



Numéro 10 *Année 2015-2016*

Contributions des Doctorants

- La personne et ses modes chez Pierre Abélard* 9
Ángela Beatriz AVALOS SOTO
- Le débat sur le statut des corps dans la philosophie de Descartes* 29
Mariana DE ALMEIDA CAMPOS
- Inhérence, immanence, ipséité :
le premier Heidegger, lecteur des scolastiques* 49
Mathieu EYCHENIÉ
- Lectures contemporaines du principe présocratique d'apeiron :
Simondon, Castoriadis* 69
Odile TOURNEUX

Doctorales 2015

- Résumés des Doctorales de Philosophie (année 2014-2015)* 89

Varia

- Irrationalité pratique et contrôle de soi par anticipation* 131
Laurent JAFFRO
- Matière et philosophie première.
À propos du livre H de la Métaphysique d'Aristote* 153
Pierre-Marie MOREL

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://philonsorbonne.revues.org>

Contact : cjaq@univ-paris1.fr

Directrice de publication : Chantal Jaquet

Responsable mise en page et mise en ligne : Charles Guerout

Conception graphique : Marco Dell'Omodarme

Comité de rédaction :

Audrey Benoit, Christian Bonnet, Danielle Cohn, Christophe Grellard, Xavier Guchet, Chantal Jaquet, Marco Dell'Omodarme, Pierre Wagner.

Comité de lecture :

Isabelle Aubert, Renaud Barbaras, Jocelyn Benoist, Bernadette Bensaude-Vincent, Bertrand Binoche, Jean-François Braunstein, Jean-Baptiste Brenet, Philippe Büttgen, Ronan de Calan, André Charrak, Dimitri El Murr, Jean Fichot, Catherine Fricheau, Frédéric Fruteau de Laelos, Jean Gayon, Katia Genel, Sophie Guérard de la Tour, Bruno Haas, Laurent Jaffro, Annick Jaulin, Jean-Baptiste Joinet, Denis Kambouchner, Max Kistler, Jean-François Kervégan, David Lapoujade, Sandra Laugier, Éric Marquer, Quentin Meillassoux, Pierre-Marie Morel, Albert Naibo, Paul Rateau, Marion Vorms, Pierre Wagner.

Conditions de publication :

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

Les contributions sont à adresser à :

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

SOMMAIRE

Contributions des Doctorants

La personne et ses modes chez Pierre Abélard **9**

Ángela Beatriz AVALOS SOTO

La notion de personne – radicale pour la période médiévale et transversale aux champs de la théologie, la morale, le langage et la psychologie abélardienne – est, dans les mots du philosophe, plurielle. Elle *signifie* différemment pour le théologien, pour le grammairien, pour le rhéteur et le comédien. Qu'est-ce que cela engage ? De quel ordre est cette différence ? Peut-on y trouver un certain dénominateur commun ? Penser la « personne » et son équivocité suppose ainsi de se rapprocher des questions majeures de la pensée abélardienne toute entière ; une pensée, probablement, aussi équivoque que le terme abordé.

Mots-clés : *équivocité, individu, langage, non-réalisme, persona, signification*

Le débat sur le statut des corps dans la philosophie de Descartes **29**

Mariana DE ALMEIDA CAMPOS

Cet article se propose de déterminer la position de Descartes sur le nombre de substances corporelles et par conséquent sur le statut ontologique des corps. Il s'agit en particulier de voir si pour lui les corps sont des substances ou seulement des modes d'une seule substance. Cette question est discutée à la lumière du débat entre les interprétations pluraliste et moniste de Descartes. En considérant ce débat, nous examinons d'abord l'interprétation pluraliste qui, contrairement à l'interprétation moniste, soutient qu'il y a une pluralité de substances corporelles dans la nature. Pourtant, en examinant cette interprétation, nous constatons qu'elle semble être incompatible avec quelques thèses de la physique cartésienne. Ainsi, nous argumentons en faveur de l'interprétation moniste.

Mots-clés : *atome, corps, Descartes, modes, parties, substance, superficie, vide*

Inhérence, immanence, ipséité :
le premier Heidegger, lecteur des scolastiques
Mathieu EYCHENIÉ

49

Le *Dasein* possède-t-il une intériorité ? Sur le chemin qui conduit à *Être et temps*, le premier Heidegger rejette successivement deux figures traditionnelles de l'intériorité : l'inhérence et l'immanence. L'enjeu de notre article est de montrer que cette double destruction rend possible une nouvelle pensée de l'intériorité, conforme à l'être du *Dasein* compris comme être-au-monde.

Mots-clés : *contenu, Duns Scot, être-au-monde, Heidegger, hupokeimenon, Husserl, immanence, inhérence, intériorité, ipséité, isolement, réflexion, région, Selbst, subjectum, Sujet, d'Aquin (Thomas), totalité*

Lectures contemporaines du principe présocratique d'apeiron :
Simondon, Castoriadis

69

Odile TOURNEUX

Parce qu'ils cherchent tous deux à penser les différentes activités de l'homme comme une création, Cornélius Castoriadis et Gilbert Simondon se tournent vers le principe présocratique d'*apeiron*. C'est en effet chez les physiologues ioniens qu'ils trouvent une notion capable d'embrasser la nature indéterminée de l'être. Nous nous proposons donc d'étudier ces deux relectures contemporaines de la pensée d'Anaximandre, qui sont autant d'alternatives aux réappropriations nietzschéenne et heideggérienne. Il s'agira de déterminer quel sens les deux philosophes confèrent à ce terme mais aussi de voir comment il opère au sein de leurs propres élaborations spéculatives.

Mots-clés : *Anaximandre, apeiron, Castoriadis (Cornélius), indétermination, présocratiques, relation, Simondon (Gilbert)*

Doctorales 2015

Résumés des interventions données au cours des Doctorales
de Philosophie organisées à la Sorbonne pour l'année 2014-2015

89

Avec les participations de Aurora ALBAN, Tiago ALMEIDA, Alireza BANI SADR, Thibault BARRIER, Nicola BERTOLDI, Sylvain BOSSELET, Lyess BOUDERBALA, Sonia BOUSSANGE-ANDREI, Nicolas BOUTELOUP, Jacques CABARET, Marcos CAMOLEZI, Kévin CAPPELLI, Pierre-Luc DESJARDINS, Anna Maria DIELI, Florencia DI ROCCO, Mathieu EYCHENIÉ, Mona GÉRARDIN-LAVERGE, Shawnm Yahya KIDIR, Théophile LAVALT, Victor LEFÈVRE, Vincent LEGEAY, Wenbo LIANG, Claude MAYER, Marzia MICHELIZZA, Dorine MONTOUT, Louis MORELLE, Ivan MOYA-DIEZ, Pedro Henrique MUNIZ, Clotilde NOUËT, Masoud SINAEIAN, Arnaud SOROSINA, Mamadou SOUMARÉ, Camille TERNIER, Sylvain THEULLE, Matteo VAGELLI, Jean-Pierre VANANDRUEL, Gabriel VISSIO et David WASZEK.

Irrationalité pratique et contrôle de soi par anticipation

131

Laurent JAFFRO

À quoi une éthique pour agents faibles pourrait-elle ressembler ? La faiblesse envisagée ici n'est pas caractérielle, individuelle, mais constitutionnelle. Si l'on fait l'hypothèse que l'irrationalité pratique, entendue comme le fait d'un écart entre évaluation et motivation, est une condition d'arrière-plan et non pas une exception pathologique, plusieurs questions traditionnelles de la philosophie morale se posent sous un nouveau jour : (a) Quelle est la fonction du recours au point de vue d'un « meilleur soi » dans la vie morale ? Comment concevoir le « soi multiple » ? (b) Quelles techniques peuvent être mobilisées par des agents qui ne disposent pas du haut degré de contrôle de soi qui est supposé par les morales, en particulier par les morales du devoir ? (c) Comment concevoir, sous cette hypothèse pessimiste, la liberté, l'autonomie et le rôle des engagements volontaires ?

Mots-clés : *acrasie, autonomie, contrôle de soi, économie, engagement, éthique, externalisme, faiblesse, motivation, pré-engagement*

Matière et philosophie première.

À propos du livre H de la Métaphysique d'Aristote

153

Pierre-Marie MOREL

La question de la matière occupe une place généralement sous-estimée dans la *Métaphysique* d'Aristote. En portant une attention plus précise au livre H (éta ; livre VIII) du traité, cet article invite à corriger cette vision de la philosophie première. Après avoir brièvement rappelé la situation de la problématique de la matière au livre Z, on montre que H1 met l'accent sur la substance sensible – composée de matière et de forme – et donne de ce fait à la matière une importance nouvelle. Il s'agit notamment d'expliquer en quel sens la matière est « elle aussi substance ». Aristote établit ensuite, au cours du livre H, trois points décisifs à propos de la matière : qu'elle intervient dans la définition même des substances sensibles ; qu'elle contribue à l'analyse causale, non pas seulement par progression à partir des composants, mais également en direction des composants ; que la matière, redoublée par la notion de puissance, comprend différents degrés de détermination. La notion de matière ainsi élaborée permet de concevoir différents niveaux de potentialité, dont le dernier, selon H6, est substantiellement uni à la forme, c'est-à-dire à l'acte lui-même. Le livre H élabore ainsi une conception de l'unité substantielle qui place la matière au cœur de l'enquête sur la substance.

Mots-clés : *Aristote, métaphysique, ontologie, matière, forme, puissance, acte, substance, hylémorphisme*

La personne et ses modes chez Pierre Abélard

Ángela Beatriz ÁVALOS SOTO

Tribus itaque seu quatuor modis ac pluribus fortassis hoc nomen 'persona' sumitur, aliter uidelicet a theologis, aliter a grammaticis, aliter a rhetoricis uel in comoediis, ut supra determinatum est¹.

La « personne » est une notion plurielle, valable pour le théologien comme pour le grammairien, le rhéteur ou le comédien. De cette citation extraite de la *Theologia Christiana* d'Abélard surgissent les interrogations suivantes : comment comprendre une telle extension de la *persona* ? Quel sens le mot revêt-il dans ces diverses occurrences ? Y a-t-il pour le justifier un dénominateur commun aux différents « agents » concernés, ou n'est-ce qu'une pure homonymie ? Enfin, la figure du comédien s'identifie-t-elle à celle du rhéteur ?

Pour qui veut répondre avec cohérence, il importe de repérer l'ordre dans lequel les différentes acceptions sont ici présentées. À suivre la phrase, la « personne » est une notion qui concerne d'abord le théologien, puis le grammairien, enfin le rhéteur et le comédien. Ce n'est pas dû au hasard ; cette hiérarchie correspond assez fidèlement à l'architecture globale de la pensée d'Abélard tandis qu'il écrit la *Theologia Christiana*, contemporaine de son *De Intellectibus*. La théologie, en effet, comprend les arts du langage, et dans les arts du langage, la grammaire domine la rhétorique, puis la comédie. De façon primordiale, par conséquent, c'est-à-dire dans ses

1. P. Abélard, *Theologia Christiana* (= TC), III, in *Petri Abaelardi Opera Theologica*, vol. II, éd. E. Buytaert, Turnhout, Brepols, 1969, p. 181 : « Ce nom de "personne" se prend donc de trois ou quatre façons – et peut-être davantage : d'une certaine façon par les théologiens, d'une autre par les grammairiens, et d'une autre encore par les rhéteurs, ou dans les comédies, ainsi qu'on l'a montré plus haut » (nous traduisons).

fondements comme dans son sens ultime, la *persona* est une notion théologique, au service d'une exégèse du mystère trinitaire – et c'est la théologie, du reste, telle qu'Abélard la conçoit (à savoir plus comme une rencontre entre le *logos* et le Mystère que comme un discours *sur* Dieu) qui enveloppe toute sa pensée, jusqu'à déclencher les polémiques intellectuelles dont il fera l'objet.

C'est de là, donc, que nous partirons dans cet article pour tâcher d'élucider chez lui cette déclinaison de la « personne ». Nous en partirons comme d'un point focal à partir duquel nous irons chercher les autres acceptions (sans que cela dénie aux autres emplois une consistance propre). Notre but, par conséquent, sera à la fois d'examiner ce que chacun de ces emplois de *persona* signifie et de les situer dans la philosophie abélardienne tout entière : une philosophie, écrit J. Jolivet, *dans* le langage, et non pas *du* langage, c'est-à-dire une pensée qui certes débute et se développe *dans* et *par* le langage, mais sans cesser de viser – pour y trouver son sens – une fin qui le dépasse, à savoir la morale, et plus précisément : une théologie morale à forte teneur intellectuelle².

La question de la Personne Trinitaire : personne théologique et langage

« Or il advint que je m'occupai d'abord de traiter du fondement même de notre foi en usant des similitudes de la raison humaine, et que je composais un traité de théologie sur l'Unité et la Trinité divines, à l'intention de mes étudiants. Ceux-ci exigeaient des raisons humaines et philosophiques, et réclamaient sans cesse ce qui peut se comprendre, de préférence à ce qui peut se dire : ils disaient en effet qu'un énoncé verbal que la compréhension ne suivrait pas, serait inutile, qu'on ne peut croire ce qu'on n'a pas compris au préalable, et qu'on se rendrait ridicule à prêcher aux autres ce qu'on ne pourrait saisir par l'entendement, pas plus que ceux qu'on enseignerait ; le Seigneur lui-même le prouve : des aveugles guideraient des aveugles »³.

Dans son *Historia Calamitatum*, Abélard décrit le contexte dans lequel la *Theologia Summi Boni* (ou *Tractatus*) fut écrite. Il y raconte comment, sollicité par ses élèves, et animé par sa propre conviction de chrétien et de logicien, il décida de consacrer ses études et ses cours à la compréhension du mystère trinitaire traversé par la notion de *persona*. Son *Tractatus* commence par les questions suivantes : que *signifie* la *distinction* de trois Personnes dans une nature toujours identique à elle-même, et comment

2. J. Jolivet, *Arts du Langage et Théologie*, Vrin, Paris, 2000, p. 10.

3. P. Abélard, *Historia Calamitatum* (= HC), IX, in *Id.*, *Historia Calamitatum*, éd. Monfrin, Paris, 1978, p. 82.

concilier l'unité de nature de la Divinité avec la triplicité des Personnes ?⁴ Autrement dit, comment l'indivisible peut-il être multiple, et quelle est la nature de cette multiplicité ?

Ces questions, dans leur formulation même, dévoilent deux aspects fondamentaux de la pensée abélardienne : premièrement, une adhésion totale aux dogmes chrétiens pris comme des Vérités immaculées ; deuxièmement, le biais par lequel il s'en approchera. En posant la question de la *signification* de la *distinction* des Personnes, le philosophe entre à la fois dans le champ de la sémantique (signification) et dans celui de l'analytique (distinction) – ce qui préfigure la grammaire spéculative, la question de la Personne trinitaire devenant nécessairement une question théo-logique⁵.

Lisons son argument : « un sceau de bronze ; il est à la fois un et triple : il est bronze selon la matière et sceau selon la forme ; le sceau procède du bronze et non l'inverse, comme le fils procède du Père et non l'inverse ; enfin, dans son action de sceller, le sceau scellant, tel l'Esprit Saint procédant du Père et du Fils, procède à la fois de la matière et de la forme, du bronze et du sceau en tant qu'instrument de scellement »⁶.

Abélard explique ici par analogie ou *similitudo* (comme il l'avait avoué à ses élèves : « je m'occupai d'abord de traiter du fondement même de notre foi en usant des similitudes de la raison humaine ») les fondements de sa théorie des Personnes. Le sceau de bronze peut se concevoir sous différents rapports : bien qu'ayant une unité essentielle, l'objet « sceau de bronze » peut se penser selon sa forme, selon sa matière, et selon une matière formée pour quelque chose. Dans le même temps, un autre type de rapport a lieu, « le fait de procéder » : la matière est formalisée et la matière formalisée vient de la jonction de la matière et de la forme (jonction conçue comme un

4. P. Abélard, *Theologia Summi Boni* (= TSB), I, 1, in *Petri Abaelardi Opera Theologica*, vol. III, éd. E. Buytaert et C. Mews, Turnhout, Brepols, 1987, p. 86.

5. La logique ou discipline dialectique, le bon usage de la raison ou la distinction du vrai et de l'apparence, est la discipline qui nous permet de comprendre la Vérité : ainsi, la Personne du théologien nous renvoie nécessairement à la personne du dialecticien. La logique est le moyen dont nous disposons pour accéder aux mystères, voire ce qui nous ouvre à la théorisation de la question des Personnes trinitaires. La dialectique est l'outil nécessaire, une certaine condition de possibilité d'une pensée sur la Personne théologique. Non pas pour démontrer, mais pour défendre la foi, dirait Abélard ; non pas pour la connaître, mais pour la comprendre. Abélard, dans son *Directive contre quelqu'un qui n'entendait rien à la dialectique, qui pourtant trouvait mauvais qu'on l'étudiât, et pensait que ses enseignements n'étaient que sophismes et tromperies* (= Lettre XIII, in J. Jolivet, *Abélard ou la Philosophie dans le Langage*, Paris, Cerf, 1994, p. 150), dira : « sans elle <la dialectique>, il est impossible de résister aux attaques des hérétiques et des infidèles et de leur fermer la bouche en leur opposant de bonnes raisons » ; l'homme, incapable de répondre aux attaques contre la foi au moyen du miracle, doit le faire par la parole dialectique. « Je crois, écrit Abélard, que nul ne saurait comprendre pleinement ces choses à moins de passer ses nuits à étudier la philosophie et avant tout, la dialectique » (*ibid.*, p. 152). Pour finir, notons ceci : « Christ signifie le logos, chrétiens doit vouloir dire logiciens, et donc la doctrine chrétienne, logique » (*ibid.*, p. 154).

6. P. Abélard, *Theologia Scholarium* (= TS), III, in *Petri Abaelardi Opera Theologica*, vol. III, p. 143.

troisième mode de Dieu et non pas comme une simple addition des deux autres). Dans le cas de Dieu, ou de l'Un, à savoir la substance divine, l'enjeu et sa solution sont identiques. Il ne pourrait en être autrement : l'Un étant simple et indivisible, et tout autre qu'un individu, aucune division *réelle* ne peut y apparaître (puisque pour Abélard il n'y a rien de réel que l'individu et dans l'individu, l'individuel). Les trois Personnes ne peuvent donc absolument pas être réellement, ou individuellement, distinctes, elles ne sont pas des choses, des *res*. La modalité, par conséquent, à savoir la conception de cette unité « selon quelque chose », ou la différenciation selon un rapport, est la seule à nous permettre de penser une Unité multiple. Les modes, en tant que « raisons d'être *différentes* », « ayant des *propriétés* distinctes », respectent le caractère multiple de l'unité.

La différenciation dans l'unité est donc une chose tout autre que sa division. Différencier implique une « modalité », des approches du « même », tandis que la division ferait de l'unité une triplicité (ou même, une réification). Ainsi, Abélard, en décrivant la perfection du Bien suprême, à savoir Dieu (Dieu comme complètement achevé ou *par-fait*) explique que la Sagesse même de Dieu incarnée (le Christ ou le *logos*) ne l'a pas *divisé*, mais l'a *différencié* au moyen des trois *noms* quand, pour trois *raisons*, elle l'a nommé Père, Fils et Esprit Saint. En ces trois caractères : la puissance, la sagesse et la bonté consiste donc l'entière perfection du bien, et aucun d'eux ne vaut sans les deux autres. Autrement dit, le rapport entre les Personnes est d'un ordre nécessaire : quelqu'un de puissant, mais qui ne sait régler ce qu'il peut selon la loi de la raison, n'a qu'une puissance funeste et pernicieuse ; s'il est sage et s'il agit avec discernement, mais qu'il est impuissant, il n'aboutit à rien ; et s'il est puissant et sage sans être aucunement bon, il est d'autant plus porté à nuire que sa puissance et son habileté lui permettent d'accomplir plus sûrement ce qu'il veut : celui que ne meut aucun sentiment de bonté ne laisse rien espérer aux autres de ses bienfaits⁷.

Par conséquent, lorsqu'Abélard dit que la différence ne suppose pas nécessairement une divisibilité, et qu'il s'agit ici d'une distinction nominale, il n'est pas seulement en train d'expliquer comment on pourrait résoudre ce (faux) problème de l'unité trine, mais il réfute aussi les réalistes, à savoir ceux qui, en réifiant les Personnes, c'est-à-dire en faisant d'elles trois essences – en les individualisant –, contredisent la *Sacra Pagina*. Abélard, sur ce point, insistera sans cesse pour dire qu'il n'y a qu'une seule essence, ou bien que la substance des Personnes divines est la même selon l'essence, et qu'elles ne sont diverses que comme des choses diverses par définition. Le *propre* du Père est le pouvoir ; il est distinct du *propre* du Fils qui est de connaître, et du *propre* de l'Esprit qui est d'être bon⁸.

Chaque Personne *est*, sous une certaine modalité (i.e. en signifiant des choses distinctes), Dieu sans que cela nous conduise d'un côté à une

7. P. Abélard, *TSB*, p. 25.

8. Voir J. Jolivet, *La Théologie d'Abélard*, Paris, Les éditions du Cerf, 1997, p. 37.

équivalence exclusive des termes ou, d'un autre côté, à une triple essence. Ainsi, le Père seul est Puissance, le Fils seul est Sagesse et l'Esprit Saint seul est Bonté, mais les trois *se rencontrent* entièrement en Dieu⁹. Souvenons-nous que leur rapport est nécessaire. Le philosophe veut plus énoncer les attributs propres à chaque Personne que les individualiser – ce qui serait absurde, et d'ailleurs hérétique.

