mène à Vico et son programme d'une « histoire de toutes les nations » dans lequel la figure du géant est cruciale au point qu'il est impossible d'imaginer sa *Science nouvelle* (1725-1744) sans le recours à ce « personnage conceptuel » au sens deleuzien⁷. Censée résoudre des contradictions entre l'histoire païenne et l'histoire sacrée, tout en étant le principe du commencement de l'histoire humaine, le géant vichien, investi d'une fonction structurale, est mobilisé au sein de la question d'une dissemblance de régimes de temporalité et leur possibilité d'être recomposés dans une histoire universelle. Le géant devient pour l'auteur un éclairant principe démonstratif – surprenant pour toute lecture naïve – qui se projette dans la nuit des temps de l'humanité. Cette appropriation philosophique de la figure du géant, dont l'existence est affirmée à une époque archaïque et aux temps modernes, dans le monde ancien et au Nouveau monde, permet à Vico de penser la temporalité de sa nouvelle science, où la référence aux géants patagons ne manque pas. S'inscrivant dans une spatialisation baconienne du savoir, la temporalité anthropologique d'un tel projet n'est pas secondaire : l'inconnu est aussi dans le passé où l'on découvre l'origine commune de tous les hommes.

L'idéal d'augmentation du savoir, revendiqué non seulement par Vico, interprète un monde inachevé où l'exploration est justifiée par la présence, je dirais presque ontologique, de la *terra incognita*. L'étude des récits de voyages, des cartes géographiques, des traités de navigation, des projets coloniaux, des ouvrages cosmographiques et des textes philosophiques est certes indispensable, mais à une condition : que l'espace de l'exploration en tant que tel ne s'efface pas à la lumière des découvertes et des conquêtes dont il est le concept préliminaire. Qu'est-ce que l'exploration, donc ? Une

7. Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Éditions de Minuit, 1991, p. 65-66.

forme de médiation spécifiquement moderne entre le connu et l'inconnu. Le but de ce livre, finalement, est de repenser l'horizon de sens d'une époque et d'imaginer philosophiquement des outils conceptuels capables de saisir le lien effectif entre cette médiation et les structures historiques des savoirs.

Eric MARQUER – Les mondes du voyageur

« Les mondes du voyageur. Une épistémologie de l'exploration » : le titre de l'ouvrage appelle quelques remarques. La première, c'est évidemment que c'est un très beau titre, à la fois explicite, suggestif et complexe. On comprend en le lisant que nous avons affaire à un livre sérieux, puisqu'il parle d'épistémologie. L'objet est d'ailleurs clairement défini dès les premières pages. Épistémologie de l'exploration : c'est une enquête sur une certaine connaissance du monde déployée dans un corpus spécifique constitué par des textes cartographiques, des récits de voyages, des projets coloniaux, des traités de cosmographie et de navigation (p. 6). La question générale qui structure l'ouvrage est parfaitement claire : qu'est-ce que le savoir à une époque où la Terre est en cours d'exploration ?

Mais malgré l'évidence de son sérieux universitaire, le livre promet aussi d'être divertissant et même passionnant, car il traite d'une notion, l'exploration, qui évoque à la fois le rêve et l'aventure. En effet, qui n'a pas rêvé un jour d'être explorateur ? Quel philosophe, près de son poêle ou en bibliothèque, n'a pas envié celui qui parcourt les océans, tel Hobbes qui, se plaignant de ne rien apprendre au collègue d'Oxford, se vantait de passer une bonne partie de son temps à d'autres activités que l'étude et, loin de la salle de classe, quand il n'était pas occupé à attraper des choucas, prenait grand plaisir à contempler dans les librairies les cartes du ciel et de la terre, et à suivre, par la pensée, les chemins qu'avaient pris dans leurs voyages autour du globe Sir Francis Drake et Thomas Cavendish, tous deux corsaires et navigateurs, élevés au rang de chevalier par la reine Elizabeth. Notons une coïncidence : Thomas Cavendish, qui après avoir brûlé plusieurs vaisseaux espagnols au large d'Acapulco (Cabo San Lucas), rentra en Angleterre avec un seul de ses navires, nommé *Desire*, en 1588, l'année même de la naissance de Hobbes. Cavendish mourut quelques années plus tard dans l'Océan Atlantique.

Quant à Hobbes, nous savons donc qu'il était peu intéressé par les différentes figures du syllogisme et l'apprentissage par cœur, mais qu'il était en revanche fasciné par les zones marquées « *terra incognita* ». Il laissait ainsi libre cours à sa pensée pour imaginer les gens et les monstres qui vivaient dans ces régions⁸. Hobbes n'était pas téméraire et le « jumeau de la peur » n'avait pas l'âme d'un flibustier, ce qui lui valut d'ailleurs de vivre

8. A.P. Martinich, *Hobbes. A Biography*, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 11.

plus longtemps que Drake et Cavendish réunis, mais il faut néanmoins reconnaître qu'il employa sa fantaisie à bon escient en imaginant des monstres marins, prouvant ainsi que les créatures imaginaires ou les objets fictionnels peuvent devenir des concepts rationnels. Peut-être Hobbes avait-il même eu l'occasion d'observer la carte de Waldseemüller (1507) qui, comme nous l'apprend Simón Gallegos Gabilondo, porte l'affirmation suivante, se référant aux côtes africaines : « Ici il y a un Léviathan, un dragon marin qui se dispute fréquemment avec une baleine » (p. 53). Quant à savoir si le Léviathan authentique était un monstre légendaire ou simplement le roi des harengs, la question reste ouverte, par manque de témoignage, et la principale trace du monstre reste évidemment celle que l'on trouve dans le livre de Job. De ce point de vue, le Léviathan relève en fin de compte davantage de la théologie-politique que de la cryptozoologie.

Revenons plus sérieusement au titre de l'ouvrage : « Les mondes du voyageur ». Cette pluralité des mondes renvoie à la fois aux différentes représentations du monde (essentiellement le récit ou la carte), ou pour le dire mieux et précisément, c'est-à-dire selon les termes de l'auteur, cette pluralité renvoie à la relation entre l'explorateur comme *narrateur de l'espace* et le cartographe comme *traducteur de son récit*. Il n'y a pas un espace, mais plusieurs mondes, si l'on entend par là une hétérogénéité des langages, que doit prendre en compte « l'analyse du renvoi réciproque entre la carte, l'exploration et le récit de voyage ». C'est cette hétérogénéité qui permet notamment à Simón Gallegos Gabilondo de discuter les thèses de Michel Foucault, et d'affirmer que « la multiplication de systèmes qui marque les discours et les pratiques de l'âge des découvertes ne peut être limitée au rapport entre les mots et les choses, car elle s'inscrit dans le champ plus large des relations entre langages de natures différentes ». La géographie doit ainsi écouter la prose du monde pour en « capturer la polyphonie ». De ce point de vue, les mondes du voyageur désignent l'objet même de l'ouvrage, à savoir les différentes entités géographiques et philosophiques, à travers lesquelles est possible une histoire de l'espace.

Mais « les mondes du voyageur » désignent également en un second sens la manière même dont le monde est représenté, dans l'esprit de ceux qui habitent dans un monde et projettent d'en découvrir un autre. C'est le sens de la distinction évoquée par La Popelinière dans son ouvrage *Les Trois mondes* (1582), c'est-à-dire l'ancien, le nouveau et l'inconnu. Le monde inconnu est bien entendu au cœur de la problématique de l'ouvrage. « L'incogneau nous est la Terre Australe, appelée par les Espagnols & Portugais Terra del Fuego » (La Popelinière, p. 61). Mais c'est aussi plus spécifiquement la question des antipodes, à laquelle l'ouvrage consacre une analyse développée : y a-t-il des hommes aux antipodes ? Les antipodes sont-ils un double analogique du monde connu ? L'habitabilité des antipodes est-elle une thèse hérétique contraire au récit biblique ? La distinction entre le connu et l'inconnu n'apparaît pas seulement comme une limite provisoire, mais comme une limite mettant en question la possibilité d'un monde entièrement habitable ou navigable. C'est l'expérience, et les voyages