Ainsi, puisqu'une substance simple n'a pas de parties, c'est-à-dire n'admet pas l'existence en elle d'entités réellement distinctes, les Personnes ne sauraient être réelles. Les Personnes sont plutôt des « voies » – des « outils » – qui nous permettent de nommer l'Unité de trois manières sans pour cela la diviser. Car Dieu *se dit* de trois manières : Père, Fils et Esprit Saint.

La Personne trinitaire n'est donc « rien d'autre » qu'un nom, car les noms n'ont pour objet que de *signifier*. Reformulons : la « Personne » est un nom, un agent significatif par lequel nous produisons des intellections : c'est ce par quoi Dieu se rend « connaissable » pour nous. La Personne trinitaire, en tant que nom, est donc l'outil – le plus humain des outils – permettant d'exprimer quelque chose de propre à chacune des Personnes en Dieu.

La Personne Grammaticale : Grammaire et Dialectique

Suivant la ligne que la Personne théologique (en tant que nom) a tracée, cette deuxième partie d'ordre linguistique a pour but d'exposer la théorie abélardienne du nom et ce qu'on appelle son « nominalisme » – ou plutôt son « non-réalisme », pour parler comme J. Jolivet (que nous suivons) –, cela afin de comprendre comment, pour le grammairien, le nom se rapporte à la personne. Il s'agira donc ici d'articuler le nom, la signification et la personne.

Bien que les débats concernant Abélard et la querelle des universaux soient féconds et fondamentaux pour comprendre son œuvre, nous consacrer à cette entreprise outrepasserait les limites de cet article. C'est donc uniquement dans le cadre de la notion de « personne » que l'on considère ici l'universel. Or, la personne grammaticale ne vient pas seule ; elle s'inscrit pour ainsi dire dans un « paysage », celui de la réflexion sur « le nom », sur les normes linguistiques permettant de l'utiliser et sur l'universel. C'est dans l'espace couvert par cette articulation que se place l'analyse qui suit.

Un « vocaliste », un « nominaliste », un « conceptualiste », un « non-réaliste » : plusieurs « étiquettes » ont servi à caractériser Abélard au cours de l'histoire, chacune dotée d'une certaine justesse. Les débuts vocalistes

9. Nous profitons du terme « rencontre » (*conueniunt*) présent et fondamental à la notion de *status* (centre de la théorie des universaux abélardienne), notion qui permet de penser la possibilité d'une diversité non individuelle au sein du « même ».

d'Abélard, le passage, d'importance cruciale, à la distinction entre *vox* et *sermo*, et l'interprétation de cette distinction d'après la notion de « concept » comme présence mentale (cette dernière, étant, peut-être, la plus risquée des théories proposées), tout cela justifie partiellement l'une ou l'autre des désignations qu'on a rappelées. Toutefois, comme on l'a dit, celle du non-réalisme nous semble convenir le plus à la pensée abélardienne – une pensée multiple et changeante, mais qui, dans ses fluctuations, n'a jamais abandonné « le nom ». Ce « nom », chez Abélard, est à la fois le socle d'une réponse aux débats de l'époque et le fondement de sa propre doctrine. À cet égard, s'agissant du « nom », la théorie abélardienne des universaux est aussi bien réactive qu'autonome.

C'est sous le patronage, parfois conflictuel, des maîtres nominalistes, en opposition à la thèse réaliste d'une réalité de « ce qui est capable d'être prédiqué de plusieurs » (*quod de pluribus natum est aptum praedicari*), pour tout dire d'une réalité de l'universel, que se place d'abord la pensée d'Abélard. Ce dernier, tantôt proche, tantôt éloigné de Roscelin de Compiègne, peut être justement désigné, on l'a dit, comme non-réaliste, et non comme nominaliste radical. Voyons pourquoi.

Qu'est-ce que l'homme ? L'homme est un universel, à la différence de Socrate, qui est un singulier (*quod de uno solo praedicatur*). Dès l'origine, il en va ainsi : dès sa première formulation, en effet, c'est-à-dire dès son *impositio* (la découverte d'une façon de grouper dans la nature des choses¹⁰), l'universel est un universel et le singulier, un singulier. À la différence de Porphyre, Abélard définit l'universel comme ce qui est capable d'être prédiqué, et non pas comme ce qui l'est effectivement ; pour être universel ou singulier, le nom n'a pas besoin d'une prédication actuelle. Cette capacité de prédication nous renvoie ainsi à un certain état des choses (*rei status*) et non pas à la chose individuelle actuelle dont il est question. Cela confère à la pensée abélardienne une allure formelle, dès lors qu'on considère davantage la manière de parler des choses que les choses elles-mêmes. Ainsi, la *nominatio* est la relation d'un nom à une chose dont il est le nom, et l'*impositio* (ou *inventio*) est l'établissement d'un nom ou l'acte par lequel le nom devient le nom de quelque chose. De manière très large, pour Abélard, l'universel est un mot et on l'attribue à un sujet en vertu d'un certain « mode d'être de ce sujet », et non pas, tout bonnement, en vertu de « ce sujet ». L'être-homme, différent de l'homme, n'est point une chose, et l'on pourrait même dire qu'à strictement parler, il n'est rien. « Toute cause d'imposition d'un nom universel est en elle-même infinie et n'est incluse en aucune limite de choses », écrit Abélard dans sa *Logique*¹¹.

10. Cf. P. Abélard, *Logica Ingredientibus* (= *LI*), 20 in M. de Gandillac, *Œuvres choisies d'Abélard*, éd. Montaigne, Paris, 1945, p. 108.

11. P. Abélard, *LI*, 85 in B. Geyer (éd.), *Peter Abaelards philosophische Schriften*, Münster, 1919, p. 100 (Beiträge zur Geschichte des Philosophie und Theologie des Mittelalters, 21/1-3) : « [...] omnis causa impositionis universalis nominis in se ipsa infinita est nec ullo rerum termino inclusa » ; et plus loin : « Sicut enim rationale infinitam naturaliter

D'un côté les choses, de l'autre les idées ; le palletien, combattant le nominalisme avec le réalisme et le réalisme avec le nominalisme, au moyen de la question « qu'est-ce qu'un mot ? », paraît adopter sur le problème des universaux une position de type « *ni - ni* » et non pas « *soit - soit* ». L'universel n'est ni une chose ni une idée, mais un mot, et comme il l'explique dans ses écrits logiques¹², outre la chose et l'intellection, apparaît ce tiers qu'est la signification des mots.

La réponse d'Abélard surgit donc d'un nouvel espace, d'une nouvelle origine qui place au centre du problème des notions qui n'avaient été déterminantes *ni* dans le réalisme *ni* dans le nominalisme, à savoir : le *sermo*, la *significatio*, le *dictum* et le *status*. Autrement dit, tout en répondant au même questionnaire de Porphyre, les problèmes abélardiens vont se poser autrement et se trouveront animés par d'autres figures. Raison suffisante pour que cette théorie prenne un autre nom, un nom propre, aussi complexe, et même confus, que ce qu'elle exprime (ainsi que J. Jolivet lui-même le dit) : le non-réalisme.

Mais revenons à la personne grammaticale en reprenant notre point de départ : la Personne théologique, disions-nous, est un nom, et, ajoutons-le, un nom signifie.

Parler de grammaire nous situe dans le domaine des normes dans la composition d'une phrase, au niveau de la congruence. Cette discipline, pour Abélard, vient nécessairement avant la correcte attribution des prédicats (la dialectique), et constitue donc une première partie (temporellement, mais seconde en dignité) dans cette institution humaine qu'est le langage. Cependant, le philosophe aura tendance à s'installer d'emblée dans le langage, c'est-à-dire qu'il n'aura pas de mal à traiter de manière logique des faits grammaticaux ; la frontière entre grammaire et dialectique n'est ni lisse ni fixe. Or, bien que le champ de la congruence ne soit pas le même que le champ de la vérité (ce qui nous permet de concevoir une bonne construction avec une mauvaise prédication : « l'homme est une pierre »), chaque discipline, tout en gardant son autonomie, participera à ce que J. Jolivet, de nouveau, appelle « une discipline unifiée du langage ».

Le langage pour Abélard, nous l'avons dit, est porteur de la Vérité, de la Révélation, et c'est à travers lui, du reste, que les pensées relatives aux choses se sont exprimées et ont été comprises. Cette compréhension a pour base une intellection, et « derrière » elle, un mot.

Le langage est donc porteur de deux faces : il tient à la fois aux choses et à la pensée, et il a pour fonction de transmettre en utilisant le mot comme outil des diverses médiations¹³. Les mots, noms et verbes, ont une double

impositionis causam habet, ita et rationalitas et quodlibet universale ». Donc « Qui enim hoc nomen imposuit rebus, scilicet homo [...], sicut numerum definitum habebat, ita nec omnem causam quae est esse hominem certa intelligentiae meta comprehendit ».

12. Cf. P. Abélard, *LI*, I, 16, in Gandillac éd. citée, p. 102.

13. Cf. J. Jolivet, *Arts du langage et théologie chez Abélard*, p. 172.

couche ; l'une concernant les choses, et l'autre, les intellections. En effet, les mots *signifient* les choses en constituant une intellection, en désignant à un auditeur l'intellection de celui qui parle et en produisant en lui une intellection semblable. Dès lors, si un mot, compris comme « émission ou son », signifie, c'est qu'en lui quelque chose se surajoute à son être physique, ce quelque chose étant sa fonction significative. Abélard distingue ainsi un aspect matériel et un autre aspect tenant à la signification du mot ; *materia vocis* et *vox significativa* ou *sermo*. *Vox* (distinguée du *sermo*) passe du côté de la chose en se plaçant dans la sphère naturelle, tandis que le *sermo*, comme signifiant ou comme fonction significative du mot, dépend d'une *institution*, d'une convention humaine¹⁴.

Dans cette théorie, large et complexe, nous nous intéressons à la signification comme phénomène engageant deux individus, c'est-à-dire comme phénomène interpersonnel. Chez Abélard, signifier veut dire « engendrer une intellection semblable dans l'esprit de l'auditeur ». Cela veut dire concevoir et engendrer non pas un mot ni une chose, mais une intellection au moyen du mot. Signifier apparaît ainsi comme quelque chose de fondamental et de propre tant au langage qu'aux agents (sujets de l'action) qui participent à cet acte de signification, car le mot est un mot dirigé vers quelqu'un. Ces deux participants sont, d'une part, celui qui nomme et qui exprime, et d'autre part, celui qui reçoit et qui engendre – aucun des deux ne se caractérisant par une pure activité ou une pure passivité. La signification est un phénomène de couches ; la signification suppose un rapport entre un « je », un « tu » et un « objet/il ». Cela constitue une première approche des personnes grammaticales.

Or, cet engendrement (dans l'esprit de l'autre) ne vient pas seul. Il est l'aboutissement d'un processus cognitif intellectuel qui commence dans le sujet de l'émission. Processus permettant l'imposition d'un nom et qui se déroule de la manière suivante (nous nous appuyons sur le *De Intellectibus*) : au fondement de toute connaissance, il y a la sensation qui « touche légèrement » l'objet, puis vient l'imagination qui, en se débarrassant d'une extériorité, saisit la chose de manière confuse ou indéterminée – car imaginer, c'est accueillir simplement la chose sans considérer encore en elle ni nature ni propriété. Enfin vient l'intellection. Celle-ci, ayant comme acte essentiel celui de l'« *attentio* », débarrassée de toute extériorité, observant à travers les yeux de l'esprit, intelligente « sa chose ». Par les images, l'intellect vise une nature ou propriété de la chose en se plaçant devant son objet ; et il se l'approprie. De la sensation à l'intellection, en passant par l'image, un processus d'abstraction permettant la fondation des intellections, comme portée au terme de la connaissance, a lieu. C'est ainsi que nous obtenons les « connaissances des natures qui fonderont l'imposition des noms, l'attribution du prédicat au sujet et enfin le raisonnement »¹⁵. Autrement dit :

14. Bien qu'il y ait une identité d'existence (*in essentia identitas*) – *vox* et *sermo* se référant à la même chose –, leur origine (ou *nativitas*) est différente.

15. J. Jolivet, *Abélard ou la Philosophie dans le langage*, p. 66.

c'est parce que l'on vise (on délibère), qu'on « connaît », et que l'on peut ainsi nommer pour pouvoir enfin communiquer.

Mais, qu'en est-il de la personne ?

L'*attentio*, viser une nature ou une propriété, se livrer à une chose – comme acte de l'âme – ne pourrait pas ne pas être un phénomène d'ordre personnel, c'est-à-dire un phénomène propre et exclusif à un « point de vue particulier », car le sujet – le sujet mettant en œuvre cette puissance – dans cet acte, se fait ; d'une certaine manière, la personne de l'acte intellectif, en se posant devant son objet, s'impose comme son propriétaire, voire comme l'auteur de la chose concernée. Ce n'est pas l'homme en général qui vise ; toute visée n'est jamais que la visée de quelqu'un. La chose nommée, inscrite maintenant dans le monde langagier (c'est une chose dite), se détermine. Le langage étant une institution humaine, la chose s'humanise. La visée comme condition de possibilité de l'intellection est traversée par ce que la phénoménologie appellera plus tard, une intentionnalité, la chose, la pensée de la chose, cette chose-là, n'étant *telle* que pour celui qui la saisit. C'est pour cette même raison que l'engendrement de l'intellection dans l'esprit de l'autre (c'est-à-dire : signifier) ne peut qu'être semblable, et non pas de l'ordre du « même ». Reformulons notre phrase, par conséquent : viser, s'intéresser ou faire attention à une chose en tant qu'elle est telle chose, ne pourrait pas ne pas être un phénomène d'ordre personnel (de propre à un « singulier »).

La signification, essentielle à la communication, se voit affectée d'une double contrainte : une cause et une similitude. Une cause, car il n'y a pas de pensée sans objet ; penser, c'est toujours penser quelque chose ; et une similitude, car il faut poser qu'entre mon intellection et celle de l'autre, bien qu'elles soient nécessairement liées par la même « cause », dans l'acte de transfert, une coïncidence absolue n'aura jamais lieu.

De cela, de la présence d'un émetteur, d'un récepteur, et de l'objet de la transmission, c'est-à-dire en considérant les sujets participant à la signification, et la distance qui les sépare, nous pouvons tirer une première analogie avec la réflexion trinitaire : quoiqu'unifiés, et participant d'un seul et même acte (la *significatio*), autre est le propre de celui qui parle (celui qui impose le nom – la forme), autre le propre de celui à qui l'on parle (celui qui engendre l'intellection à partir de ce nom reçu – la matière), et autre, enfin, le propre de ce dont on parle (le nom et la chose – la matière formée). Ces trois dimensions du même sont exprimées dans les trois « personnes grammaticales » : le « je », celui qui vise et qui impose, le « il », cette chose visée et nommée appartenant autant à l'émetteur qu'au récepteur, et le « tu », celui qui l'engendre.

Abélard exposera une analogie encore plus directe entre Personnes trinitaires et personnes grammaticales dans sa *Theologia Christiana*. Il dira qu'on peut bien admettre qu'un même homme soit trois personnes : celui qui parle, celui à qui l'on parle, celui dont on parle, la substance des trois

étant la même, et les personnes ne pouvant être distinguées que selon leurs « propres », exprimés par leurs définitions¹⁶.

La personne a ainsi un double rapport au « personnel » : la personne s'exprime par ce qui lui est propre, ce que son nom dit. Et la personne est un nom, un outil, sous la forme d'un rapport. Or, l'importance de la signification et du *sermo*, comme fonction significative du mot, est radicale pour concevoir un universel, ce « prédicat de plusieurs », ou bien cette « multiplicité une ». L'universel doit être le prédicat d'un sens et non pas uniquement d'une émission. Car la *vox* ne peut pas avoir d'universalité, elle est une chose, elle est *uniquement* une chose (répétons cela : il n'y a de réel que l'individu, et dans l'individu, l'individuel). Le *sermo* comme sens permet ainsi une pluralité (modale) dans l'unité d'un mot. Toujours dans la *Theologia Christiana*, Abélard écrit : « Le nom Dieu devrait, certainement, être un universel, car plusieurs choses sont distinguées personnellement en lui »¹⁷. Autrement dit, dans l'universel et en Dieu, certaines choses sont distinguées *personnellement* et non pas individuellement. Les personnes grammaticales (le « je, tu, il »), toutes distinctes des « choses », et les Personnes trinitaires participant d'une seule et même essence, doivent se concevoir, nous y insistons, sous une forme de diversité, de différence et non pas comme une simple unité ; l'unité-multiple ne peut qu'être conçue sous la forme d'une personnification. Ainsi, c'est uniquement en suivant cette approche de l'universel (de l'« homme » comme prédicat de plusieurs et de Dieu comme Un et trine), que le multiple ne se réifie pas.

Avec la notion de *sermo* nous trouvons un autre terme également décisif pour réfléchir à la multiplicité dans une unité indivisible : *le status*.

« Les hommes singuliers diffèrent les uns des autres, mais tout en différant aussi bien par leurs essences que par les formes qui leur sont propres [...] ils se rencontrent en ce qu'ils sont des hommes. Je ne dis pas qu'ils se rencontrent *dans l'homme* car *l'homme* n'est aucune chose sinon une chose individuelle, mais dans *l'être-homme (esse hominem)* qui n'est ni *l'homme*, ni aucune chose »¹⁸.

La rencontre des hommes se fait dans le *statut* d'homme, c'est-à-dire dans son expression grammaticale par une proposition infinitive : *l'esse hominem*. Un état de l'homme (et non pas « l'homme ») qui exprime, à la fois, un homme impersonnel (au sens individuel) mais personnifié, avec une puissance multiple – comme nous l'avons déjà vu pour les personnes grammaticales. Le *status* nous permet de concevoir une multiplicité intérieure (*discretio*) sans pour cela diviser l'unité¹⁹.

16. Voir P. Abélard, *TC*, III, p. 175.

17. *Ibid.*, p. 171.

18. *Ibid.*, p. 19.

19. Dire qu'une chose est séparée d'autres choses ne revient pas à dire qu'elle diffère de ces autres choses, car toute chose, par définition, est séparée. L'unité de la chose signifie ainsi le

Une chose est certaine, la notion de personne se complexifie. La personne est un nom ; la personne a quelque chose de propre et de partagé ; la personne, sans jamais abandonner une seule et même essence, est susceptible d'être conçue sous divers modes ; la personne n'est pas « à » un individu, la personne est un rapport. Une clarification est-elle possible ? Quand le terme « personne » est utilisé pour évoquer une réalité concrète, une *existentia*, ne devrions-nous pas plutôt penser au terme « individu » ? Nous faut-il distinguer la notion de « personne » de celle, sous forme adjectivale, de « personnel » (« personne » étant la figure par laquelle une distinction, et non pas une individualité, est pensée, et « personnel » ce qui est propre à cette figure) ? À moins qu'on ne doive accepter une confusion dans la notion abélardienne de personne²⁰ ? C'est cette troisième hypothèse que nous retenons : la « personne » nous semble être chez Abélard un terme complexe, composé. Insistons pour conclure cette deuxième partie, en abordant brièvement la question du *dictum*.

Une fois suivies les normes grammaticales, et une fois la phrase construite de manière congruente, la question de la vérité (la question dialectique) s'impose. Ici, la « personne grammaticale » (le sujet du prédicat) pose un problème d'ordre existentiel. Le « je, tu, il », les personnes grammaticales, en tant qu'elles sont liées *in existentia* aux prédicats, empêchent un rapport nécessaire de vérité ou de fausseté de la proposition, et donc, empêchent sa validité. Il semble que l'attribution d'un verbe à une personne, dans sa particularité, soit conçue par Abélard comme un phénomène proche d'une individualité (une réalité), voire identique à elle. Cette individualité, cependant, n'est pas nommée comme telle par le philosophe, mais elle paraît sous l'idée d'« un mode personnel » de l'attachement du verbe au sujet. Nous savons qu'à la rigueur, pour qu'une phrase soit dite vraie ou fausse, le prédicat ne doit pas s'attacher à la personne qui fait le verbe (exemple : *Socrate currit*) mais bien à l'intellection que cette proposition engendre (*Socratem currere*). Cette tournure à l'infinitif exprimant « ce que la proposition dit » ou le *dictum propositionis*. En d'autres termes, pour qu'une proposition logique ait lieu, il faut effacer l'*existentia* de la personne²¹.

fait d'être séparée (question essentielle à toute substance existante). L'unité est essentielle à la chose sans être genre ni différence, et « les individus consistent seulement dans la séparation personnelle », c'est-à-dire une séparation existentielle (réelle). Cf. J. Jolivet, *Arts du Langage et Théologie*, p. 103.

20. Confusion, d'ailleurs, déjà présente dans la Personne trinitaire, ainsi – selon nous – que dans le traitement abélardien de la question du *dictum propositionis*.

21. P. Abélard, *Glossae super Peri Hermeneias*, XII, 5-10, in Adam Balsamiensis Parvipontani, *Twelfth Century Logic, Texts and Studies, Abaelardiana inedita: I. Super Periermenias XII-XIV, Sententie Secundum*, Ed. Storia e Letteratura, 1958, p. 97. *Socrate currit necessario* (Socrate court nécessairement) est une proposition purement factuelle (*puro inesse*), d'où se tire la proposition « il est nécessaire que Socrate court » (*nesesse est Socratem currere*), proposition proprement modale. Cette proposition peut se prendre *de re* (de manière existentielle, en séparant la phrase en « sujet » et « prédicat de ce sujet ») ou *de sensu* (en concevant la proposition à l'infinitif, c'est-à-dire, en la comprenant comme une

Insistons sur ce point : le traitement de la personne en grammaire n'est pas univoque. Parfois, Abélard tend à la concevoir comme un agent significatif, comme un nom, notamment en la liant à la question de la signification et de son rapport à l'universel. D'autres fois, elle est plus proche d'une *existentia*. Quoi qu'il en soit, il nous semble que lorsqu'elle est pensée de façon matérielle (impliquée matériellement), c'est en termes d'individu plutôt que de personne qu'elle doit être conçue, dans la mesure où la « personne » est fondamentalement un nom (et comme tel, elle se rapporte aux choses aussi bien qu'à la pensée), tandis que l'*existentia* de cette personne suppose précisément un attachement « aux choses ».

C'est Abélard lui-même qui suggère cette conclusion. En observant la terminologie abélardienne, en effet, nous constatons que la notion d'individu reste quasi exclusivement logique, tandis que celle de personne s'inscrit, elle, dans un cadre théologique. Tout cela est clair, sauf en un cas : le *dictum*. Ici, il nous semble que si Abélard recourt à l'expression « personne grammaticale » pour exposer le conflit de l'attachement existentiel en grammaire et en logique, ce n'est pas pour réfléchir au terme de « personne ». Son emploi lexical procède simplement d'une convention terminologique. Dans le cadre du *dictum*, par conséquent, penser la « personne grammaticale » comme « individu grammatical » semblerait préférable, l'effacement de la personne se comprenant plutôt comme une « neutralité existentielle ».

Passons maintenant à la rhétorique, dernière partie de cette étude.

La personne Rhétorique

Un constat, pour commencer. Non seulement nous ne conservons pas la *Rhétorique* d'Abélard, mais il est clair que cette discipline n'est pas aussi présente chez lui que la dialectique – bien qu'ils soient conçus comme quelque chose d'organique et d'unitaire, les arts du langage présentent en effet une certaine hiérarchie, une structure – on l'a dit – par enrobage. Cela, toutefois, ne signifie pas que la rhétorique, comme domaine, comme objet, soit complètement absente de la pensée abélardienne, ni que, par conséquent, on ne puisse tirer de son œuvre une certaine doctrine relative à cette discipline. En tant que partie du *trivium*, elle occupe certainement une place chez Abélard, et c'est elle, dans son rapport à la notion de personne, que nous allons tâcher d'explorer.

Si la dialectique traite des arguments et la grammaire de leur construction, que reste-t-il à la rhétorique ? Compte tenu de notre analyse, quelle est *sa* personne ? Celle-ci se rapporte-t-elle à celle du comédien ?

unité). La proposition modale devient ainsi impersonnelle (*enuntiatio impersonalis*) : on ne peut pas rapporter la force de l'énonciation (*vim enuntiationis*) à la personne, mais à ce que dit la proposition.

Essayons d'abord de situer la rhétorique de manière générale. Dans l'image du *Jardin des Délices* (*Hortus Deliciarum*)²², la rhétorique est représentée avec, dans une main, une tablette, et dans l'autre, un stylo. On y lit : « grâce à moi fier orateur, ton discours se fortifiera ». La rhétorique a un caractère amplificateur de fortification du discours. Quelque chose se surajoute au contenu « objectif » de ce qui est en train d'être communiqué, quelque chose qui amplifie, qui illumine, qui « met de la couleur » ou vivifie les mots afin de les rendre plus puissants. Voilà le champ de la rhétorique.

Cette idée sur la dimension « stylistique » du discours, nous la trouvons sous la plume du Maître Pierre dans le chapitre III de l'*Historia Calamitatum*. Lisons :

« J'allai donc entendre ce vénérable vieillard <Anselme>. C'était à la routine, il est vrai, plutôt qu'à l'intelligence et à la mémoire qu'il devait sa réputation. Allait on frapper à sa porte et le consulter sur une question douteuse, on en revenait avec plus de doutes. Admirable aux yeux d'un auditoire, dans une entrevue de consultation il était nul. Il avait une merveilleuse facilité de parole, mais le fond était sans valeur et manquait de sens. Lorsqu'il allumait un feu, il remplissait la maison de fumée, mais ne l'éclairait pas. C'était un arbre tout en feuilles qui, de loin, présentait un aspect imposant : de près, et quand on l'examinait avec attention, on le trouvait stérile »²³.

Abélard fait part ici de la nullité de son expérience comme étudiant d'Anselme, maître de théologie à Laon. Ce dernier, porteur d'un discours sans aucun *ingenium* (aux yeux du palletien), était incapable d'illuminer et de stimuler sa classe. Anselme tenait un discours stérile et opaque « qui, en faisant du feu, remplissait la maison de fumée à la place de l'illuminer ». Comme si la possession de ses mots, de son discours, malgré sa facilité de parole n'était qu'apparente, et que n'était proposée là qu'une fausse source de connaissance, une simple répétition. Anselme, d'un côté, n'arrivait pas à répondre aux questions que lui-même produisait, et, de l'autre, paraissait n'être pas propriétaire de ses mots. Aux yeux du péripatéticien, la parole d'Anselme était immobile, noircie, plus portée par l'habitude que par un véritable acte de pensée. Bref, le théologien ne pensait pas, pas vraiment²⁴.

L'ingéniosité se rapproche de ce qu'Abélard propose comme l'une des définitions de la dialectique – le bon usage de la raison –, mais sous un nouveau rapport, à savoir un point de vue plus proche de la forme du discours, de son aspect performatif. Si la raison dans sa bonne utilisation est

22. *Hortus Deliciarum*, encyclopédie manuscrite composée au XII^e siècle par Herrade de Landsberg, abbesse du monastère de Hohenbourg (Sainte-Odile) en Alsace, et conservée à la bibliothèque de Strasbourg. *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1840, tome 1, p. 238-261.

23. P. Abélard, *HC*, III, p. 149.

24. N'oublions pas qu'Abélard, par sa méthode dialectique – celle qui place en son centre la notion de *quaestio* – est l'un des grands précurseurs de la méthode scolastique à venir, basée sur la recherche et le mouvement de la pensée.

la raison dialectique, la raison dans son bel usage – l'*ingenium* –, pourrait être pensée comme la raison rhétorique²⁵. L'*ingenium* exprime une certaine puissance de la forme en tant qu'elle est liée à un contenu, et surtout, en tant qu'elle est l'objet d'une personne. Le penseur doit s'approprier sa parole, la particulariser, la personnaliser et, ce faisant, la rendre fertile.

Quelques lignes en avant, Abélard dira dans notre texte que l'opacité des leçons du maître de Laon le conduira à s'en absenter de manière régulière. N'était pas en cause le contenu des cours – il s'agissait d'études de théologie – mais le manque de créativité dans la parole du maître, son manque de personnalité.

L'usage de la notion de « personnalité » dans un discours, autrement dit la question de l'« auteur », pourrait sembler anachronique – ce scrupule tient probablement à ce qu'a imposé la modernité concernant la genèse, post-médiévale selon elle, du sujet pensant²⁶. Cependant, il nous paraît fondé. Et pour justifier cette idée d'une puissance *personnelle* d'un discours, et souligner, ainsi, l'idée de « propriété » travaillée plus haut, rappelons brièvement quelques éléments relatifs à l'enseignement au XII^e siècle.

L'éducation était alors payante, ce qui signifiait qu'un certain type de « marché des idées », une certaine compétition entre les maîtres avait naturellement lieu. Aussi les divers enseignants devaient-ils être capables d'intéresser leur classe potentielle ; un professeur devait, d'une manière ou d'une autre, séduire et se rendre visible aux élèves, non pas seulement au moyen de son objet d'étude, mais aussi par la forme de transmission de ce savoir, par son *ingenium* – un terme proche de ce que Giorgio Agamben, qui souligne l'idée d'engendrement, appelle *genius*²⁷, et que Deleuze, quand il parle de la créativité, au sein du discours, nomme style²⁸. Voilà qui pourrait

25. Soulignons le fait que cette beauté, dans le bel usage, n'est jamais complètement séparée de la bonté.

26. Sur ce point, nous suivons au contraire l'« archéologie du sujet » d'Alain de Libera, lequel remplace le Moyen Âge au cœur de l'invention moderne du *subiectum*. Voir A. de Libera, *Archéologie du sujet*, vol. 2, Paris, Vrin, 2007, p. 397 ; voir aussi, *Id.*, « Dénomination extrinsèque et "changement cambridgien". Éléments pour une archéologie médiévale de la subjectivité », in K. Emery J, R. L. Friedman, A. Speer (eds), *Philosophy and Theology in the Long Middle Ages. A Tribute to Stephen Brown*, Leiden, Brill, 2011, p. 451-470 ; *Id.*, « Le direct et l'oblique : sur quelques aspects antiques et médiévaux de la théorie brentanienne des relatifs », in A. Reboul (éd.), *Philosophical papers dedicated to Kevin Mulligan*, Genève, 2011.

27. Voir G. Agamben, *Profanations*, Paris, Payot, 2006, p. 8 : « Genius. Les Latins nommaient Genius le dieu auquel chaque homme se trouve confié au moment de sa naissance. L'étymologie est transparente et reste encore visible dans la proximité de génie et d'engendrer. Que Genius ait eu quelque chose à voir avec engendrer apparaît d'ailleurs évident si l'on pense que pour les Latins l'objet "génial" par excellence était le lit : *genialis lectus*, parce que c'est là que s'accomplit l'acte de la génération ».

28. Voir G. Deleuze, C. Parnet, *Dialogues*, Paris, Flammarion, 2008. Dans les passages sur « S », Style, et « T », Tennis, dans la question de la création dans le jeu, la puissance du style comme quelque chose qui se surajoute et qui rend « génial » un joueur. Nous rapportons l'*ingenium* au style deleuzien (et au *genius* d'Agamben).

ouvrir à une théorie de la rhétorique abélardienne, où le lien entre la forme et le contenu se ferait par l'*ingenium*, agent persuasif de personnalisation du discours.

Cela dit, revenons à la citation de départ en distinguant les deux dernières figures (la personne du rhéteur, celle du comédien) de celles du théologien et du grammairien. Un léger glissement y a lieu : alors que la personne du théologien et la personne du grammairien sont, de fait, l'un de leurs objets (« personne théologique », « personne grammaticale »), distinctes du théologien et du grammairien comme sujets « agents » de leurs disciplines, la personne, pour le rhéteur, et la personne, pour le comédien, paraissent nous renvoyer non pas aux objets de ces arts, mais se référer plutôt aux sujets qui les exécutent. La personne, dans ces deux cas est le sujet de son action : la personne pour le rhéteur, c'est le rhéteur même ; et la personne pour le comédien, c'est le comédien.

Cette première distinction (objet d'étude et sujet agent de l'étude), si l'on tient compte des arguments qu'on a développés, nous permet de dévoiler d'ores et déjà notre thèse finale : le rhéteur et le comédien sont dans cette citation liés de manière intime. La thèse se trouve chez Abélard lui-même, lequel, en insistant sur la question de la performativité et de la persuasion (dans le même passage de la *Theologia Christiana*), définira le comédien comme « un homme qui, à travers ses gestes, nous représente certains faits et certaines choses dites afin de produire un certain effet ». L'image est voisine de celle de l'orateur. Nous y reviendrons.

Persona, comme on sait, vient du grec *prosopon*, et veut dire, littéralement : ce qui « se présente à », ce qui vient « auprès de » (pros) la « vue » (ops) ; le masque de l'acteur, de l'hypocrite sort du chœur en opposant sa voix aux chants univoques, une voix singulière par le truchement de laquelle un destin particulier prend forme, qui modifiera la disposition des choses et d'autres personnages.

L'acteur vient incarner le destin d'un personnage auquel il prête sa voix à travers un masque²⁹. Plus tard, dans le monde latin, le mot *persona* prendra la signification du masque de l'acteur, associée à l'idée de *personare* (étymologie attribuée à Boèce), qui veut dire résonner, retentir à travers, et désigne également le masque équipé d'un dispositif pour servir de porte-voix.

L'acteur, dit Abélard, *est* la personne ; il est la personne en personnage. Celui qui représente des actions et des mots à travers des gestes. Celui qui apparaît devant un public et qui interprète un rôle au moyen d'un dispositif discursif afin de modifier, changer la route d'un personnage ou d'un récit. L'acteur, la *persona*, est un agent effectif et affectif. Retenons déjà les aspects suivants de cette figure : la performativité, l'expressivité, le fait d'affecter, et le masque (le dispositif).

29. Voir G. Gaillard, *Rhétorique française à l'usage des jeunes demoiselles*, Paris, Saugrain, 1787, p. 360.

Dans les premières Gloses, on lit que la grammaire et la rhétorique sont au service de la dialectique, et Abélard ajoute que « pour faire des études en dialectique, il faut connaître, d'abord, au moins, l'essentiel de la rhétorique » car de l'unification entre la grammaire et la dialectique sortira ce que l'on entend par « grammaire spéculative », et les méthodes de preuve seront fournies par la dialectique et la rhétorique³⁰. (Sans entrer dans le détail, acceptons que le domaine de l'inférence formelle ou dialectique, venant d'une relation parfaite et détachée de la nature, se distingue du domaine de l'inférence matérielle – rhétorique –, venant de la nature, de caractère imparfait). De cette distinction, Abélard dégage une définition de la rhétorique qui insiste plus sur son instrumentalité que sur la question de la vérité ou fausseté du discours qu'elle « forme » : en fait, la rhétorique existe principalement pour persuader, pour émouvoir (*commovere*) et pour produire (*trahere*) dans les dispositions (*affectus*) d'une personne un changement qui la fasse désirer ou rejeter une chose.

La rhétorique, comme discipline, porte sur le « non-nécessaire », elle se trouve exposée au contingent, s'occupant des manières, des apparences et non pas des « vrais » contenus des choses ; elle répond aux questions : *qui, quid, cur, quando, quomodo, quibus auxiliis*. Pour soutenir cette idée, suivant le lecture de Boèce, Abélard expliquera qu'une chose est l'activité dialectique effective d'un dialogue réel que l'on *codifie* (un discours porteur d'une valeur logique), et qu'une autre est la question de la forme de ce discours, soulevée et inscrite dans le temps et limitée par un espace – par la nature. Autrement dit, les dimensions du contenu et de la forme sont différentes – ce qui ne veut pas dire qu'elles ne peuvent pas être liées ; quoi qu'il en soit, leur rapport n'est pas un rapport de nécessité. La rhétorique se trouve exposée à la contingence, en ayant pour objet (propre) les affections, les apparences et non pas la vérité.

Cette flexibilité du discours rhétorique, étranger à la vérité, cette perméabilité, cette plasticité, pourrions-nous dire, ne doit cependant pas être comprise – ni condamnée – comme une pure limitation. La rhétorique amène à différents outils linguistiques ayant une forte répercussion dans la pensée abélardienne, notamment celui de la *translatio*, figure majeure explicitant le statut significatif, institutionnel et subjectif du langage.

Translatio, « figure » ou « trope », désigne le fait de prendre un mot dans un sens qui n'est pas son sens propre, soit pour orner le discours, soit parce qu'on ne dispose pas d'un mot (propre) pour désigner la chose visée. Il s'agit d'un transfert dans lequel la figure s'oppose à la *proprietas*. Le sens de la phrase est ainsi compris dans une relative indépendance par rapport aux mots qui la constituent ; elle « ne signifie ni par invention (imposition) ni par nature »³¹, mais « autrement », elle signifie « indépendamment ». Les tropes manifestent, c'est-à-dire rendent évidente, une troisième sphère : la sphère

30. Voir J. Jolivet, *Arts du Langage et de Théologie*, p. 19.

31. P. Abélard, *LI*, éd. B. Geyer, p. 84, 8-85, 16.

de la pensée. Sphère située entre celle des mots et celle des choses, car une expression figurée ne peut être comprise qu'à la condition de ne pas croire que ce qu'il y a dans les mots transpose simplement et exactement ce qu'il y a dans les choses. Le trope ajoute une deuxième couche subjective dans l'usage des mots (outre la dimension humaine de l'institution), une couche personnelle, où intervient une appropriation, une croyance, une fiction. Autrement dit, du sein du langage, nous ne pouvons pas déboucher directement sur le monde, il faut d'abord traverser la sphère de l'esprit, de ses *passiones*, car dans l'usage des mots, et ici, en particulier, dans la *translatio*, une *deliberatio*, un acte de l'esprit, un jugement a lieu ; aussi bien dans l'élection personnelle du mot que dans l'acte d'ornementation – qui aboutit, encore une fois, à une *similitudo*. Ce qui est en jeu, c'est l'intellection (et toutes les autres *passiones*) comprise comme mise en « perspective », comme mise en place nécessairement solidaire d'une conception particulière du monde. C'est en fait l'esprit du rhéteur qui se présente devant le récepteur de son discours, devant l'esprit de ce dernier. Le rhéteur se place devant son public afin de l'affecter. Nous voyons donc qu'ici le rapport du rhéteur avec le comédien, le *pros-opon* (« devant la vue »), est indiscutable. Tant l'acteur comme personnage, que le rhéteur comme « homme des affaires du monde » ou « substance rationnelle de la nature »³² se trouvent « dans la contingence » et ont pour but de *commovere* un autre à travers une certaine apparence, que ce soit sous la forme d'un personnage ou d'un dispositif. Notre thèse trouve son soutien.

De cette analyse, à partir de la question de la *similitudo* et de la persuasion, nous pouvons déjà tirer quelques conclusions autour de la rhétorique et de ses outils. Premièrement, le trope témoigne à la fois de l'indigence du langage, de sa limite, de son imperfection – car c'est à travers lui qu'on essaie de combler un vide linguistique, un manque – et de ses ressources, de sa puissance et de ses possibilités – puisque c'est *depuis* et *dans* le langage que l'on trouvera le remède. Deuxièmement, la rhétorique – tant dans l'usage du *trope* comme moyen de vivifier un discours afin d'affecter un auditoire, que comme moyen, en général, de persuader – se trouve très proche, au moins analogiquement, de la notion de *significatio*, car on doit se rappeler que signifier veut dire engendrer dans l'esprit de l'autre une intellection semblable, et non pas une chose. Dans le deux cas, un transfert, une inter-personnalité a lieu – intellectuelle dans l'acte de signifier, et affective dans le cas de la rhétorique/comédie.

Nous constatons ainsi que la rhétorique, que l'on pensait pouvoir définir comme outil « purifié » (et à la fois maudit) de tout contenu – comme une simple forme à appliquer –, nous apparaît comme l'*ingenium* en tant qu'elle est porteuse d'une dimension « poétique », créative et éthique, c'est-à-dire qu'elle apparaît liée à la personne et à son acte : au rhéteur. La capacité d'émouvoir, de *commovere* – de mettre en mouvement –, de changer la disposition du récepteur au moyen d'un outil (tout en acceptant qu'il s'agisse

32. P. Abélard, *TC*, III, p. 181.

d'un outil non-nécessaire et mondain) rend cet art *potentiellement* noble. Il s'agit bien d'une potentialité, et non pas d'une noblesse assurée : dans les mains d'un anti-dialecticien – c'est-à-dire utilisée sans tenir compte du bon usage de la raison – cet outil ne peut que devenir nocif. Mise en acte, à l'inverse, par le dialecticien (par le rhéteur, cette *persona* qui est en même un dialecticien), elle atteint son plus haut degré et montre son visage le plus noble.

Or, dans ses travaux plus tardifs (précisément, dans les *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*), sans jamais abandonner l'idée de la nature « non nécessaire » (naturelle) de la rhétorique, Abélard, soucieux d'un bon usage des outils humains, dirigera cet art vers (et pour) la théologie. Ce sera elle qui fera le lien entre bonté et beauté, *praxis* et théorie, action (externe) et acte (interne – *intentio*) ; *persona* (dispositif) et personne (de l'acte). Le rhéteur devra donc connaître le bien, il devra adhérer à la volonté de Dieu afin de pouvoir se diriger vers lui. Et ce faisant, il se rendra capable d'affecter les autres (son auditoire, son lectorat) pour les inciter à faire de même. Le rhéteur devra faire de son masque ou de sa *persona* sa personne, c'est-à-dire qu'il devra ne plus être capable de séparer ce qui lui est propre de ce qu'il utilise comme moyen pour s'exercer. Le rhéteur, en somme, illustre, si l'on peut dire, une forme de « matérialisme théologique » : il est ce qu'il fait. Comme si le dispositif devenait personne en même temps que la personne dispositif, le rhéteur au service de la Vérité devient un instrument de Dieu.

Terminons cette troisième partie en développant, à partir de la notion de *persona*, l'idée d'une certaine profondeur de la surface dans l'art rhétorique abélardien et en soulignant une dernière fois la nature complexe de ce terme.

Dans les *Commentaria*, Abélard explique que « toute Écriture est un discours rhétorique qui n'a pas seulement un but pédagogique mais aussi d'exhortation »³³. Ce seront les exhortations (*admonitiones*) et les écrits sous la forme d'exemples (*exempla*) qui vont diriger notre désir (*voluntas*) vers la bonté, et donc vers la connaissance et l'amour de Dieu.

La rhétorique, comme la sensation, « touche légèrement » son objet ; cet art touche la vérité de son objet par sa forme ; à condition que, dans l'esprit du vrai rhéteur, elle ne puisse pas être complètement séparée (mais radicalement distinguée) de son contenu. En citant et en réfutant le *De Inventione* de Cicéron (II.56.168-9), Abélard expliquera que la fin du *decor*, tant dans une cathédrale que dans une Écriture, n'est guère nécessaire ; elle ne fait qu'amplifier (*amplificatio*) ce qui est ou qui devrait être déjà là, car la vérité et la bonté ne se jouent vraiment qu'à l'intérieur, dans l'espace de l'acte et non pas de l'action externe. « C'est donc moins nos actes en eux-mêmes <actions>, que l'intention avec laquelle nous les accomplissons, qu'il faut peser, si nous voulons être agréables à celui qui sonde les cœurs et les

33. P. Abélard, *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, I, 1 (in : ed. E.M. Buytaert, Turnhout, Brepols, 1969. p. 8).

reins, qui voit clair dans les ténèbres, et *qui jugera les secrètes pensées des hommes, selon mon Évangile*, dit saint Paul »³⁴.