effectivement accomplis qui permettront de réfuter l'hypothèse de l'inhabitabilité de la zone torride. Ainsi, l'humaniste Pomponazzi « raconte à ses élèves qu'il a reçu, la lettre d'un ami voyageur ayant franchi les colonnes d'Hercule, fait le tour du monde, navigué au-delà de la zone torride et parcouru l'hémisphère australe. Et surtout, cet ami aurait trouvé des centaines d'îles habitables ». C'est ainsi en accord avec les explorateurs que Pomponazzi peut affirmer le primat de l'expérience.

Enfin, les mondes du voyageur désignent l'histoire, non des découvertes, mais de l'exploration qui se définit, paradoxalement, je cite, « par l'absence d'un objet ». Ce qui signifie que l'épistémologie de l'exploration est aussi l'histoire des mondes possibles, de ces objets que les hommes, marchands, explorateurs, scientifiques, se sont donnés ou ont imaginé à un moment donné, à un moment où le monde était encore à explorer, c'est-à-dire à découvrir, mais aussi à construire ou à configurer, et la Terra australis a pu apparaître, par exemple pour La Popelinière encore, comme un espace à imaginer, « un espace alternatif aux empires naissants, où les rapports avec les indigènes pourraient ne pas être de l'ordre de la soumission ».

D'une certaine manière, la question de « l'autre monde », qui sera si fréquemment posée au XVII^e siècle, essentiellement la question de savoir s'il y a des habitants sur la lune, se pose dans des termes analogues aux interrogations posées, un ou deux siècles plus tôt, à propos de notre propre monde, ou plus exactement de ce qui est devenu notre monde, après plusieurs siècles de voyages, de récit, de mesures et de cartographie. Mais on trouve, dans un cas comme dans l'autre, un passage du réel à l'imaginaire, du scientifique au fictif, puisque les rêveries alimentent les hypothèses scientifiques et réciproquement, comme le montre l'exemple du *Voyage sur la lune* de Godwin, repris par Wilkins. Nous avons ici un cas évident d'association entre science et fiction. En effet, Wilkins reprend dans un ouvrage de philosophie sérieuse, *A Discourse Concerning a New World and Another Planet*, qui interroge la possibilité et la probabilité de la vie sur la lune, une référence au roman de Francis Godwin, *The Man in the Moone*⁹. Dans le récit de Godwin, le héros se rend sur la lune grâce à un attelage d'oiseaux migrateurs. Ainsi en citant Godwin, Wilkins, selon les termes d'Antoine Hatzenberger, « fait entrer l'utopie lunaire dans un traité scientifique ». Cela montre bien sûr que les aspirations de l'époque allaient dans ce sens, et qu'elles sont reprises par la littérature et la philosophie. Mais cela montre également la perméabilité de la littérature et de la philosophie, ou leur conjonction dans l'élaboration des savoirs. De Francis Bacon à Margaret Cavendish, la littérature s'inspire de l'imaginaire philosophique, et

9. John Wilkins, *A Discourse concerning a new world and another planet, in 2 bookes: The First book. The Discovery of a New World, or a Discourse tending to prove, that 'tis probable there may be another habitable Worlds in the Moon. – The Second book. A discourse concerning a new planet. Tending to prove, that 'tis probable our Earth is one of the Planets*, Londres, John Norton, 1640.

de Francis Godwin à John Wilkins, la philosophie assume le geste de la littérature. Plus exactement, dans l'ouvrage de Wilkins, la fiction a sa place dans un texte qui examine la probabilité des arguments, c'est-à-dire, tout simplement, les mondes possibles. De même Bacon écrivait que « ce sont de piètres découvreurs, ceux qui pensent qu'il n'y a point de terre là où ils ne voient que la mer »¹⁰, de même Wilkins imagine qu'il peut y avoir une vie sur la lune, car tout ce qui n'est pas inconcevable peut être imaginé et considéré comme possible ou comme probable. Il s'agit, en travaillant sur les croyances, de ne pas écarter ce qui n'est pas observé ou démontré.