La rhétorique se rapporte ainsi, de manière analogue, aux vertus dans la théorie théologique/éthique abélardienne. Le beau discours, l'apparence, l'ornementation, ou même les *exempla* ou *exhortations*, ont pour objet d'affecter, d'émouvoir, de disposer, de diriger l'homme vers le bon agir. Les vertus comme *habitus*, comme mises en état, sans être, en elles-mêmes, l'acte moral, le facilitent, et la rhétorique, de son côté, *amplifie* la vérité de son objet. Aucune des deux figures n'est suffisante pour un agir moral. Autrement dit, la rhétorique et la vertu ne se conçoivent que comme des occasions pour le bien, et non pas comme ce bien même. Mais cet état « intermédiaire » annule-t-il ces figures, l'art rhétorique et les vertus ? Certainement pas.

La rhétorique, cet outil personnel, cette *persona* personnifiée et impliquée dans son agir, amplifie la couche visible de la vérité. Pour reprendre une formule médiévale, la rhétorique « colore les mots »³⁵, elle peint le discours en ouvrant de nouvelles fenêtres, en offrant de nouvelles nuances pour accéder à son contenu. Autrement dit, la rhétorique diversifie les voies d'accès pour, dans la mesure du possible, atteindre la Vérité. Elle n'ajoute ni n'enlève rien à son contenu, elle n'est pas nécessaire, mais elle peut le rendre plus visible, plus évident. C'est dans cette mesure, donc, et en insistant sur la question de la persuasion, que la rhétorique est loin d'être un art méprisable. Dans son bon usage, c'est-à-dire en voulant persuader pour la compréhension de la vérité, le rhéteur rejoint le dialecticien, la *persona* rejoint la personne. Incapable de faire seul des miracles, l'homme doit persuader l'hérétique par le raisonnement, par la pensée – par *sa* pensée – et sans la dialectique, fortifiée par la beauté, il est impossible de résister aux attaques des hérétiques et des infidèles et de leur fermer la bouche en leur opposant de bonnes (et belles) raisons³⁶.

*

* *

Le terme *persona* est divers et complexe de façon transversale. Voilà notre conclusion. Il est divers parce que la *persona* est différente pour le théologien, pour le grammairien et pour le rhéteur (et le comédien). Et il est complexe parce que ces différences ne sont pas complètement étrangères les unes aux autres. Ces distinctions ont précisément leur complexité, leur

34. P. Abélard, Lettre VI in V. Cousin, *Lettres d'Abélard et d'Héloïse*, Garnier Frères, Paris, 1875, p. 165.

35. E. de Villena, « La Eneida de Virgilio », *Revista ibérica de ciencias, política, literatura, artes e instrucción pública*, Vol. 1 (1861), p. 451.

36. Voir P. Abélard, *Invective contre quelqu'un qui n'entendait rien à la dialectique, qui pourtant trouvait mauvais qu'on l'étudiât, et pensait que ses enseignements n'étaient que sophismes et tromperies*, in J. Jolivet, *Arts du Langage et de Théologie*, p. 152.

non-univocité, en commun : les Personnes théologiques, les personnes grammaticales, les personnes du rhéteur et du comédien ont toutes un double caractère, à savoir leur condition instrumentale (la *persona* est un outil) et leur trace de personnalité, de propriété. Chaque Personne théologique, chaque personne grammaticale, et chaque rhéteur (ou comédien) a quelque chose qui lui est propre : Père, Fils et Esprit Saint ; je, tu, il ; un style, une pensée sous une forme particulière.

La « personne » comme outil est « comme vide » ; la personne sert à concevoir l'unité dans le multiple, elle est un agent significatif fait pour « être » l'une (des) faces du même (tant pour la Trinité que pour l'universel). Dans le cas du rhéteur, la *persona* est le dispositif qui nous permet, prenant une forme quelconque, d'affecter l'esprit de l'autre. Elle est « comme un maquillage », une couleur accessoire qui aide à la visibilité d'un certain contenu. Or, ni les Personnes théologiques et grammaticales, ni ce visage de l'acteur ou du rhéteur ne se trouvent complètement vidés de personnalité. Ils ont des propriétés.

Il y a quelque chose derrière cet outil autant que devant lui. Ce nom, ce sujet et ce masque ont une particularité. On se permet d'y insister une dernière fois : toutes les personnes, dans tous les domaines, ont, à la racine de leur différence, une propriété. Elles ne peuvent pas être complètement vides, elles ne sont pas du néant ; et c'est leur distinction qui leur donne, non pas une individualité, mais une personnalité. Enfin, la personne, dans sa diversité, et comme figure transversale, est fondamentale dans la pensée du dialecticien. La personne est un mot, la personne est un rôle, la personne n'existe pas, la personne *est différemment*, la personne a quelque chose de propre et la personne signifie. Elle affecte, elle émeut, elle engendre et elle dispose l'esprit de l'interlocuteur. Elle est l'une de voies de compréhension des plus grandes affaires de la pensée. Depuis une certaine surface – la puissance significative de cette surface –, elle nous approche de la Vérité.

Le débat sur le statut des corps dans la philosophie de Descartes

Mariana DE ALMEIDA CAMPOS

Introduction

Lorsque nous nous demandons si Descartes admet une seule substance corporelle ou une pluralité de substances corporelles, la réponse à cette question n'est pas simple. Dans la *Méditation Troisième*, il dit que la pierre est une substance : « Car, lorsque je pense qu'une pierre est une substance, ou bien une chose qui de soi est capable d'exister, puis que je suis une substance, quoique je conçoive bien que je suis une chose qui pense et non étendue, et que la pierre au contraire est une chose étendue et qui ne pense point, et qu'ainsi entre ces deux conceptions il se rencontre une notable différence, toutefois elles semblent convenir en ce qu'elles représentent des substances »¹. Cependant, dans un fragment conservé par Baillet d'une lettre écrite pendant l'été 1631 à Villebressieu, chimiste et philosophe naturel, Descartes affirme qu'il existe une seule substance corporelle dans la nature : « Il me semble même que vous avez déjà découvert des généralités de la nature, comme : qu'il n'y a qu'une seule substance matérielle, qui reçoit d'un agent externe l'action ou le moyen de se mouvoir localement, d'où elle tire diverses figures ou modes, qui la rendent telle que nous la voyons dans ces premiers composés que l'on appelle les Éléments [...] Ce qui cadre beaucoup avec ma manière de philosopher, et qui revient merveilleusement à toutes les expériences mécaniques que j'ai faites de la nature sur ce sujet »². Ainsi, en se basant sur les textes, les deux positions pourraient apparemment être considérées comme exprimant une position cartésienne.

1. L'édition des textes de Descartes à laquelle nous ferons référence est celle des *Œuvres de Descartes* en 12 volumes, C. Adam et P. Tannery (éds), Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1996. AT, VII, 44.

2. AT, I, 216-217.

Dans le présent article, nous essayerons de déterminer quelle serait, précisément, la position de Descartes sur le nombre des substances corporelles, et par conséquent sur le statut ontologique des corps. Les substances corporelles sont-elles plusieurs ou une seule ? Les corps sont-ils des substances ou des modes ? Lorsque nous examinerons ces questions, nous montrerons qu'elles s'insèrent dans un débat existant dans la littérature sur Descartes qui sépare les interprètes entre pluralistes et monistes. En considérant ce débat, nous présenterons d'abord les bases textuelles de l'interprétation pluraliste, ainsi que ses principaux arguments. Ensuite, nous évoquerons quelques difficultés rencontrées dans cette interprétation. Nous terminerons en essayant d'évaluer le résultat obtenu et en proposant l'interprétation moniste comme issue. Au moment d'examiner cette dernière interprétation, nous attirerons néanmoins l'attention sur un problème qui se pose à elle, mais que nous croyons pouvoir être résolu.

L'interprétation pluraliste

Nous appelons pluraliste la vision selon laquelle il existe une pluralité de substances corporelles dans la nature³. Il existe de nombreux textes dans lesquels Descartes dénomme les corps particuliers substances. Comme nous avons indiqué précédemment, dans la *Méditation Troisième*, par exemple, il dit que la pierre est une substance⁴. Ensuite, dans l'article 61 de la 1^{re} partie des *Principes*, il se réfère également à la pierre comme si elle était une substance où des modes, tels que la forme et le mouvement, sont inhérents⁵. En plus, dans les *Réponses aux Quatrièmes Objections*, il affirme que la main et le bras d'un homme sont des substances⁶. Puis, dans les *Sixièmes Réponses*, il considère les os et la chair d'un animal comme des substances⁷.

3. L'usage de la terminologie pluraliste/moniste se trouve chez T. Schmaltz, « Descartes on Extension of Space and Time », *Analytica*, Rio de Janeiro, vol. 13, n. 2, (2009), p. 118.

4. AT, VII, 44.

5. « Par exemple, si une pierre est mue, et avec cela carrée, nous pouvons connaître sa figure carrée sans savoir qu'elle soit mue, et réciproquement nous pouvons savoir qu'elle est mue sans savoir si elle est carrée ; mais nous ne pouvons avoir une connaissance distincte de ce mouvement et de cette figure si nous ne connaissons qu'ils sont tous deux en une même chose, à savoir en la substance de cette pierre ». AT, VIII, 29-30.

6. « Ainsi la main est une substance incomplète, si vous la rapportez à tout le corps dont elle est partie ; mais si vous la considérez toute seule, elle est une substance complète ». AT, IX, 173. « Et comme celui qui dirait que le bras d'un homme est une substance réellement distincte du reste de son corps, ne nierait pas pour cela qu'il est de l'essence de l'homme entier, et que celui qui dit que ce même bras est de l'essence de l'homme entier, ne donne pas pour cela occasion de croire qu'il ne peut pas subsister par soi ». AT, IX, 177.

7. « Mais il n'en est pas ainsi de la substance que nous considérons sous la forme d'un os, et de celle que nous considérons sous la forme de chair : ce qui fait que nous ne pouvons pas les prendre pour une même chose en unité de nature, mais seulement en unité de composition, en tant que c'est un même animal qui a de la chair et des os ». AT, IX, 227.

Et, finalement, dans l'*Examen du Susdit Placard*, il désigne les habits d'un homme de la même façon⁸. Prenant en compte ces textes, quelques interprètes, tels que Vere Chappell, Dan Kaufman, Paul Hoffman et Edward Slowik, soutiennent que pour Descartes les corps sont des substances.

Pendant, cette lecture peut devenir problématique si l'on considère l'extrait de l'*Abrégé des Méditations* où Descartes semble suggérer, contrairement aux textes précédents, qu'il existe une seule substance corporelle dans la nature dont les parties seraient des déterminations modales⁹. Dans cet extrait, Descartes commence par une description des substances qui sont créées par Dieu. Ces substances sont décrites comme ayant une nature incorruptible, raison pour laquelle elles peuvent être appelées de pures substances. Descartes affirme alors que le corps « pris en général » est une substance de ce type. Ensuite, il oppose ce corps au corps humain, et il distingue le corps humain des autres corps particuliers. L'opposition entre le corps « pris en général » et le corps humain repose sur l'incorruptibilité des parties dans le premier cas, et dans la corruptibilité des parties dans le second. Encore dans cette perspective, Descartes oppose la corruptibilité du corps humain à l'incorruptibilité de l'âme. Finalement, il affirme que le corps « pris en général » et les âmes seraient des substances pures et, dans ce sens, incorruptibles ; tandis que le corps humain serait corruptible et sujet à des changements de leurs parties. Le fait que Descartes exclue le corps humain de la catégorie de substance pure, et affirme que seul le corps « pris en général » est une substance de ce type, suggère que pour lui les corps particuliers ne sont pas des substances. Par conséquent, il n'existe qu'une seule substance corporelle dans la nature dont les parties sont des déterminations modales.

8. « Enfin il faut remarquer ici que dans les sujets qui sont composés de plusieurs substances, souvent il y en a une qui est la principale, et qui est tellement considérée que tout ce que nous lui ajoutons de la part des autres n'est à son égard autre chose qu'un mode, ou une façon de la considérer ; ainsi un homme habillé peut être considéré comme un certain tout composé de cet homme, et de ses habits ; mais être habillé, au regard de cet homme, est seulement un mode, ou une façon d'être sous laquelle nous le considérons, quoique ses habits soient des substances ». AT, VIII, 351.

9. « [...] premièrement, afin de savoir que généralement toutes les substances, c'est-à-dire (toutes) les choses qui ne peuvent exister sans être créées de Dieu, sont de leur nature incorruptibles, et ne peuvent jamais cesser d'être, si elles ne sont réduites au néant par ce même Dieu qui leur veuille dénier son concours ordinaire. Et ensuite, afin que l'on remarque que le corps, pris en général, est une substance, c'est pourquoi aussi il ne périt point ; mais que le corps humain, en tant qu'il diffère des autres corps, n'est formé et composé que d'une certaine configuration de membres, et d'autres semblables accidents ; et l'âme humaine, au contraire, n'est point ainsi composée d'aucuns accidents, mais est une pure substance. Car encore que tous ses accidents se change, par exemple, qu'elle conçoive de certaines choses, qu'elle en veuille d'autres, qu'elle en sente d'autres, etc., c'est pourtant toujours la même âme ; au lieu que le corps humain n'est plus le même, de cela seul que la figure de quelques-unes de ses parties se trouve changée. D'où il s'ensuit que le corps humain peut facilement périr, mais que l'esprit, ou l'âme de l'homme (ce que je ne distingue point), est immortelle de sa nature ». AT, VII, 13.

Une réponse possible à cette lecture, que l'on peut trouver chez Vere Chappell¹⁰, Dan Kaufman¹¹, Paul Hoffman¹² et Edward Slowik¹³, c'est la compréhension selon laquelle, dans l'*Abrégé des Méditations*, les corps ne seraient pas des substances pures et incorruptibles, comme l'esprit et la totalité de l'univers étendu, mais des substances impures et corruptibles. En revanche, Tad Schmaltz¹⁴, Daniel Garber¹⁵ et Matthew Stuart¹⁶ ont vraiment pris au sérieux le critère d'incorruptibilité requis par Descartes dans l'*Abrégé* pour l'attribution de substantialité. En considérant ce critère assez fort pour exclure le fait que les entités qui ne le possèdent pas soient conçues comme des substances, ils ont exclu par conséquent les corps particuliers de la catégorie cartésienne de substance créée, bien qu'ils aient sauvegardé la thèse pluraliste, comme nous le verrons ensuite.

Le premier point que Schmaltz souligne dans son analyse, c'est qu'il n'est pas totalement clair que le corps « pris en général » de l'*Abrégé des Méditations* se réfère à la totalité de l'univers étendu. Il argumente que dans la lettre à Mesland du 9 février 1645 Descartes utilise une expression semblable pour se référer à une partie délimitée de l'étendue, à savoir, l'expression le corps « en général »¹⁷. Cependant, il ajoute que l'expression le corps « pris en général » de l'*Abrégé* n'a pas le même signifié que l'expression semblable de la lettre à Mesland. Selon Schmaltz, tandis que dans la lettre à Mesland Descartes soutient que le corps « en général » est corruptible ; dans l'*Abrégé* il établit clairement une distinction entre l'incorruptibilité du corps « pris en général » et la corruptibilité du corps humain, ce qui empêche que ces expressions, bien que semblables dans les deux textes, signifient la même chose¹⁸.

10. V. Chappell, « Descartes' on substance », in *Blackwell Companion to Descartes*, J. Broughton, J. Carriero (dir.), Oxford, Blackwell, 2007, p. 260. V. Chappell, « L'homme cartésien », in *Descartes : Objecter et répondre*, J.-M. Beysade, J.-L. Marion (dir.), Paris, Presses Universitaires de France, 1994, p. 408-410.

11. D. Kaufman, « Descartes on Composites, Incomplete Substances and Kinds of Unity », *Archiv Für Geschichte der Philosophie*, Berlin, vol. 90, n. 1, (2008), p. 65.

12. P. Hoffman, « The Unity of Descartes' Man », in *René Descartes. Critical Assessments*, G. J. D. Moyal (dir.), London, Routledge, 1991, 3 vol., p. 173.

13. E. Slowik, « Descartes and Individual Corporeal Substance », *British Journal for the History of Philosophy*, London, vol. 9, n. 1, (2001), p. 7.

14. T. Schmaltz, *op. cit.*, p. 113-147.

15. D. Garber, « *La Physique Métaphysique de Descartes* », traduit de l'américain par S. Bornhausen, Paris, Presses Universitaires de France, 1999.

16. M. Stuart, « Descartes's extended Substances », in *New Essays on the Rationalists*, R. Gennaro, C. J. Huenemann (dir.), Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 82-104.

17. « [...] quand nous parlons d'un corps en général, nous entendons une partie déterminée de la matière, et ensemble de la quantité dont l'univers est composé [...] ». AT, IV, 166.

18. « That the "body taken in general" mentioned in the Synopsis is distinct from the corruptible parts of matter mentioned in the Mesland letter is clear from the stress in the former text on the fact that body in general, in contrast to the human body, is incorruptible ». T. Schmaltz, *op. cit.*, p. 121.

Selon Schmaltz, l'expression le corps « pris en général » de l'*Abrégé des Méditations* se réfère à une étendue spécifique actuelle, qui est incorruptible¹⁹. Dans ce sens, cette étendue s'oppose au corps humain qui, bien qu'il soit une étendue spécifique actuelle, est corruptible. La suggestion de Schmaltz est que cette étendue spécifique actuelle et incorruptible de l'*Abrégé* soit comprise comme se référant à une pluralité de parties substantielles réellement distinctes. Ces parties seraient différentes des corps particuliers, dans le sens où les corps seraient individualisés par le mouvement, susceptibles de changements et donc corruptibles, comme c'est le cas du corps humain, tandis que les parties ne seraient pas individualisées par le mouvement, ni soumises à des changements, car elles seraient incorruptibles.

L'interprétation de Schmaltz suggère, par conséquent, que les parties de l'étendue sont distinctes des corps particuliers. Bien que Descartes affirme dans plusieurs textes que les pierres, les habits, la main et le bras d'un homme sont des substances, Schmaltz propose que ces entités soient des sujets substantiels seulement dans le sens où elles sont composées de sujets encore plus simples, qui sont eux-mêmes des substances, dans le sens qui entraîne l'incorruptibilité. Ainsi, dans la tentative de concilier le texte de l'*Abrégé des Méditations*, qui représente une forte base textuelle pour la défense de la thèse moniste, avec une lecture pluraliste de la substance corporelle cartésienne, Schmaltz admet l'existence de parties substantielles dans l'étendue, des parties qui enveloppent l'incorruptibilité requise pour le concept de substance dans ce texte. Garber partage aussi avec Schmaltz l'interprétation selon laquelle les substances corporelles pour Descartes ne sont pas la même chose que les corps particuliers²⁰. De la même manière, Stuart propose que les substances corporelles soient identifiées avec la quantité de matière qui compose les corps particuliers²¹. Ce concept de

19. « The “body in general” of the Synopsis thus can be positioned between the “extension in general” of the Principles and “a body in general” of the Mesland letter. Body in the Synopsis shares with the extension of the Principles the fact that it does not depend for its identity on a certain kind of actual motion, and thus is distinguishable from the body in general in the Mesland letter. Yet the body of the Synopsis is also similar to the body of the Mesland letter in possessing a specific extension that can exist apart from thought. Both are therefore distinct from the generic extension of the Principles, which is a mere mental entity that is individuated by thought. In the Synopsis, then, Descartes attempts to make room for parts of matter that have an extra-mental existence but that differ from the particular bodies that are individuated, and can be corrupted, by motion ». T. Schmaltz, *op. cit.*, p. 123.

20. « Des substances matérielles, si tant est qu'elles existent, ne sont pas la même chose que des corps individuels ». D. Garber, *op. cit.*, p. 273.

21. « Descartes identifies extended substances with quantities of matter, things that can survive any rearrangement or scattering of their parts, but not the annihilation of any of them... Ordinary physical objects come into and go out of existence with the rearrangement of quantities of matter [...] but quantities of matter themselves can be created or destroyed only by God. Since every part of a quantity of matter is itself a quantity of matter, we also get the desired result that every part of an extended substance is itself an extended substance ». M. Stuart, *op. cit.*, p. 99.

« quantité de matière », proposé par Stuart, a été reconnu par Schmaltz comme désignant la même chose que le concept de « parties substantielles de l'étendue »²². Jusqu'à présent, comme nous l'avons vu, les interprétations proposées par Schmaltz, Garber et Stuart prétendent rendre compatible l'extrait de l'*Abrégé* avec une lecture pluraliste. Ces interprètes pensent qu'il est possible de maintenir la thèse selon laquelle Descartes aurait admis une pluralité de substances corporelles, même en admettant que les corps particuliers soient exclus de la catégorie cartésienne de substance créée.

Pour soutenir la thèse selon laquelle les parties de l'étendue ne sont pas des modes, mais sont elles-mêmes des substances réellement distinctes, les interprètes pluralistes trouvent des appuis textuels dans l'article 60 de la 1^{ère} partie des *Principes*, lorsque Descartes dit que les parties de l'étendue peuvent être délimitées pour nous, dans notre pensée, comme des substances²³ ; dans l'article 55 de la 2^e partie des *Principes*, lorsqu'il considère les parties d'un corps solide comme des substances²⁴ ; dans *Le Monde*, lorsqu'il reconnaît que chaque corps peut être divisé en parties extrêmement petites non visibles à nos yeux²⁵ ; dans la lettre à Gibieuf du 19 janvier 1642, lorsqu'il affirme explicitement que deux moitiés d'une partie de l'étendue, aussi petites soient-elles, sont des substances²⁶ ; mais surtout dans un extrait des *Réponses aux Sixièmes Objections*, où il dit que les parties de l'étendue sont différentes des modes. Cela permet aux pluralistes de soutenir que les parties sont des déterminations substantielles, tandis que les modes sont de simples variations dans ces parties.

22. « Stuart's conclusion that Descartes identifies extended substances with quantities of matter is similar to my own ». T. Schmaltz, *op. cit.*, p. 122, n. 22.

23. « C'est pourquoi, de ce que nous avons maintenant l'idée par exemple, d'une substance étendue ou corporelle, bien que nous ne sachions pas encore certainement si une telle chose est à présent dans le monde, néanmoins, parce que nous en avons l'idée, nous pouvons conclure qu'elle peut être, et qu'en cas qu'elle existe, quelque partie que nous puissions déterminer de la pensée doit être distincte réellement de ses autres parties ». AT, VIII, 28.

24. « Et je ne crois pas qu'on puisse imaginer aucun ciment plus propre à joindre ensemble les parties des corps durs, que leur propre repos. Car de quelle nature pourrait-il être ? Il ne sera pas une chose qui subsiste de soi-même ; car toutes ces petites parties étant des substances, pour quelle raison seraient-elles plutôt unies par d'autres substances, que par elles-mêmes ? Il ne sera pas aussi une qualité différente du repos, parce qu'il n'y a aucune qualité plus contraire au mouvement qui pourrait séparer ces parties, que le repos qui est en elles. Mais, outre les substances et leurs qualités, nous ne connaissons point qu'il y ait d'autres genres de choses ». AT, IX, 94-95.

25. « Pensez que chaque corps peut être divisé en parties extrêmement petites. Je ne veux pas, ajoute-t-il, déterminer si leur nombre est infini ou non ; mais du moins il est certain qu'à l'égard de notre connaissance, il est indéfini, et que nous pouvons supposer qu'il y en a plusieurs millions dans le moindre petit grain de sable qui puisse être aperçu de nos yeux ». AT, XI, 12.

26. « Car de cela seul que je considère que les deux moitiés d'une partie de matière, tant petite qu'elle puisse être, comme deux substances complètes, *et quarum idea non redduntur a me inadequatae per abstractionem intellectus*, je conclus certainement qu'elles sont réellement divisibles ». AT, III, 473.

Quelques difficultés de l'interprétation pluraliste

On peut trouver des variations dans l'interprétation pluraliste de la substance corporelle cartésienne. Le fait que l'on puisse considérer avec quelques pluralistes que des corps particuliers sont des substances peut impliquer soit que le texte de l'*Abrégé des Méditations*, où Descartes nie que de telles entités soient des substances, ne représente pas sa vraie position et doit, par conséquent, être lu comme un texte de faible valeur métaphysique, soit que Descartes aurait admis l'existence de degrés de substantialité, c'est-à-dire que les corps particuliers occuperaient un degré plus faible par rapport à la totalité de l'univers étendu. Ils seraient des substances impures en opposition aux substances pures, catégorie dans laquelle la totalité de l'univers étendu serait incluse.

La première alternative peut être considérée comme « incompatible », dans le sens où elle ne rend pas le texte de l'*Abrégé des Méditations* compatible avec la thèse selon laquelle les corps particuliers sont des substances ; la seconde alternative peut être considérée comme « compatible », et est adoptée par Dan Kaufman, Paul Hoffman et Edward Slowik. D'autre part, admettre avec Tad Schmaltz, Daniel Garber et Matthew Stuart que les parties de l'étendue qui composent les corps particuliers sont les seules entités qui satisfont la catégorie de substances corporelles cartésiennes, implique de proposer une troisième alternative interprétative et, en outre, permet d'harmoniser le texte de l'*Abrégé* avec les autres textes où Descartes semble défendre plus clairement une position pluraliste.

En tenant compte de ces différentes positions pluralistes, nous mettons en évidence quelques difficultés sous la forme d'arguments qui visent à les réfuter. Ces difficultés sont liées à quatre thèses de la physique cartésienne : (1) la négation de l'atome, (2) la négation du vide, (3) l'explication relationnelle de la superficie d'une partie de l'étendue et (4) la mutuelle dépendance des parties de l'étendue. Chacune de ces thèses, comme nous le verrons en détail, aura un rôle important à jouer dans la présentation des arguments contre l'interprétation pluraliste.

(1) La négation de l'atome

La thèse de la négation de l'atome apparaît dans de nombreux textes de Descartes²⁷. Parmi eux, le plus important est l'article 20 de la 2^e partie des *Principes* où Descartes explique pourquoi il ne peut pas y avoir d'atomes ou de petites parties indivisibles dans la matière²⁸. Ce qui nous intéresse dans cette thèse, c'est le fait qu'elle représente une objection à la vision pluraliste

27. Cf. *Principes*, I, article 26, lettre à Mersenne du 15 avril 1630 et lettre à Gibieuf du 19 janvier 1642. AT, VIII, 14-15. AT, I, 139-140. AT, III, 476-477.

28. AT, VIII, 51-52.

de la substance corporelle cartésienne. Sur la base de cette discussion, on pourrait argumenter que la reconnaissance par Descartes de la divisibilité indéfinie des parties de l'étendue, qui constitue un élément important en faveur de la thèse de la négation des atomes, pourrait impliquer la corruptibilité de ces parties. Selon cette lecture, la divisibilité des parties de l'étendue serait assimilée à sa corruptibilité. Le problème est que l'un des critères fournis par Descartes pour reconnaître qu'une entité est une pure substance est justement son incorruptibilité, comme cela ressort clairement de l'*Abrégé des Méditations*. Si les parties de l'étendue sont divisibles indéfiniment, alors elles sont corruptibles. Ainsi, cela semble suggérer que les parties de l'étendue ne sont pas des substances pour Descartes.

Cependant, on pourrait remettre en question l'association de la divisibilité indéfinie avec la corruptibilité en attirant l'attention sur le fait que Descartes considère aussi la substance corporelle indéfinie comme divisible, bien qu'il n'admette pas qu'elle soit corruptible. Le problème est que l'identification de la divisibilité indéfinie avec la corruptibilité pour exclure la substantialité des corps particuliers implique qu'ils ne soient pas des substances, mais implique aussi que la substance corporelle indéfinie ne soit pas une substance créée. C'est-à-dire que, bien qu'il soit clair que Descartes n'admet pas l'existence d'atomes dans la nature, car l'étendue est indéfiniment divisible, il n'est pas clair que la divisibilité indéfinie de l'étendue implique sa corruptibilité et, par conséquent, que les corps particuliers ou les parties de l'étendue ne sont pas des substances créées.

Dans l'*Abrégé des Méditations*, Descartes affirme que le corps humain, dans la mesure où il diffère d'autres corps, est formé et composé d'une configuration de membres et d'autres accidents. Dès lors, quand ce corps subit des modifications de ses parties, il n'est plus le même corps, c'est-à-dire qu'il périt et se corrompt. Mais toujours dans ce texte, bien que Descartes considère que la substance corporelle indéfinie soit divisible, il ne soutient pas que sa divisibilité entraîne sa corruptibilité, comme dans le cas précédent. Au contraire, il affirme que cette substance est incorruptible. Ainsi, dans l'*Abrégé*, Descartes admet que la divisibilité du corps humain, par modification de ses parties, entraîne sa corruptibilité, mais il n'admet pas qu'il en aille de même quant à la divisibilité de la substance corporelle indéfinie.

En prenant en considération cette précision, l'argument en question peut être reformulé dans les termes suivants : d'une part, les corps particuliers sont indéfiniment divisibles, donc il n'y a pas d'atomes dans la nature. De plus, la divisibilité indéfinie de ces corps entraîne la corruptibilité, mais aucune substance cartésienne ne peut être corruptible, donc les corps particuliers ne sont pas des substances. D'autre part, le corps « pris en général » est indéfiniment divisible, donc il n'y a pas d'atomes dans la nature. Mais la divisibilité indéfinie de ce corps n'entraîne pas sa corruptibilité, donc il est une substance corporelle divisible, mais non corruptible. Ainsi, la divisibilité indéfinie des corps particuliers et du corps « pris en général » entraîne qu'il n'y a pas d'atomes dans la nature,

mais seule la divisibilité indéfinie des corps particuliers entraîne la corruptibilité.

Cependant, comme nous l'avons vu, Schmalz, Garber et Stuart soutiennent que seules des parties de l'étendue sont des substances corporelles. Pour ces interprètes, les corps particuliers sont corruptibles, mais pas les parties de l'étendue. Selon eux, la thèse qui apparaît dans l'*Abrégé des Méditations*, selon laquelle la divisibilité indéfinie dans le particulier entraîne la corruptibilité et, par conséquent, l'exclusion de substantialité, bien qu'elle s'applique aux corps particuliers, ne s'applique pas aux parties de l'étendue. Selon cette lecture, la substance corporelle indéfinie est divisible, mais elle n'est pas corruptible ; les corps particuliers sont divisibles mais ils sont corruptibles ; des parties de l'étendue sont divisibles, mais elles ne sont pas corruptibles. Dans cette perspective, il est possible de conclure que l'argument selon lequel la divisibilité indéfinie de l'étendue entraîne sa corruptibilité est valide pour réfuter la position d'un interprète pluraliste qui défend que les corps particuliers sont des substances, mais pas celle d'un interprète pluraliste qui défend que seules des parties de l'étendue sont des substances corporelles. Dans ce dernier cas, le critère d'incorruptibilité, requis pour toutes les substances cartésiennes, est satisfait.

(2) La négation du vide

Dans plusieurs textes, Descartes nie l'existence du vide dans la nature²⁹. Dans l'article 16 de la 2^e partie des *Principes*, en argumentant qu'il ne peut pas exister d'attributs du néant et qu'il ne peut pas exister d'espace où il n'y a point de substance, il conclut à l'impossibilité du vide³⁰. Cependant, une conséquence de l'interprétation pluraliste est qu'elle doit présupposer que si les parties de l'étendue sont des substances créées, alors elles doivent être réellement distinctes les unes des autres. Le problème est que consentir qu'une partie soit claire et distinctement conçue sans l'autre partie, et ainsi qu'une partie ne dépend pas de l'autre pour sa constitution, semble impliquer l'existence d'un espace vide entre ces deux parties³¹. Ce que Descartes refuse clairement.

29. Cf. AT, VIII, 44-45. AT, VIII, 45. AT, VIII, 45. AT, VIII, 46. AT, VIII, 46-47.

30. AT, VIII, 49.

31. Ce problème a été mis en évidence par Spinoza, qui a affirmé, dans la scolie de la proposition 15 de la 1^{ère} partie de l'*Éthique*, que ceux qui nient le vide doivent admettre que l'extension ne peut pas être composée de parties réellement distinctes : « Puisque donc il n'y a pas de vide dans la nature (là-dessus, voir ailleurs), mais que toutes les parties concourent nécessairement en sorte qu'il n'y ait pas de vide, de là suit aussi que ces mêmes parties ne peuvent pas réellement se distinguer, c'est-à-dire, que la substance corporelle, en tant qu'elle est substance, ne peut se diviser ». *Éthique* I, scolie de la proposition 15. B. Spinoza, *Éthique*, présenté et traduit par Bernard Pautrat, Éditions du Seuil, Paris, 1999.

Pour échapper à cette difficulté, on peut remettre en question le fait que les parties de l'étendue soient des substances réellement distinctes, ceci impliquant l'existence d'un espace vide entre elles. Si tout ce qui possède une longueur, une largeur et une profondeur est une substance corporelle pour Descartes, alors ce qui est appelé vide serait aussi une substance corporelle. Si tel est le cas, le fait que les parties de l'étendue soient réellement distinctes n'entraîne pas de vide entre elles, car Descartes considère que le « vide » serait une substance corporelle. Par conséquent, l'argument basé sur la négation cartésienne du vide devient seulement un problème apparent parce qu'il ne représente plus une objection réelle pour un interprète qui souhaiterait défendre une position pluraliste sur la substance corporelle.

(3) L'explication relationnelle de la superficie d'une partie de l'étendue

Dans l'article 15 de la 2^e partie des *Principes*, Descartes explique que la superficie est un mode partagé par un corps et par les corps qui l'environnent : « [...] par la superficie, on ne doit entendre aucune partie du corps qui environne, mais seulement l'extrémité qui est entre le corps qui environne et celui qui est environné, qui n'est rien qu'un mode ou une façon [...] »³². Le point principal de cette explication est que si la superficie est un mode partagé par un corps et par d'autres corps environnants, alors un corps doit être entouré d'autres corps pour qu'il puisse avoir une superficie limitée et être une partie finie de l'étendue. Descartes défend ainsi l'interdépendance des superficies des parties de l'étendue. Le problème est que l'interdépendance ne semble pas être un critère satisfait par une substance créée cartésienne. D'un côté, si les superficies des parties de l'étendue sont interdépendantes, ces parties ne sont pas des substances, car les substances créées sont indépendantes de toutes les autres substances, sauf de Dieu. D'un autre côté, si les superficies des parties de l'étendue ne sont pas interdépendantes, alors il y a du vide entre elles, ce que Descartes n'admet pas.

En réponse à ces difficultés, on peut argumenter que la superficie étant le mode d'une partie de l'étendue, le fait qu'elle soit un mode, et pour cela dépendante d'autres parties, n'est pas un problème. Il est clair que l'interdépendance des superficies des parties de l'étendue n'est pas un problème, car les superficies sont des modes et non des substances. Pourtant, pour qu'une substance soit une substance corporelle particulière, c'est-à-dire une partie déterminée de l'étendue, elle doit posséder une superficie qui la fasse dépendre du voisinage d'autres parties. Car s'il n'est pas possible de concevoir une partie de l'étendue sans sa superficie, alors le recours à l'argument de l'interdépendance des parties de l'étendue reste valide pour problématiser la thèse selon laquelle les parties de l'étendue sont des

32. AT, VIII, 47.

substances créées cartésiennes, même en reconnaissant que la superficie est seulement un mode. De cette manière, une fois le problème de l'existence du vide entre deux substances corporelles réellement distinctes éliminé, se pose le problème de l'explication relationnelle des superficies des parties de l'étendue.

(4) La mutuelle dépendance des parties de l'étendue

S'il est possible d'admettre que, pour Descartes, l'étendue possède des parties substantielles, de telles parties doivent être conçues comme dépendantes de toutes les autres parties qui composent la totalité de l'étendue. Le problème de la mutuelle dépendance des parties de l'étendue consiste dans le fait que les parties incorruptibles de la matière, mentionnées dans l'*Abrégé des Méditations*, semblent dépendre de toutes les autres parties incorruptibles de l'étendue et, de cette façon, il semble que la substantialité de ces parties soit ébranlée. Pour résoudre ce problème, une suggestion proposée par Schmaltz est que le concept cartésien de distinction réelle, lorsqu'il est appliqué aux substances corporelles, soit compris de façon distincte de quand il est appliqué à différentes substances pensantes, tout comme quand il est pris pour distinguer des substances pensantes de substances corporelles³³. Dans le cas des substances corporelles, Schmaltz suggère que la distinction réelle ne doit pas présupposer que ces substances puissent exister séparées les unes des autres, comme dans les deux autres cas, mais seulement qu'on puisse les concevoir comme différents sujets de certains modes de l'étendue qui sont réellement distincts d'autres sujets d'autres modes de l'étendue³⁴.

33. « Descartes is clear on the necessity of mutual separability in the case where the distinct substances have different kinds of attributes [...]. But Descartes also seems to be committed to the necessity of separability in the case of the real distinction of two created substances that share the attribute of thought. For surely he would conclude from the fact that two finite minds are really distinct that each can exist without the other [...]. However, this argument for the necessity of separability for the real distinction cannot apply to bodies [...]. No portion of specific extension can be single and complete apart from all other created substances, since all such portions are composed of distinct substantial parts from which they cannot exist in separation. In order to hold that each portion of specific extension is a substance that is really distinct from the parts that compose it, then, Descartes must employ a concept of the real distinction that, in contrast to the concept that applies to the case of created minds, does not require the possibility of existence apart from all other substances of the same type. But this difference in the understanding of the real distinction carries with it a difference in the concepts of substance that apply to minds and bodies ». T. Schmaltz, *op. cit.*, p. 126-127.

34. « The question now is whether this whole could be something really distinct from the parts that compose it. The answer to this question depends on a crucial ambiguity in Descartes's remarks concerning the *distinctio realis*, that is, the real distinction between different substances. The account of this distinction in the Principles begins with the claim that substances are really distinct just in case "we can clearly and distinctly understand one apart from the other" (PP I.60, AT 8-1:28). On one reading, the claim is that we can so understand one to be a subject of properties that differs from other subjects. This reading

Cependant, si le statut du mode chez Descartes est sa dépendance à une substance créée, et si le statut des substances corporelles, selon Schmaltz, est leur dépendance vis-à-vis d'autres substances corporelles, puisqu'elles ne peuvent pas être conçues comme pouvant exister séparées d'autres substances corporelles, alors dans quelle mesure seraient-elles différentes des modes ? Est-ce que cet affaiblissement de la substantialité des parties de l'étendue ne serait pas suffisant pour vider complètement le sens du concept cartésien de substance créée, qui se distingue du concept cartésien de mode ? Est-ce que le sens du concept de distinction réelle que Schmaltz propose entre différentes substances corporelles ne pourrait pas être conçu comme une distinction modale ? En tenant compte de ces difficultés, il nous reste à vérifier si elles rendent l'interprétation pluraliste de la substance corporelle cartésienne moins avantageuse que l'interprétation moniste.

L'interprétation moniste comme issue

Selon l'interprétation moniste, il y a une seule substance corporelle dans l'univers physique cartésien, dont la nature se réduit à une seule étendue géométrique, uniforme et homogène en toutes ses parties. Par conséquent, les corps particuliers qui composent le monde qui nous entoure sont des modes de cette seule substance. Les bases textuelles de cette interprétation, comme nous les avons indiqués précédemment, sont l'extrait de l'*Abrégé des Méditations* et aussi un fragment d'une lettre à Villebressieu de l'été 1631. Avec quelques nuances, l'interprétation moniste est partagée par plusieurs interprètes de Descartes, à savoir, Octave Hamelin³⁵, Henri Gouhier³⁶, Martial Gueroult³⁷, Jean-Marie Beysade³⁸, Michelle Beysade³⁹, John

seems to be confirmed by the appeal in this passage to the fact that he can think of each part of corporeal substance as the subject of certain modes of extension that differs from subjects of other modes of extension. On this reading, it seems that we can think of the whole as really distinct from the parts that compose it, since the whole and its parts can be conceived as distinguishable subjects ». *Ibid.*, p. 125.

35. « L'étendue sans limites est en même temps douée d'une très forte unité. Étant substance, elle est le plein, et, si elle n'est pas indivisible, les parties qu'elle admet sont toutes solidaires. Et Descartes reconnaît dans l'*Abrégé des Méditations* [...] qu'il n'y a qu'une seule substance matérielle dont les corps soi-disant individuels ne sont que des modes ». O. Hamelin, *Le système de Descartes*, Paris, Alcan, 1921, p. 305.

36. « Ce qui est substance et de ce fait impérissable, c'est la matière en général [*in genere*] et mon âme [*mens*] prise dans son individualité. Quant à ce morceau particulier de matière qu'est mon corps, il n'est qu'un certain arrangement de parties ». H. Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1999, p. 392.

37. « [...] il n'existe en réalité qu'une seule substance étendue dont elles [des substances physiques particulières] ne sont que des modes ». M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des Raisons*, Paris, Aubier, 1953, vol. I, p. 105.

38. « Le principe de la réponse est sans doute qu'un corps humain, comme corps, ne constitue en aucun sens une substance mais un assemblage (que ce soit de modes ou de parties). S'il n'y

Cottingham⁴⁰, Roger Stuart Woolhouse⁴¹ et Alice Sowaal⁴². Bien que ces interprètes croient que pour Descartes il existe une seule substance corporelle dans la nature, et que les corps sont les modes de cette unique substance, ils admettent aussi qu'un degré plus faible de substantialité puisse être attribué à ces corps.

Gueroult soutient que pour Descartes les corps sont des substances par rapport aux autres corps, parce qu'on peut concevoir chaque corps indépendamment d'autres corps. Par exemple, on peut penser la cire comme réellement distincte de la pierre, bien qu'elles soient des modes par rapport à la substance corporelle, c'est-à-dire au corps « pris en général », parce qu'elles ne peuvent pas exister indépendamment de cette substance⁴³. Selon Gueroult, ce qui permet qu'un corps en particulier soit considéré comme une substance est le fait qu'il conserve un *invariant numérique* déterminé, qui peut être conçu comme la subsistance d'une même quantité de matière à travers la diversité de ses aspects géométriques⁴⁴. Cependant, Gueroult

a pas de troisième substance, c'est d'abord parce qu'en l'occurrence il n'y en a pas de seconde ». J.-M. Beyssade, *Études sur Descartes*, Paris, Éditions du Seuil, 2001, p. 242, n. 53. 39. « Les corps particuliers, y compris le corps d'un homme, sont des parties de l'unique substance corporelle ou étendue, des parties du corps pris en général ». M. Beyssade, « Le dualisme cartésien et l'unité de l'homme », in *L'Esprit Cartésien* : Actes du XXVI^e Congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française, B. Bourgeois, J. Havet (dir.), Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2000, p. 2.