Ce détour par la question de l'autre monde ou le monde lunaire me permet de mieux revenir à notre ouvrage, c'est-à-dire à la terre et à la mer. Ce que montre l'épistémologie de l'exploration, c'est que la question du rapport du réel ou de l'historique à l'imaginaire est plus complexe, ou du moins différent de ce que j'ai pu évoquer à propos du rapport entre science et fiction. Comme le montre l'ouvrage, l'exploration constitue une source métaphorique et théorique, à partir de laquelle sera pensé en particulier chez Bacon le progrès des connaissances. C'est ce que montrent parfaitement les deux frontispices : Cespédès (1606) et Bacon (1620). Le second est une reprise à la fois métaphorique et théorique du premier. Mais la manière dont l'inconnu a été pensé, imaginé, ne relève pas d'une fiction au sens où peut l'être l'utopie. Alors que le premier correspond à une manière d'imaginer un lieu, le second correspond à un non-lieu, ou un lieu qui ne se trouve nulle part. Imaginer comment un lieu peut être ou pourrait être ne relève pas et ne relèvera jamais du genre utopique, ce qui n'exclut pas une perméabilité ou une influence réciproque du réel et de l'imaginaire. Simón Gallegos Gabilondo montre que le récit (de voyage) façonne l'espace, mais qu'il se distingue de l'utopie. On pourrait néanmoins se demander – c'est une question que je pose – si l'utopie, qui n'est pas un récit de voyage même si elle le contrefait, n'inscrit pas elle aussi, indirectement ou involontairement, la possibilité d'une réalisation, sous la forme d'un programme scientifique, ou d'une transformation des croyances, puisque de l'aveu même de Bacon, c'est là l'un des objets privilégiés de la fiction utopique ou du mythe, lorsqu'ils sont au service de la philosophie ou de la science, c'est-à-dire, en fin de compte, de la société. De ce point de vue, l'utopie, comme les récits de voyages ou l'histoire de la cartographie, fait partie de l'histoire des savoirs ou si l'on préfère, de l'histoire de l'imagination. Mais il est vrai que nous sortons ici peut-être des mondes du voyageur.

Où commencent et où finissent les mondes du voyageur ? La question n'est évidemment pas aisée. L'épistémologie de l'exploration porte nécessairement sur des entités complexes, et elle ne peut en effet qu'être attentive à la polyphonie. Ceci est particulièrement vrai pour l'un des objets centraux du livre, et qui je crois est à l'origine du projet, je veux parler des « géants », dont l'ouvrage propose, une « histoire naturelle », au chapitre X, intitulé « Une histoire naturelle du géant », qui nous conduit tout d'abord

10. Cf. Note 1.

à « L'histoire naturelle et morale des Indes occidentales » de José de Acosta et ses conjectures pour rendre compte de la population du Nouveau Monde (p. 204), à partir notamment d'une réflexion à propos de la présence d'ossements, près de Manta et Puerto Viejo, appartenant à des hommes qui devaient mesurer près de trois fois plus que la taille des indiens actuels. Cette histoire naturelle du géant nous mène ensuite, près de Romans-sur-Isère en 1613, et à la controverse gigantostéologique en France, à propos des ossements attribués au roi Theutobocus, personnage historique malgré son nom, puis enfin aux réflexions de Vico et à la place des géants dans la *Science nouvelle*. Cette histoire naturelle du géant est aussi l'histoire des conjectures de l'humanité sur sa propre origine, sur cet autre monde qu'est le monde des anciens, ou cette frontière infranchissable, même pour la pensée, qui est celle de l'origine de l'humanité, et à partir de laquelle un philosophe comme Vico repense pourtant l'histoire des hommes.