40. « Descartes oferece uma perspectiva radicalmente monística da substância corpórea [...]. As coisas individuais, – os planetas, os cavalos, as árvores – são assim compostos simplesmente porque são modificações pontuais de uma substância simples e extensa ». J. Cottingham, *A filosofia de Descartes*, trad. M. R. S. Guedes, Rio de Janeiro, Edições 70, 1989, p. 119.

41. « The idea then seems to be that unlike human minds, human bodies (as also stones or horses) are not numerically different individual substances, but pieces of corporeal substance or body as such, in the way that pieces of lead are just that – pieces of lead and not lead's ». R. S. Woolhouse, *Descartes, Spinoza, Leibniz. The concept of substance in seventeenth century metaphysics*, New York, Routledge, 1993, p. 22.

42. « I argue that this approach is flawed because individual bodies are not secondary substances ». A. Sowaal, « Cartesian Bodies », *Canadian Journal of Philosophy*, Canada, vol. 34, n. 2, Texas, (2004), p. 223.

43. « En ce qui concerne les corps, nous concevons de telles substances lorsque nous pouvons penser clairement et distinctement chacune d'elles, en excluant de leur idée tout le reste de la substance étendue. Par exemple, ce qui fonde pour moi la substance singulière de tel corps, comme la cire ou la pierre, c'est que je puis penser clairement et distinctement telle partie de l'étendue en excluant d'elle toutes les autres parties [...]. Dans ces conditions, un certain mode de la substance universelle des corps, lui-même diversifié par une infinité de modes subalternes peut être considéré à son tour comme substance en opposition avec les autres modes de cette substance que nous rejetons hors de ce mode pour en avoir une connaissance claire et distincte. Ainsi la cire, la pierre, sont, d'un côté, de simples modes de l'étendue, mais d'un autre côté, chacun de ces modes (par exemple, la cire, mode étendu considéré comme unité de divers modes ou propriétés qui sont ceux de la cire) apparaît comme une substance par rapport à tout le reste de l'étendue ». M. Gueroult, *op. cit.*, p. 105-106.

44. « Immutabilité d'un mode de l'étendue qui, lui-même, peut présenter des modifications subalternes, cette substance de la cire n'est pas autre chose que la subsistance d'une certaine

ajoute à son explication que cet *invariant numérique*, qui permet qu'un corps particulier déterminé soit considéré comme une substance, est seulement apparent, parce que pour Descartes les corps n'ont en fait pas d'indépendance par rapport à la substance corporelle, et ne sont donc pas des substances créées au sens fort et strict, mais seulement des modes d'une seule substance corporelle⁴⁵.

Gueroult défend alors la thèse selon laquelle il y aurait des degrés de substantialité dans la métaphysique cartésienne. Ainsi, selon lui, Descartes aurait admis une seule substance de premier ordre qui serait Dieu, deux types de substances de second ordre qui seraient les substances pensantes et la substance corporelle, et plusieurs substances de troisième ordre qui seraient les corps particuliers⁴⁶. Cependant, le concept de substance de troisième

quantité d'étendue sous la diversité de ses aspects géométriques. Bref, l'unité et l'identité d'un corps physique, grâce à quoi nous l'identifions comme étant telle substance, c'est la capacité qu'il possède de conserver une même quantité sous divers aspects, gagnant en largeur ce qu'il perd en profondeur ou en épaisseur, et inversement [...]. La substance particulière d'un corps n'est donc rien d'autre qu'un *invariant numérique* qui le fait, - dans cette mesure - indépendant du reste, et qui le constitue comme principe d'explication autonome des divers aspects qu'il revêt ». *Ibid.*, p. 106-107. « La thèse de l'invariant numérique conçu comme subsistance du même volume total à travers la diversité de déformations ne s'applique qu'aux substances agrégats, qui d'ailleurs seules sont visibles, par exemple, à ce morceaux de cire ou à ce morceaux de fer. En effet, chaque corpuscule ou molécule d'un corps donné garde à la fois son volume et sa forme. L'invariance numérique de la substance agrégat n'est que la subsistance en lui des mêmes molécules en même quantité, quels que soient les figures et les états de cette substance, tant que cette substance n'est pas détruite ». M. Gueroult, *op. cit.*, p. 107, n. 163.

45. « On trouve dans cette application indistincte du concept de la substance tant aux substances universelles créées, étendue et pensée, qu'aux substances particulières étendues, qui sont en réalité des modes ». *Ibid.*, p. 108-109. « Les substances corporelles, ayant des parties, sont sans fondement intrinsèque, et, si elles ne se détruisent pas en fait, restent par nature exposée à la destruction. Si elles se maintiennent, ce n'est pas par soi, c'est en vertu des lois physiques et du jeu de l'ensemble des modes. Ainsi, d'une part, la subsistance de l'invariance numérique permet de penser, tant qu'elle persiste, tel corps, en excluant de lui tous les autres modes distincts de lui et de le concevoir par là comme indépendant, c'est-à-dire comme substance, d'autre part, la physique, révélant que cette persistance elle-même dépend du concours mécanique de l'ensemble des modes de la substance étendue, assure que l'indépendance de telle substance corporelle à l'égard des autres modes n'est au fond qu'apparente. Toutefois, la stabilité de fait présentée par les invariants numériques nous autorise à concevoir les corps d'espèces différentes à la façon de substances et de les traiter comme s'ils étaient absolument tels. Mais ce sont là substances du troisième ordre, substances selon l'opinion commune, non substances du deuxième ordre, ou substance à la rigueur ». *Ibid.*, p. 115.

46. « En réalité, Dieu est le seul digne de la substantialité, parce qu'il est le seul être à se concevoir par soi au sens absolu du terme, étant le seul être à se causer et à se soutenir par soi. Il peut être sans l'étendue, tandis que celle-ci ne peut être sans lui. Toutefois, une substance créée, quoique ne pouvant être conçue absolument par soi, puisqu'elle dépend de Dieu qui la cause et la soutient, n'a besoin d'aucune autre substance créée pour être et être conçue. Elle peut être conçue sans ses modes, non ceux-ci sans elle. Elle est donc, dans cette mesure, conçue par soi, et peut être investie à ce titre d'une substantialité de second ordre. À leur tour, les substances particulières ne sauraient être des substances dans le sens où l'est l'étendue, car

ordre se réfère, dans la vision de Gueroult, à une compréhension peu stricte du sens du terme « substance » pour Descartes, de telle façon que ce n'est que sous certaines conditions que l'on pourrait appeler un corps de substance de troisième ordre⁴⁷.

Bien que les substances de second ordre – les âmes et le corps « pris en général » – soient dépendantes dans le sens causal de la substance de premier ordre – Dieu –, elles ne dépendent pas les unes des autres ni d'autres choses créées dans ce sens. Mais quoique les substances de troisième ordre ne dépendent pas dans le sens causal d'autres substances de troisième ordre, elles dépendent dans le sens d'inhérence de la substance corporelle de second ordre. Ainsi, le fait que les substances corporelles de troisième ordre – les corps – soient dépendantes dans le sens d'inhérence de la substance corporelle de second ordre – le corps « pris en général » – permet aussi de considérer les corps comme des modes de cette substance. De cette façon, les conditions sous lesquelles Gueroult admet l'existence de substances corporelles de troisième ordre dans la métaphysique de Descartes sont compatibles avec une interprétation moniste.

Quoique Descartes n'ait pas explicité ni développé la terminologie des substances des premier, second et troisième ordres, nous pensons qu'elle peut être utile pour expliquer pourquoi il appelle substance des choses qu'il ne comprend pas réellement comme des substances créées dans sa métaphysique. C'est le cas, par exemple, de son affirmation dans la *Troisième Méditation* que la pierre est une substance. Si Descartes ne considère pas réellement que la pierre soit une substance, alors pourquoi la désigne-t-il comme substance ? La réponse que nous proposons à cette difficulté textuelle repose sur la notion de substance de troisième ordre. Cette notion se réfère à une compréhension peu stricte du sens du terme substance créée chez Descartes. Par substances de troisième ordre, nous comprenons des choses qui sont inhérentes à la substance corporelle de second ordre. C'est le cas par exemple de la pierre, de la main, du bras et des vêtements d'un homme. De cette façon, nous pensons que la notion de substance de troisième ordre, qui se réfère aux modes de la substance corporelle de second ordre, a la fonction de sauvegarder une lecture moniste et d'expliquer ainsi la raison de certaines usages imprécis du terme substance dans les textes de Descartes.

elles en sont des modes et elles ne peuvent être conçues sans celle-ci, tandis que celle-ci peut être conçue sans elles. Mais elles peuvent être investies d'une substantialité de troisième ordre, en tant que, tout en étant des modes, elles n'ont pas besoin des autres modes de la substance universelle à laquelle elles se rapportent pour être conçues clairement et distinctement ». M. Gueroult, *op. cit.*, p. 109.

47. En fait, pour Gueroult, une substance corporelle de troisième ordre (un corps) n'est qu'un mode de la substance corporelle de second ordre (du corps « pris en général »). « On comprend dans ces conditions que Descartes puisse réserver le nom de substance stricto sensu aux âmes individuelles, naturellement indestructibles de par leur indivisibilité, et à la substance étendue en général qui, seule, et contrairement aux substances corporelles particulières, est naturellement impérissable ». *Ibid.*, p. 115.

Une difficulté inhérente à l'interprétation moniste

La lecture moniste semble faire face à une difficulté lorsque nous avons à l'esprit la thèse métaphysique selon laquelle seules des substances créées peuvent être sujets ultimes d'inhérence de propriétés dans la philosophie de Descartes, dont la conséquence est le fait que toute propriété doit toujours se référer en fin de compte à une substance créée. Le problème qui surgit ici est le suivant : si le corps humain est un mode d'une substance corporelle, alors il ne peut pas être le sujet ultime d'inhérence de propriétés. Si c'est le cas, des propriétés purement corporelles, que Descartes identifie comme le premier degré de réponse sensorielle, dans les *Réponses aux Sixièmes Objections*⁴⁸, ne pourraient pas avoir comme sujet ultime d'inhérence le corps humain, puisqu'il ne serait pas une substance de ce type, mais un mode de cette substance. Par conséquent, de telles propriétés seraient apparemment des propriétés d'une seule entité substantielle qui serait la totalité de l'univers étendu. Le problème est que cela peut sembler être, à première vue, un contre-sens.

Ainsi, lorsque l'on voit un bâton, les mouvements qu'il produit dans nos nerfs optiques, et qui produisent des mouvements dans notre cerveau, seraient des propriétés de la totalité de l'univers étendu et non d'un corps humain en particulier. De la même manière, des mouvements purement corporels, qui produisent des changements dans les organes des animaux, seraient des propriétés de la totalité de l'univers étendu, et non des animaux en particulier⁴⁹. Ces deux cas attirent notre attention sur la difficulté à soutenir la thèse selon laquelle toute propriété doit présupposer une substance créée comme sujet ultime d'inhérence, à partir d'une lecture moniste de la substance corporelle. En aucun cas, comme cela apparaît clairement, le corps humain ou l'animal ne seraient des sujets ultimes d'inhérence de propriétés, puisqu'ils ne tombent pas sous le concept de substance créée.

Une réponse possible à cette objection serait d'argumenter en faveur du fait que les corps peuvent être des sujets d'inhérence de propriétés purement corporels, même s'ils ne sont pas des sujets ultimes, car seules les substances

48. « Pour bien comprendre quelle est la certitude du sens, il faut distinguer en lui trois sortes de degrés. Dans le premier, on ne doit considérer autre chose que ce que les objets extérieurs causent immédiatement dans l'organe corporel ; ce qui ne peut être autre chose que le mouvement des particules de cet organe, et le changement de figure et de situation qui provient de ce mouvement ». AT, XI, 236-237.

49. Comme nous l'avons vu, dans la distinction des trois degrés de réponse sensorielle des *Réponses aux Sixièmes Objections*, Descartes caractérise le premier degré par des mouvements purement corporels qui peuvent être trouvés aussi bien dans un corps humain que dans un animal. Voir aussi sur ce point la lettre à Morus du 5 février 1649 : « Et cela, d'abord parce qu'il est certain que dans le corps des animaux, ainsi que dans les nôtres, il y a des os, des nerfs, des muscles, du sang, des esprits animaux, et autres organes disposés de telle sorte qu'ils peuvent produire par eux-mêmes, sans le secours d'aucune pensée, tous les mouvements que nous observons dans les animaux ». AT, V, 277.

créées peuvent occuper cette place. Dans la lettre à Mersenne (pour Hobbes) du 21 avril 1641, Descartes affirme qu'un accident peut être le sujet d'un autre accident, selon ses mots : « Car il n'y a point d'inconvénient ou d'absurdité à dire qu'un accident soit le sujet d'un autre accident, comme on dit que la quantité est le sujet des autres accidents »⁵⁰. Ainsi, rien n'empêche qu'une propriété purement corporelle ait pour sujet d'inhérence le corps d'un humain ou celui d'un animal, à condition que le corps en question, qui est un mode, ait pour sujet ultime d'inhérence la substance corporelle dont il est un mode, à savoir, le corps « pris en général ».

Une autre réponse possible à cette objection consiste à arguer du fait que si les corps peuvent être conçus comme des substances corporelles de troisième ordre, alors les variations perçues dans ces corps, c'est-à-dire les propriétés purement corporelles de ces corps, en seraient les modes, même de troisième ordre. Cependant, qui veut soutenir une position moniste n'a pas nécessairement besoin de soutenir qu'il y ait un troisième degré de substantialité dans les corps, il suffit de les considérer simplement comme des modes de la substance corporelle de second ordre. En effet, comme Descartes l'explique à Hobbes, les modes peuvent être les sujets d'autres modes. Ainsi, la thèse selon laquelle les corps auraient, pour ainsi dire, une substantialité de troisième ordre pourrait être acceptée par ceux qui veulent soutenir cette position et respecter à la lettre tous les textes de Descartes, car, strictement parlant, la lecture moniste ne reconnaît pas une vraie substantialité aux corps.

En tous les cas, nous sommes d'accord avec l'interprétation moniste dans le sens où le sujet ultime d'inhérence de propriétés purement corporelles est une seule substance corporelle, qui possède une diversité de modes, à savoir, les corps. D'une part, ces modes peuvent être des sujets d'inhérence d'autres modes, mais pas des sujets ultimes. D'autre part, ces modes peuvent aussi être considérés comme des substances corporelles de troisième ordre, et ainsi posséder des modes et qualités de troisième ordre. De cette façon, et à partir de ce qui a été dit jusqu'ici, nous pensons que la lecture moniste n'est pas incompatible avec les principes de la métaphysique et de la physique de Descartes, contrairement à ce que nous avons constaté dans le cas de la lecture pluraliste, et est totalement compatible avec son dualisme.

Avant de finir, il convient de faire une remarque sur le cas particulier du corps humain. Comme nous l'avons vu, ce corps peut être sujet d'inhérence de propriétés corporelles, à condition qu'il soit dépendant d'un sujet encore plus élémentaire et ultime d'inhérence, qui est la substance corporelle de second ordre. De la même façon, animaux, horloges, fontaines artificielles, moulins et orgues d'églises, dans la mesure où ils sont des modes de la substance corporelle de second ordre, peuvent aussi être sujets d'inhérence de propriétés corporelles. Cependant, bien que tous ces corps possèdent le

50. AT, III, 355.

même statut ontologique de modes d'une seule substance corporelle de second ordre, il faut remarquer que Descartes reconnaît dans quelques textes la spécificité du corps humain par rapport aux autres corps⁵¹. Dans ces textes, il affirme que l'une des marques de cette spécificité est le fait que le corps humain a été programmé par Dieu pour être uni avec l'âme. Néanmoins, certains problèmes découlent de cette reconnaissance du caractère particulier du corps humain, problèmes liés à l'absence de l'indivisibilité réelle chez les animaux et à la question de savoir si Descartes aurait admis une vision hylémorphique dans son anthropologie, par exemple. L'examen de ces problèmes dépasse la portée de cet article. De toute façon, nous pouvons souligner que la spécificité du corps humain par rapport aux autres corps est liée à une forme spéciale d'organisation et de fonctionnement, ainsi qu'à la relation intime d'union qu'il entretient avec l'âme.

Bibliographie :

- Beysade, J.-M., *Études sur Descartes*, Paris, Éditions du Seuil, 2001.
- Beysade, M., « Le dualisme cartésien et l'unité de l'homme » ; in *L'Esprit Cartésien* : Actes du XXVI^e Congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française, B. Bourgeois, J. Havet (dir.), Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2000.
- Chappell, V., « Descartes' on substance », in *Blackwell Companion to Descartes*, J. Broughton, J. Carriero (dir.), Oxford, Blackwell, 2007, p. 251-270.
- Chappell, V., « L'homme cartésien », in *Descartes : Objecter et répondre*, J.-M. Beysade, J.-L. Marion (dir.), Paris, Presses Universitaires de France, 1994, p. 403-426.
- Cottingham, J., *A filosofia de Descartes*, trad. M. R. S. Guedes, Rio de Janeiro, Edições 70, 1989.
- Descartes, R., *Œuvres Philosophiques de Descartes* en 3 volumes, F. Alquié (éd.), Paris, Garnier, 1997.
- Descartes, R., *Œuvres de Descartes* en 12 volumes, C. Adam et P. Tannery (éd.), Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1996.
- Garber, D., *La Physique Métaphysique de Descartes*, trad. de l'américain par S. Bornhausen, Paris, Presses Universitaires de France, 1999.
- Gueroult, M., *Descartes selon l'ordre des Raisons*, Paris, Aubier, 1953, vol. I.

51. Lettre à Regius de décembre 1641. AT, III, 460-461. Lettre à Chanut du 1^{er} février 1647. AT, IV, 604-605. Lettre à Mesland du 9 février 1645. AT, IV, 166-167.

- Gouhier, H., *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1999.
- Hamelin, O., *Le système de Descartes*, Paris, Alcan, 1921.
- Hoffman, P., « The Unity of Descartes' Man », in *René Descartes. Critical Assessments*, G. J. D. Moyal (dir.), London, Routledge, 1991, 3 vol. p. 168-193.
- Kaufman, D., « Descartes on Composites, Incomplete Substances and Kinds of Unity », *Archiv Für Geschichte der Philosophie*, Berlin, vol. 90, n. 1, (2008), p. 40-72.
- Schmaltz, T., « Descartes on Extension of Space and Time », *Analytica*, Rio de Janeiro, vol. 13, n. 2, (2009), p. 113-147.
- Skirry, J., *Descartes and the Metaphysics of Human Nature*, London, New York, Continuum, 2005.
- Slowik, E., « Descartes and Individual Corporeal Substance », *British Journal for the History of Philosophy*, London, vol. 9, n. 1, (2001), p. 1-15.
- Sowaal, A., « Cartesian Bodies », *Canadian Journal of Philosophy*, Canada, vol. 34, n. 2, Texas, (2004), p. 217-240.
- Spinoza, B., *Éthique*. Présenté et traduit par Bernard Pautrat. Paris, Éditions du Seuil, 2010.
- Stuart, M., « Descartes's extended Substances », in *New Essays on the Rationalists*, R. Gennaro, C. J. Huenemann (dir.), Oxford, Oxford University Press, 1999. p. 82-104.
- Woolhouse, R. S., *Descartes, Spinoza, Leibniz. The concept of substance in seventeenth century metaphysics*, New York, Routledge, 1993.

Inhérence, immanence, ipséité : le premier Heidegger, lecteur des scolastiques

Mathieu EYCHENIÉ

Introduction

Nous prenons pour thème, dans cet article, la question de l'intériorité dans l'œuvre du premier Heidegger. Nous nous concentrerons donc sur la période 1916-1927 : de la publication de la thèse d'habilitation de Heidegger, le *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot*, en 1916, à celle d'*Être et temps* en 1927. Nous nous intéresserons plus particulièrement à trois textes : la thèse d'habilitation, le cours de 1923-1924 intitulé *Introduction à la recherche phénoménologique*, et enfin les paragraphes d'*Être et temps* portant sur l'ipséité (paragraphe 64 : « Souci et ipséité ») et l'être-pour-la-mort (en particulier le paragraphe 48 : « Excédent, fin et totalité »).

L'enjeu de notre travail est de recomposer les différentes étapes de ce que l'on peut appeler la « destruction du sujet intérieur » opérée par Heidegger dans les années 1920, et de comprendre comment cette destruction (au sens heideggérien d'appropriation) rend possible la pensée du *Dasein*. La période étudiée (1916-1927) est particulièrement intéressante pour deux raisons. D'une part parce que la pensée heideggérienne du sujet évolue durant ces années (cette période est « coupée en deux » par ce que l'on appelle le premier tournant de la pensée heideggérienne, ou tournant herméneutique). D'autre part parce que cela nous donne l'occasion d'étudier la manière dont Heidegger lit les philosophes scolastiques. La confrontation avec les scolastiques, relativement à la question de l'intériorité du sujet, paraît *a priori* secondaire. Nous allons tenter de montrer, au contraire, qu'elle est absolument décisive. On verra ainsi que, durant la

période 1916-1927, un scolastique se « cache » pour ainsi dire derrière chaque figure de l'intériorité que Heidegger réinvestit ou entend détruire : en 1916, Duns Scot derrière Husserl (au sens où Heidegger, dans sa thèse d'habilitation, lit Scot à partir de Husserl), en 1923-1924, Thomas d'Aquin derrière Descartes et Husserl.

Pour les besoins de notre propos, nous distinguerons deux figures de l'intériorité : l'inhérence et l'immanence. Nous tenterons de montrer que la pensée du *Dasein*, pleinement développée en 1927, ne peut s'élever que sur la base d'une destruction de ces deux conceptions de l'intériorité. Le *Dasein* de 1927 n'est ni un sujet d'inhérence ni un sujet immanent ; il est donc sans intériorité, du moins au sens traditionnel du terme. Nous essaierons en effet, pour terminer, d'identifier dans la pensée du *Dasein* de 1927 ce que l'on peut appeler des « reliquats » (ou « résidus ») d'intériorité, qui rendent possible une nouvelle pensée de l'intériorité, adéquate à l'être du *Dasein*.

1. Lecture de Duns Scot : la pensée immanente contre le sujet d'inhérence

Dans la première partie de sa thèse d'habilitation, Heidegger commente différents textes de Duns Scot. Nous laissons de côté la question de savoir si Heidegger se montre fidèle à la pensée du philosophe scolastique ; il en ira de même par la suite, lorsque nous nous intéresserons à la lecture heideggérienne de Thomas d'Aquin. De toute évidence, dans sa thèse d'habilitation, Heidegger lit Duns Scot à partir de Husserl et d'une certaine philosophie néokantienne (Lotze, Rickert, Lask). L'héritage husserlien est particulièrement évident ; à la fin de l'introduction, Heidegger explique ainsi que :

« Ce dont il faut prendre conscience, c'est que la psychologie scolastique, précisément parce qu'elle n'est pas axée sur la réalité d'un psychisme caractérisé par son flux dynamique [*das dynamisch-fließende Realpsychische*], demeure initiée aux problèmes de principes d'une façon objectivo-noématique [*in den prinzipiellen Problemen gegenständlich-noëmatisch*] : situation qui favorise largement l'orientation du regard sur les phénomènes de l'intentionnalité [*die Phänomene der Intentionalität*] »¹.

Et si Heidegger a choisi d'étudier Duns Scot en particulier, c'est parce qu'il se montre extrêmement attentif, selon lui, à la « vie réelle » (*realen Leben*) :

1. *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot*, traduction par F. Gaboriau, Paris, Gallimard, 1970, p. 35. Pour le texte original, cf. *Ga.* 1, p. 205. Tout au long de l'article, le sigle *Ga.* suivi d'un numéro renvoie aux différents tomes de l'édition complète (*Gesamtausgabe*) des œuvres de Heidegger en cours de parution chez Vittorio Klostermann à Francfort-sur-le-Main.

« Plus que tous les Scolastiques avant lui il a trouvé une proximité (*haecceitas*) vaste et affinée pour ce qui est la vie réelle, pour sa multiplicité et sa possibilité de tension [*seiner Mannigfaltigkeit und Spannungsmöglichkeit*]. Ce qui ne l'empêche pas, en même temps, et avec la même facilité, de quitter cette plénitude de la vie [*der Fülle des Lebens*] pour se consacrer au monde abstrait des mathématiques. Les "figures que prend la vie" [*Gestalten des Lebens*] lui sont familières (dans la mesure où c'est possible au Moyen Âge) autant que le "gris-gris" de la philosophie »².

Heidegger expose la conception scotiste de l'intériorité dans le deuxième chapitre de la première partie de sa thèse, intitulé « Le *verum* et la réalité logique ». L'enjeu de la thèse est de délimiter les différents secteurs du « tout du pensable » (*das All des Denkbaren*), autrement dit de proposer une nouvelle table des catégories, post-aristotélicienne, afin, dans un second temps, de déterminer le « lieu logique » (*logischen Ort*) des significations. Heidegger, lisant Scot, pose donc exactement la question qui nous intéresse : celle du lieu des pensées (plus précisément des significations), donc la question de l'intériorité du sujet (qui est ici compris comme sujet pensant, et même, plus précisément, connaissant ; une restriction qui évidemment n'aura plus cours dans les années 1920). Scot distingue différents secteurs d'effectivité (*Wirklichkeit*) : le domaine des êtres réels (*realen*), sensibles ou suprasensibles, et les domaines mathématique et logique, dont les objets ne sont pas suprasensibles mais non sensibles, et partant ont une certaine stabilité, une certaine persistance (*Bestand*) mais aucune existence réelle (*reale Existenz*). Dans le chapitre 2, Heidegger insiste sur ce qui différencie les choses réelles des objets logiques. L'objet logique, dit-il, est un *ens logicum*, ou encore un *ens diminutum*. Il pose clairement la question du lieu des êtres logiques :

« La réalité des choses [*die reale Wirklichkeit*] est celle qui ne dépend pas de l'âme (*cujus esse non dependet ab anima*). L'*ens rationis* est donc un *ens in anima*. La réalité logique appartient à l'"âme" [*Die logische Wirklichkeit gehört der "Seele" an*]. Comment concevoir de façon plus précise cette appartenance ? [...] L'expression *ens in anima* s'appliquant à la réalité logique ne désigne pas la réalité psychique [*die psychische Realität*]. La formule veut dire seulement ce qu'on exprime aujourd'hui en expliquant que le "sens noématique" [*der "noematische Sinn"*], l'intentionnalité du corrélat de conscience [*die Intentionalität als Bewußtseinskorrelat*] est inséparable [*unabtrennbar*] de la conscience sans pour autant s'y trouver réellement contenu [*nicht reel in ihm enthalten*]³⁴.

2. *Ibid.*, p. 33 ; *Ga.* 1, p. 203.

3. Heidegger fait ici référence à Husserl. Cf. notamment le paragraphe 97 des *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, t. 1, intitulé : « Que les moments hylétiques et noétiques sont des moments réels [*reelle*] du vécu, et les moments noématiques non-réels » (*Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, t. 1, traduction par P. Ricœur, Paris, Gallimard, 1950, p. 335). Dans le deuxième chapitre du *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot*, Heidegger ne distingue pas explicitement les termes *real* et *reell*.

C'est cette dernière phrase qui est importante ; et c'est le mot « réellement » qui est essentiel dans la critique de Scot, non l'idée de « contenu ».

On rencontre dans ce chapitre les deux figures de l'intériorité qui nous intéressent. Au sujet conçu comme contenant réellement ses pensées (la figure de l'intériorité à laquelle s'oppose Scot), nous donnons le nom de sujet d'inhérence. Par cette expression, nous renvoyons à la conception aristotélicienne de l'intériorité, c'est-à-dire à l'idée d'une inclusion réelle (ou : information, au sens large) des accidents (particuliers) dans le sujet, conçu comme *hupokeimenon-subjectum*⁵. Aristote, au chapitre II des *Catégories*, exprime cette idée d'inclusion réelle par la formule « être dans un sujet » (*en hupokeimenôi einai*)⁶. À la thèse d'un sujet d'inhérence des pensées (l'idée selon laquelle les pensées seraient réellement incluses dans l'âme, conçue comme *hupokeimenon-subjectum*), Duns Scot oppose, selon Heidegger, une autre figure de l'intériorité : la pensée immanente. En effet, « [l]a théorie du reflet [*Abbildtheorie*] se heurte [...] à une difficulté insurmontable. En conséquence, Duns Scot la rejette et se décide en faveur d'une pensée immanente [*für den Immanenzgedanken*] »⁷. Heidegger plaque ici sur le texte scotiste une thèse qui lui est étrangère : la thèse husserlienne des contenus de conscience, à laquelle la notion d'immanence, présente chez Husserl, renvoie en premier lieu⁸. Contrairement à ce qu'une lecture trop rapide pourrait laisser penser, Husserl, dès les *Recherches logiques*, ne refuse absolument pas d'appliquer à la pensée la notion de « contenu » (ce qui donne sens à l'idée d'une « pensée immanente »). Jocelyn Benoist l'explique dans son ouvrage intitulé *Entre acte et sens. Recherches sur la théorie phénoménologique de la signification* (2002). Dans l'introduction, il s'intéresse ainsi à ce que Husserl doit à un autre élève de Brentano, Twardowski. Husserl a critiqué l'opuscule de Twardowski, *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen*, publié en 1894, mais, note Jocelyn Benoist, « cela dissimule bien mal tout ce qu'il lui emprunte »⁹. Or,

4. *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot*, p. 103-105 ; *Ga.* 1, p. 275-277.

5. Nous laissons de côté, cependant, la question de savoir si Aristote a appliqué le modèle de l'inhérence à la pensée, à la connaissance.

6. Cf. sur ce point la distinction *en hupokeimenôi einai – kath'hupokeimenou legetai* introduite dans le chapitre II des *Catégories*.

7. *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot*, p. 101 ; *Ga.* 1, p. 273.

8. Pour les idées de « région-conscience » et d'immanence mutuelle de certains vécus, également impliquées dans la conception husserlienne du sujet immanent, cf. les deuxième et troisième moments de l'article. Par ailleurs, pour être absolument complet, il faudrait retracer l'origine (c'est-à-dire faire l'archéologie, au sens d'Alain de Libera) de la notion husserlienne d'« immanence ». Cela nécessiterait, entre autres choses, une confrontation avec Thomas d'Aquin, et sa conception de l'intellection comme « action immanente » de l'homme. Par la notion d'« immanence », nous nous référons cependant uniquement, dans ce travail, à la conception husserlienne de la pensée immanente, que Heidegger réinvestit dans sa thèse d'habilitation, avant de la déconstruire au début des années 1920.

9. J. Benoist, *Entre acte et sens, Recherches sur la théorie phénoménologique de la signification*, Paris, Vrin, 2002, p. 19.

ce qu'il lui emprunte, c'est précisément la distinction entre « contenu » et « objet » : « ce que Husserl retient de Twardowski, c'est la structure maîtresse de sa conception de l'intentionnalité significative – et en fait, comme le montrera la *Recherche V*, de l'intentionnalité en général – à savoir quelque chose comme la distinction entre *le contenu et l'objet* – mais sur le terrain purement idéal »¹⁰. Pour Twardowski comme pour Husserl, le contenu fait office de médiation entre l'acte de représentation et l'objet. Husserl rompt cependant avec Twardowski relativement à la question de l'être de ce contenu : il le comprend comme une signification purement idéale, tandis que Twardowski, selon lui, le comprend encore comme une réalité psychique, inhérente à la conscience. Nous retrouvons ainsi, dans l'analyse de Jocelyn Benoist, la distinction que nous avons posée entre le sujet d'inhérence et la pensée immanente (Jocelyn Benoist préfère parler, quant à lui, des « deux sens de l'immanence ») :

« Twardowski n'est toutefois pas entièrement clair sur le statut de cette notion de "contenu". S'il prend bien soin de la distinguer de la représentation elle-même en tant qu'effectivité psychique, et paraît l'entendre en un sens quasi-sémantique, il semble tout de même la rattacher en quelque mesure à cette effectivité, dans le souci de lui donner un "site" ontologique. Par là même, il s'expose à la critique peu charitable de Husserl, qui l'accuse de confondre deux sens de l'immanence : celle, purement idéale, du "sens" à l'acte, et celle d'une inclusion réelle, effective, qui est celle du contenu psychique dans la conscience »¹¹.

Revenons à la thèse d'habilitation. Heidegger y distingue clairement l'inhérence et l'immanence. On ne peut pas comprendre l'évolution de sa conception de l'intériorité si l'on ne marque pas clairement la différence entre ces deux notions. Mais pour quelle raison Duns Scot en vient-il, d'après Heidegger, à rejeter l'idée d'un sujet d'inhérence des pensées ? Selon Scot, affirmer que les significations sont inhérentes au sujet implique d'adhérer à ce qu'il appelle les « théories du reflet », c'est-à-dire de concevoir le jugement vrai comme une « répétition », et non pas comme une « mise en forme » (*Formung*), de ce qui existe. Dire que les significations sont réellement contenues dans l'âme revient à dire qu'elles sont des choses réelles en elle-même ; il faut donc concevoir ce qui existe dans l'âme comme une répétition, ou un reflet, de ce qui existe hors de l'âme. Duns Scot s'oppose ainsi aux théories du reflet parce qu'elles ne permettent pas de rendre compte de la possibilité des jugements vrais¹² :

« Duns Scot soulève ici une difficulté devant laquelle se trouve finalement toute théorie du "reflet", lorsqu'elle travaille avec la connaissance comme avec

10. *Ibid.*, p. 19-20.

11. *Ibid.*, p. 19.

12. La question de la vérité est ainsi décisive. Ce point est capital, car on verra que c'est également pour rendre possible une pensée authentique de la vérité que Heidegger, au début des années 1920, détruit le sujet immanent.

une représentation. Il n'est absolument pas possible en effet de comparer le sens du jugement avec les objets réels [*den realen Objekten*], car je ne sais rien des objets réels que, précisément, grâce à la connaissance, au jugement. Un objet qui n'est pas reconnu, n'est pas pour moi un objet. Nous n'allons pas au-delà du contenu judiciaire [*Urteilsgehalt*] comme tel vers les objets réels eux-mêmes »¹³.

Les théories du reflet se heurtent à une contradiction : je ne peux pas savoir que le jugement « en moi » est vrai en le comparant avec les choses qui sont hors de moi, puisque, pour effectuer cette comparaison, il faudrait que je puisse me rapporter aux choses hors de moi indépendamment du jugement ; or cela est impossible, car le sujet connaissant ne se rapporte à des objets que par des jugements (seul le jugement peut, à proprement parler, être dit « vrai »). Ainsi, selon Scot, lu par Heidegger, parce que la position d'un sujet d'inhérence des significations implique de concevoir la représentation comme un « reflet » des objets existants, il faut rejeter le modèle de l'inhérence pour « sauver » la connaissance. Cela n'implique cependant pas de renoncer à l'intériorité, bien au contraire. Scot tient ensemble deux affirmations. D'une part, les significations ne sont pas des êtres psychologiques, elles appartiennent à un autre domaine d'êtres (le domaine logique). Mais d'autre part, ces significations sont bien intérieures au sujet connaissant, ce qui justifie que l'on parle de « pensée immanente » (*Immanenzgedanken*). D'une certaine manière, tout le geste scotiste est là : il tente de penser une intériorité non psychologique. Mieux, l'intériorité logique est la seule intériorité, l'intériorité psychologique n'est intérieure que de nom : elle conçoit en effet l'acte de juger comme une sortie hors des représentations psychologiques vers les objets réels, dont les représentations ne sont que des reflets. Elle situe donc les objets de pensée, les objets en tant qu'ils sont envisagés, jugés, connus, à l'extérieur de la pensée. La thèse de l'immanence, à l'inverse, affirme que le sens des objets, c'est-à-dire les objets en tant qu'ils sont envisagés, sont en moi. Duns Scot radicalise, en définitive, l'idée d'une intériorité de la pensée : il explique que les significations sont intérieures précisément parce qu'elles ne sont pas des choses réelles en moi. Ce faisant, il ne nie pas l'existence du monde extérieur : « La pensée immanente [*Gedanke der Immanenz*], correctement conçue, ne supprime pas la réalité et ne fait pas du monde extérieur un rêve »¹⁴. Les objets, en tant qu'ils existent, sont hors de moi ; en revanche ils sont en moi en tant qu'ils sont envisagés, jugés, connus (leur signification est en moi) :

« *Ens rationis* signifie donc le contenu [*den Gehalt*], le sens des actes psychiques ; c'est un être [*ein Sein*] dans la conscience qui pense et considère, c'est l'*ens cognitum*, l'être pensé, l'être jugé. Il faut le discerner de ce qui est *subjective in intellectu* [...] Par *ens in anima*, il faut [...] comprendre le

13. *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot*, p. 101 ; *Ga.* 1, p. 272-273.

14. *Ibid.*, p. 101 ; *Ga.* 1, p. 273.

secundo consideratum, et donc pas la chose elle-même considérée dans la connaissance et la pensée du réel objectif [*das Gegenständliche in objektiver Wirklichkeitserkenntnis und Gemeinheit*] »¹⁵.

2. Retour à Thomas d'Aquin, par-delà Husserl et Descartes

Ainsi, Duns Scot oppose au modèle de l'inhérence l'idée d'une pensée immanente. Analysons à présent les modalités de la destruction du sujet immanent opérée par Heidegger au début des années 1920¹⁶.

Lorsque Heidegger évoque l'idée d'un sujet immanent, il fait référence, nous l'avons dit, à Husserl. La destruction heideggérienne du sujet immanent prend (au moins) deux formes. D'une part, Heidegger refuse de considérer les significations comme des entités idéales, dont le sens d'être n'est pas véritablement élucidé¹⁷. Il explique ainsi, dans son cours de 1923 intitulé *Ontologie, Herméneutique de la factivité*, que

« [L]a significativité [*Bedeutsamkeit*] n'est pas une catégorie réelle [*Sachkategorie*] qui regrouperait dans un domaine [*Bereich*] spécifique un certain nombre d'objets [*Gegenstände*] possédant, contrairement à d'autres, une teneur réelle déterminée et qui délimiterait ce domaine en l'opposant à un autre. C'est un mode de l'être [*ein Wie des Seins*], et le catégorial de l'être-là [*Dasein*] du monde est à vrai dire centré sur elle »¹⁸.

15. *Ibid.*, p. 105 ; *Ga.* 1, p. 277-278.

16. Nous nous concentrerons essentiellement sur le cours de 1923-1924 intitulé *Introduction à la recherche phénoménologique* et consacrerons une remarque finale aux cours antérieurs.

17. Sur ce point, cf. notamment la notion d'« essence significative [*bedeutungsmässigen*] » au paragraphe 21 de la *Recherche logique V* de Husserl.

18. *Ontologie, Herméneutique de la factivité*, traduction par A. Boutot, Paris, Gallimard, 2012, p. 116-117 ; *Ga.* 63, p. 86. Cf. également le même cours, p. 129 : « L'être-là du monde sera fixé terminologiquement par la *significativité*. Significatif veut dire : être, être-là sur le mode d'un signifier qui fait encontre de manière déterminée. Le terme ne désigne pas un étant qui serait là et signifierait en outre encore autre chose ; mais au contraire signifier en faisant encontre de manière déterminée, se tenir dans le signifier, c'est cela qui constitue l'être [*macht das Sein aus*]. Ce qu'il faut donc faire entendre, c'est que et comment la significativité constitue le *Dasein* mondain » ; *Ga.* 63, p. 96-97. Notons que Heidegger reprendra ces éléments tels quels dans *Être et temps*. Cf. *Être et temps*, traduction par E. Martineau, Édition numérique hors commerce, 1985, p. 132 : « Lorsque de l'étant intramondain est découvert avec l'être du *Dasein*, autrement dit lorsqu'il est venu à compréhension, nous disons qu'il a du *sens*. Cependant, ce qui est compris, ce n'est pas en toute rigueur le sens, mais l'étant – ou l'être. Le sens est ce en quoi la compréhensibilité de quelque chose se tient. (...) Le sens est un existentiel du *Dasein*, non pas une propriété qui s'attache à l'étant [*eine Eigenschaft, die am Seienden haftet*], est “derrière” lui [*“hinter” ihm liegt*] ou flotte quelque part comme “règne intermédiaire” [*Zwischenreich*]. De sens, le *Dasein* n'en “a”, que pour autant que l'ouverture de l'être-au-monde [*die Erschlossenheit des In-der-Welt-seins*] est “remplissable” par l'étant découvrable en elle. *Seul le Dasein, par suite, peut être sensé ou in-sensé* » ; *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2006, p. 151.

Pour Heidegger, la signification n'est une entité en aucun sens (elle n'est ni un étant sensible ou suprasensible, ni une valeur, au sens néokantien du terme). D'une certaine façon cependant, en disant cela, Heidegger ne critique pas Husserl mais le radicalise : il radicalise sa théorie de l'acte (contre son objectivisme sémantique)¹⁹.

Heidegger se livre par ailleurs à une seconde critique, peut-être plus radicale, de l'idée d'immanence : il s'oppose à la conception husserlienne de la conscience pure comme champ d'étude pour une science déterminée, autrement dit comme une certaine région qu'il est possible d'étudier scientifiquement (pour Husserl, la conscience pure est même l'*Urregion*²⁰). Selon la lecture de Heidegger, la pensée, chez Husserl, est immanente en tant qu'elle prend « place » dans une « région réelle », une *Sachregion* (ce que l'on peut « traduire » ainsi : une région d'étants-sous-la-main, *Vorhandenen*), la région des vécus (*Erlebnisse*), qui font l'objet d'une étude scientifique se donnant pour modèle de rigueur une science déterminée (les mathématiques).

Analysons en détail la destruction heideggérienne de la « région-conscience » husserlienne. Suivons pour ce faire l'*Introduction à la recherche phénoménologique* (cours du semestre d'hiver 1923-1924). Dans ce cours, Heidegger explique que la conception husserlienne de la conscience comme une région déterminée est fondée sur le privilège accordé, de manière injustifiée, au comportement théorique du *Dasein*. Pour comprendre Husserl cependant, il faut revenir à Descartes. Heidegger ne nie absolument pas qu'il existe des différences entre les conceptions cartésienne et husserlienne de la conscience ; ces derniers s'accordent néanmoins sur la réponse à donner à la question principale : celle de l'être de la conscience. Ainsi,

« [o]n aurait tort d'assimiler la doctrine de Husserl à celle de Descartes. Il faut souligner d'emblée en effet une *différence fondamentale* dans la manière dont Husserl appréhende la *conscience* quant à son *contenu* [*wie Husserl inhaltlich das Bewußtsein faßt*] ; en revanche, concernant le *traitement de la question de l'être de la conscience* et le *sens de l'esse certum* [*hinsichtlich der Erledigung der Seinsfrage des Bewußtseins und im Hinblick auf den Sinn des esse certum*], Husserl se meut *entièrement dans la perspective* ouverte par Descartes, et veut même, aujourd'hui plus que jamais, aller plus loin que Descartes pour saisir cette perspective de façon enfin absolue »²¹.