Cette histoire naturelle est aussi l'histoire d'une métaphore ou l'histoire de notre propre langage. Le géant était-il vraiment trois fois plus grand qu'un homme ? Pourquoi, comme le demande Vico, l'histoire des temps primitifs comporte-t-elle autant de Polyphèmes ou de *bestioni* ? Faut-il voir dans ces géants une projection de l'imagination, une dimension essentielle et commune de l'imaginaire ou, pour parler comme Rousseau dans l'*Essai sur l'origine des langues*, un simple effet de la passion qui fascina les yeux de l'homme sauvage en rencontrant d'autres : « Sa frayeur lui aurait fait voir ces hommes plus grands et plus forts que lui-même ; il leur aura donné le nom de *géants* ». L'histoire naturelle des géants nous conduit ainsi à l'origine de la poésie et à l'antériorité du sens figuré sur le sens propre.

C'est précisément par quelques considérations sur la métaphore que j'achèverai ma présentation, nécessairement incomplète, de ce livre qui, par sa richesse et sa profusion, s'apparente au livre de Michel Foucault, *Les Mots et les choses*, même s'il s'en distingue. Les métamorphoses du géant, trace du passé, métaphore ou « personnage conceptuel », sont, je l'ai dit, un bel exemple de polyphonie. On pourrait dire que l'ouvrage, de manière générale, est attentif à l'équivocité des mots et des choses, aux transferts métaphoriques et aux déplacements qui nous conduisent d'un domaine à l'autre, du monde au récit et du récit au monde, ce que Simón Gallegos Gabilondo nomme le commerce du texte et du monde, pour affirmer, dans les premières pages qui expose la méthode de l'ouvrage, qu'il existe « une historicité non conceptuelle des concepts qui en fournit les composantes, le langage, les images », ou encore que « Les concepts doivent être éclairés par les images ».

Que l'invention métaphorique puisse avoir une puissance conceptuelle, c'est ce que montre parfaitement le livre. On pourra noter pour finir que l'art de la navigation est lui-même source de transferts métaphoriques et de reprises. L'un des textes cités par Simon Gallegos à propos de l'art de la navigation est l'ouvrage de Pierre de Médine, *L'Art de naviguer* (Pedro de Medina, *Arte de navegar*, 1554), p. 109 : « Entre tous les artz, l'art de naviguer est le plus excellent, pource que non seulement il participe avec

eux : mais aussi comprend en soy tous les principaux, c'est assavoir Arithmétique, Géométrie, & Astrologie. Et ceux-cy sont estimez les plus excellens entre les mathematiques, pour la très certaine demonstration qu'ils ont de leur conclusions » (trad. Nicolas de Nicolai, Lyon, 1569¹¹).

L'art de la navigation est donc pris ici très au sérieux. Contrairement à ce que fait un célèbre contemporain de Pedro de Medina, à savoir Antonio de Guevara¹². Fallait-il inclure le texte de Guevara dans l'épistémologie de la découverte ? Certainement pas. La cour ne fait pas partie des mondes du voyageur. Mais l'ironie de Guevara monte à quel point la navigation pouvait informer les mentalités de l'époque. Nous ne lui donnerons pas raison, puisque l'on ne pourra que faire l'éloge de l'art de naviguer, de l'exploration et de son épistémologie. Je terminerai donc en remerciant Simón Gallegos Gabilondo. Un chercheur en philosophie est parfois tenté de refermer le livre de Kant ou de Hegel qu'il a sous les yeux pour ouvrir un roman de Jack London. Avec *Les Mondes du voyageur*, nous avons les deux, l'aventure et la philosophie, dans un livre qui s'est efforcé de penser aux antipodes et tient toutes ses promesses.

11. Nicolas de Nicolai : soldat et géographe.

12. Antonio de Guevara, *Arte del Marear y de los inventores de ella : con muchos avisos para los que navegan en ellas*, Valladolid, 1539). La mer est une métaphore de la cour, car s'aventurer sur mer n'est pas raisonnable et se lancer à la cour revient au même. La mer constitue une image parfaite de ce lieu de perdition où l'homme met en danger son âme et sa vie. Cf. F. Delpech (éd.), *L'Imaginaire des espaces aquatiques en Espagne et au Portugal*, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2009.