19. Cf. sur ce point J. Benoist, « Heidegger, les sens du sens et l'illusion herméneutique », in *Heidegger*, M. Caron (dir.), Paris, Les Éditions du Cerf, 2006, p. 340 : « à plus d'un titre, (...) l'analyse heideggérienne du sens [dans *Être et temps*] peut être présentée comme une réactivation et aussi une radicalisation critique d'une face de l'analyse husserlienne – la face intentionnaliste, que Heidegger joue en quelque sorte contre la face objectiviste sémantique et pour ainsi dire en correction d'elle, afin de surmonter ses apories ».

20. Cf. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, t. 1, paragraphe 76.

21. *Introduction à la recherche phénoménologique*, traduction par A. Boutot, Paris, Gallimard, 2013, p. 276 ; *Ga.* 17, p. 254.

En quoi consiste l'accord fondamental, principiel, de Descartes et Husserl ? L'un et l'autre posent la question de l'être de la conscience à partir d'une guise d'être particulière : le souci de certitude, qui est un mode de ce que Heidegger appelle le souci de la connaissance connue (*Sorge um erkannte Erkenntnis*), qui constitue lui-même un comportement théorique particulier. Le *Dasein*, dans cette guise d'être, est préoccupé par la connaissance théorique et par la préservation de cette connaissance. Selon Heidegger, c'est chez Descartes que cette préoccupation, ce souci, se manifeste pour la première fois en tant que tel : « La guise *concrète* de l'être du souci d'une connaissance connue [*Die konkrete Weise des Seins der Sorge um erkannte Erkenntnis*], dans laquelle la *conscience s'ouvre comme champ* [*das Bewußtsein als Feld erschließt*], nous est donnée au grand jour [*ist uns offen gegeben*] dans les *recherches de Descartes* »²². Pour comprendre pleinement la manifestation de ce souci chez Descartes (et c'est ce point qui va nous intéresser tout particulièrement), il faut, toutefois, faire encore un pas en arrière, en amont de Descartes. Selon Heidegger, le souci de la connaissance connue n'a pu apparaître, chez Descartes, que sur la base de l'ontologie scolastique, et plus spécifiquement thomiste, qui considère l'âme connaissante comme un être créé, un *esse creatum*. Afin de comprendre la manifestation de ce souci (qui conditionne la conception de la conscience comme une région d'étants-sous-la-main), il est nécessaire, donc, de faire retour à Thomas d'Aquin. D'après Heidegger, ni la philosophie grecque, ni Thomas d'Aquin, n'ont fait de la conscience l'objet d'une recherche explicite (la question essentielle ici étant celle du rapport à soi²³). Pour autant, la thématization de la conscience chez Descartes et Husserl n'a été possible que sur la base de l'ontologie thomiste.

Comment Heidegger en vient-il à une telle conclusion ? La question de la vérité est ici centrale. Le souci de la connaissance connue implique en effet, chez Descartes, une certaine conception de la vérité : la vérité est conçue comme être-jugé. Ceci constitue un mouvement de recul par rapport à l'*alètheia* grecque. La vérité est désormais « située » dans l'intellect : Descartes reprend cette idée à Thomas qui, dans le *De veritate*, affirme que la vérité est « ultimement » située dans l'intellect divin. Plus précisément, la vérité est conçue chez Descartes comme être-jugé « réglé » (la vérité fait en effet l'objet d'une régulation ; au début de la « Méditation troisième », Descartes énonce une règle générale de vérité, qui définit le mode d'accès à la vérité). Selon Heidegger, cette conception de la vérité comme être-jugé réglé n'a cependant de sens chez Descartes que si la pensée est comprise comme un *esse creatum*, autrement dit uniquement dans le cadre de l'ontologie thomiste. En effet, d'une part, l'homme cherche à s'assurer de la vérité en posant une règle parce que l'accès à la vérité, comprise comme un *bonum*, permet à cet être créé d'atteindre une certaine forme de perfection, la

22. *Ibid.*, p. 123 ; *Ga.* 17, p. 106.

23. Nous reviendrons sur la question du rapport à soi (un autre sens de l'immanence) dans le troisième et dernier moment de l'article.

perfectio hominis ; d'autre part, la vérité doit être interprétée comme un être-jugé, parce que l'être de l'homme est rattaché à la perfection suprême par le jugement (celui-ci constitue en effet un mode du vouloir, et la volonté me fait connaître que je porte l'image et la ressemblance de Dieu). Heidegger démontre ainsi que la vérité comprise comme être-jugé réglé (donc le souci de la connaissance connue, et partant la conception de la conscience comme une région d'étants sous-la-main) n'a pu se manifester que parce que l'intellect humain a été interprété par Thomas comme un *esse creatum*. Certes, Husserl, contrairement à Descartes, ne considère pas la conscience comme un *esse creatum*, mais comme un *ens regionale*, un être régional. Pour autant, cela ne signifie pas que Husserl rompt avec Thomas d'Aquin, mais au contraire qu'il recouvre cet héritage thomasiens ; ce recouvrement rend alors possible une radicalisation de la conception originelle. Ainsi,

« Husserl ne s'exprime pas [...] sur la base d'une claire perception des connexions historiques [*einer klaren Einsicht in die geschichtlichen Zusammenhänge*], mais en étant mû par le refus de parler de Dieu et de l'âme dès le début de la philosophie. Cela montre ce que veut la *phénoménologie* elle-même : *poser la conscience en reprenant le cogito sum en tant que certum* comme une chose allant de soi [*die Ansetzung des Bewußtseins im Sinne der Aufnahme des cogito sum als certum in der Weise einer Selbstverständlichkeit*], et cela en procédant à un élargissement [*Erweiterung*] fondamental qui a forme d'un *déracinement* [*Entwurzelung*] »²⁴.

L'élargissement (c'est-à-dire l'élargissement de la recherche scientifique au tout de la « région-conscience » ; chez Descartes, en effet, la *certitudo* a simplement pour objet le *cogito* ainsi que certaines *cogitationes* isolées) est rendu possible par le déracinement (l'oubli de l'héritage thomasiens).

Descartes rompt néanmoins avec Thomas sur un point fondamental : il transforme le *verum* en *certum*. Thomas considère seulement le vrai comme un être-jugé ; Descartes (et après lui Husserl) va en réalité plus loin en le considérant comme un être-certain. C'est dire que Descartes ne fait pas seulement de la conscience l'objet d'une recherche scientifique, mais qu'il érige en modèle de toutes les sciences l'arithmétique et la géométrie, qui appréhendent leurs objets selon une *evidens* et une *clara perceptio*. On retrouve ce geste chez Husserl, qui dans sa méthode phénoménologique accorde un rôle central à l'évidence, pensée comme recouvrement du visé. Chez Descartes donc, comme chez Husserl, l'être n'est appréhendé que par le détour du *certum*, ce qui revient selon Heidegger à le soumettre à la logique formelle. Ce geste est absolument « funeste » car il signifie ni plus ni moins que renoncer à interroger le sens d'être de la conscience ; ce qui intéresse Descartes et Husserl, en définitive, ce n'est pas la chose même, mais l'établissement de propositions certaines. Ainsi, ce que Heidegger « reproche » à Descartes, ce n'est pas directement de faire de la pensée une

24. Introduction à la recherche phénoménologique, p. 290 ; Ga. 17, p. 268.

« chose », mais au contraire de se désintéresser de cette chose, de ne pas poser la question de l'être de cette chose :

« Pour nous, la question du revirement [du *verum en certum*] signifie voir que ce dernier ne veut rien dire d'autre que la *relégation de la conscience dans la sphère catégoriale de l'ontologie formelle* [die Versetzung des Bewußtseins in die kategoriale Sphäre des formal Ontologischen]. [...] Descartes a donné à cette relégation une expression prégnante dans la mesure où lui-même *ne prend pas la cogitare* comme une *chose* [Sache] qui aurait été trouvée (une chose ayant la structure d'une *cause* dont on a à débattre) ; ce qui lui importe est d'avoir trouvé une *proposition certaine* [einen gewissen Satz]. Cette proposition du *cogito* est pour Descartes une proposition logique et formelle [eines formal-logischen Satzes] qui vaut de cette chose [Ding] que nous pouvons caractériser en bref comme *chose pensante* [Denkding] »²⁵.

De la même façon, Husserl ne pose pas la question de l'être de la conscience ; ce qui l'intéresse est de circonscrire une certaine région qui peut donner lieu à des propositions certaines. Ainsi,

« [I]a prédominance du souci de certitude [Die Vorherrschaft der Sorge der Gewißheit] se manifeste [chez Husserl] en ceci qu'on s'en tient, concernant le champ thématique "conscience" [bezüglich des thematischen Feldes "Bewußtsein"], à des déterminations de l'*ontologie traditionnelle*, et plus encore à celles de la *logique formelle*. [...] La conscience est la région des vécus [Bewußtsein ist Region der Erlebnisse]. La vie elle-même, en tant qu'intégralité des vécus [als die Gesamtheit der Erlebnisse], est déterminée comme région réale de ces faits particuliers [als Sachregion dieser einzelnen Fakten]. On ne parvient pas à entendre la *vie elle-même dans son être véritable* ni à répondre à la *question de son caractère d'être* »²⁶.

Pour Heidegger, le souci de certitude atteint son apogée, chez Husserl, dans la réduction éidétique, c'est-à-dire dans l'application de catégories telles que « *genre, espèce, singularité éidétique, différence spécifique* [Gattung, Art, eidetische Singularität, spezifische Differenz] »²⁷ à la conscience, donc de « *catégories qui ont leur sol à elles [ihren bestimmten Boden haben]* et qui *ne disent rien d'un être tel que la conscience* »²⁸.

Nous nous sommes concentrés essentiellement, dans ce second moment, sur l'*Introduction à la recherche phénoménologique* de 1923-1924. Faisons, pour terminer, une remarque relative aux cours antérieurs (mais postérieurs au tournant herméneutique). Sans trop entrer dans les détails²⁹, signalons que

25. *Ibid.*, p. 269-270 ; *Ga.* 17, p. 247-248.

26. *Ibid.*, p. 295-296 ; *Ga.* 17, p. 273-275.

27. *Ibid.*, p. 296 ; *Ga.* 17, p. 274.

28. *Ibid.*, p. 296 ; *Ga.* 17, p. 274.

29. On pourrait, en effet, consacrer une étude entière à la « phénoménologie de la vie » caractéristique de la première période d'enseignement de Heidegger à Fribourg (1919-1923).

la rupture avec Husserl, relativement à la question de l'immanence, est en un sens consommée des 1919. On lit en effet dans *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie* de 1919-1920 : « L'examen de la sphère totale de la vie pure n'est ni un examen extérieur ni un examen intérieur, ni transcendant ni immanent »³⁰. En 1919-1920, Heidegger refuse donc déjà d'appliquer à la sphère de la vie facticielle l'idée d'« intériorité » comprise comme « immanence ». À cette même époque, il s'oppose également à toute présentation « figurée » de la conscience, c'est-à-dire à toute conception de la conscience comme un certain « espace » (une conception corrélée à la compréhension de la conscience comme une région d'étants sous-la-main). C'est l'un des motifs de la critique de la conception diltheyenne de la conscience dans le cours de l'été 1920, *Phénoménologie de l'intuition et de l'expression*. La critique de Heidegger porte, notamment, sur la notion de *Zusammenhang*. Dilthey caractérise par ce terme l'être de la vie psychique, en tant qu'unité immanente à ses parties. Dans le cours cité, Heidegger considère cette caractérisation comme « esthétique » ; elle donne une image situationnelle de la vie, elle comprend le vécu comme un certain état, partant comme un certain espace, alors que sa réalité est essentiellement historique, temporelle³¹. En 1919-1920, certains éléments de la destruction du sujet immanent sont donc déjà présents.

Pour autant, la destruction ne semble pas totalement effectuée. Ainsi, dans le cours de 1919-1920 déjà cité, Heidegger emploie certaines formules qui peuvent prêter à confusion, telle que celle de « monde de soi » (*Selbstwelt*)³². Mieux, il parle de ce monde comme de l'*Urgebiet*³³, et, en 1923, du *Dasein* comme d'une certaine *Region* ou d'un certain *Bezirk* :

« L'herméneutique prend à chaque fois pour objet [*Gegenstand*] thématique le *Dasein* propre – qu'elle interroge dans son caractère d'être et ses structures phénoménales ; donc, tout en ayant en vue une systématique régionale universelle [*universale regionale Systematik*], elle en extrait un secteur [*Bezirk*] déterminé pour conduire une recherche systématique déterminée. Pour fixer terminologiquement, délimiter et s'appropriier cette région d'être [*Seinsregion*], on a évité, et on évitera dorénavant l'expression *Dasein* humain, être humain »³⁴.

Certes, on peut donner au terme de « région » un sens plus ou moins précis ; parler du *Dasein* comme d'une région (au sens où il est un type

30. *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*, Ga. 58, p. 253 : *Die Betrachtung der ganzen Sphäre des reinen Lebens ist weder Außen- noch Innenbetrachtung, weder transzendent noch immanent.*

31. Cf. *Phénoménologie de l'intuition et de l'expression, Théorie de la formation des concepts philosophiques*, traduction par G. Fagniez, Paris, Gallimard, 2014, p. 194 ; Ga. 59, p. 167.

32. Notons qu'il renoncera à ce vocabulaire par la suite.

33. Cf. par exemple le titre du paragraphe 19 : *Ein Grundproblem der Phänomenologie: die Zugänglichkeit des Ursprungsgebietes vom faktischen Leben aus* (Ga. 58, p. 81).

34. *Ontologie, Herméneutique de la factivité*, p. 48 ; Ga. 63, p. 25-26.

d'étant particulier, non une *Sachregion*) ne le ramène donc pas *ipso facto* dans le régime de la *Vorhandenheit*. On peut présumer, toutefois, que Heidegger, dans le courant des années 1920, tend à appliquer au *Dasein* un vocabulaire temporel et non plus spatial. En suivant Jean-François Marquet et son article « Genèse et développement d'un thème : l'isolement », on dira que la raison de cette « tendance » réside dans la prise en charge du problème de la mort, et de son corrélatif, l'instant, à partir des années 1922-23 : « L'isolement³⁵ [du *Dasein*], de 1919 à 1929, n'a [...] pas cessé d'être au cœur de la pensée heideggérienne, mais il a cessé peu à peu de désigner une *région* de l'enquête phénoménologique pour évoquer un événement perpétuellement imminent, même dans l'esquive : celui de la décision où je serai(s) inconditionnellement moi-même »³⁶.

3. Les « reliquats » de l'intériorité : réflexion, isolement et totalité (fermeture)

Nous avons analysé les destructions successives du sujet d'inhérence et du sujet immanent (en nous concentrant, à chaque fois, sur le dialogue engagé avec la philosophie scolastique). Si le *Dasein* n'est ni un sujet d'inhérence ni une pensée immanente, il semblerait naturel de conclure, plus généralement, qu'il est sans intériorité. Le sens que Heidegger donne au terme *Dasein* semble en vérité exclure *a priori* toute idée d'intériorité : en tant qu'être-le-là, le *Dasein* est essentiellement au-monde, ce qui implique qu'il n'est pas une sphère intérieure « reliée » au « monde extérieur ». Ce point est établi dès 1919-1920 : « Notre vie est seulement *comme vie* dans la mesure où elle vit dans un monde »³⁷. Le *Dasein* est toujours-déjà au-dehors. Pour autant, n'est-ce pas conclure trop rapidement à l'absence d'intériorité du *Dasein* ? Ne pourrait-on pas penser un nouveau sens de l'intériorité, distinct du sens traditionnel, un sens de l'intériorité adéquat à l'être du *Dasein* en tant que *Dasein* ? Pour le dire en un mot : bien que cela semble *a priori* contradictoire, ne pourrait-on pas penser une intériorité de l'être-au-monde ?

C'est précisément, selon nous, ce que tente de faire Heidegger. Dans les années 1920, il tente de donner un nouveau sens à l'idée d'intériorité, un sens conforme à l'être du *Dasein* conçu comme être-au-monde. On le comprend en se focalisant sur la fin (toute provisoire) du parcours : *Être et temps* (ainsi que sur les cours de la même période). En conclusion de cet article, nous tenterons ainsi de « localiser », dans l'*Hauptwerk* de 1927, ce

35. Nous reviendrons sur ce thème dans le troisième moment de l'article.

36. J.-F. Marquet, « Genèse et développement d'un thème : l'isolement », in *Heidegger 1919-1929, De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, J.-F. Courtine (dir.), Paris, Vrin, 1996, p. 203-204.

37. *Ga.* 58, p. 34 : *unser Leben ist nur als Leben, insofern es in einer Welt lebt.*

que nous appelons des « reliquats » ou « résidus » d'intériorité, qui sont mis au service d'une nouvelle pensée de l'intériorité. En quel sens le *Dasein* possède-t-il encore, en 1927, une forme d'intériorité ?

La réflexion constitue selon nous le premier « résidu » d'intériorité présent en 1927. Heidegger, nous l'avons dit, a dans les années précédant la publication d'*Être et temps* détruit le sujet immanent. Il conserve pourtant, en 1927, quelque chose du sujet immanent ; ce qui constitue peut-être le sens principal de l'immanence, que nous n'avons pas évoqué jusqu'à présent : la propriété du *Dasein* d'être conjointement en possession de soi-même (*Sich-mit-haben*)³⁸. Cette notion de *Sich-mit-haben* est à mettre en rapport avec celle de « souci » (*Sorge*) : le souci, qui constitue l'être du *Dasein*, est en effet toujours, pour Heidegger, souci de soi (y compris dans l'échéance, la *Verfallenheit*)³⁹. En 1927, Heidegger reste donc, de ce point de vue, cartésien et husserlien (et même thomasien, puisque pour Thomas l'intellection est en même temps intellection de soi). Cette conservation du sens principal de l'immanence apparaît clairement dans l'*Introduction à la recherche phénoménologique* de 1923-1924, notamment lorsque Heidegger commente la formule de Descartes *cogito me videre* :

« On voit [...] que Descartes comprend d'emblée le *cogitare* comme une guise d'être spécifique dans laquelle on est conjointement en possession de soi-même [*ein eigentümliches Sein, das ist in der Weise des Seins im Wie des Sich-mit-habens*], une guise dans laquelle celui qui est est du même coup primordialement en rapport à soi et se possède ainsi soi-même [*sich mithat*] »⁴⁰.

Husserl entrevoit le phénomène de l'être-avec-soi. Il conçoit celui-ci comme un acte de réflexion. Pour Husserl, l'immanence de la conscience se révèle dans l'acte de réflexion, compris comme une relation d'inclusion réelle du vécu réfléchissant dans le vécu réfléchi, à l'intérieur de la « région-conscience ».

Heidegger rompt-il avec la conception husserlienne de la réflexion ? Oui, de toute évidence, car si Husserl, selon Heidegger, va plus loin que Descartes dans sa compréhension du « se posséder conjointement soi-même » (il utilise en effet la réflexion comme un instrument destiné à configurer le cheminement de la phénoménologie, et il comprend cette-dernière comme rapport à soi et au monde, en vertu de sa thématization de l'intentionnalité), il méconnaît cependant le sens de la possession de soi, parce qu'il la comprend comme un rapport, une relation d'inclusion de deux étants à l'intérieur d'une région d'étants-sous-la-main, en laissant ininterrogé

38. Cette possession du *Dasein* par lui-même est également exprimée par les notions d'« être-à-chaque-fois » (*Jeweiligkeit*) et de « mienneté » (*Jemeinigkeit*). Elle se manifeste ultimement dans le phénomène de la conscience (*Gewissen*), qui appelle le *Dasein* à être lui-même (cf. *Être et temps*, paragraphes 54-60).

39. Un tel retrait par rapport à soi n'étant possible que parce que l'être lui-même se donne comme retrait.

40. *Introduction à la recherche phénoménologique*, p. 271 ; *Ga.* 17, p. 249.

le sens d'être de ces étants⁴¹. Dans sa compréhension du phénomène de la réflexion, Husserl accorde en réalité une nouvelle fois, de manière injustifiée, un privilège au comportement théorique : il la comprend comme un regard dirigé vers soi-même, autrement dit comme une perception de soi par soi. En 1927, Heidegger conserve l'idée de possession de soi, mais celle-ci est comprise comme *Auslegung*, c'est-à-dire comme explicitation ou interprétation du projet du *Dasein* par lui-même, et non pas comme la relation d'un étant à un autre au sein d'un ensemble d'étants-sous-la-main⁴². La propriété du *Dasein* d'être à chaque fois lui-même est certes encore exprimée en terme de « possession » (ou plutôt d'« avoir ») ; mais ce « s'avoir-avec-soi » (*Sich-mit-haben*) n'a pas le sens d'une mise à disposition, d'une objectivation, d'une saisie perceptive, il est notamment l'expression de la facticité du *Dasein*, donc de sa « passivité » (en tant que le *Dasein* ne constitue pas pour lui-même un fondement, au sens d'*archè*).

Heidegger, cependant, continue, en 1927, d'appliquer la notion de « réflexion » au *Dasein* ; il donne toutefois à ce terme un sens nouveau : un sens optique. Il l'explique dans *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie de 1927* :

« Le Soi [*Selbst*] est présent au *Dasein* lui-même sans réflexion [*Reflexion*] et sans perception interne [*innere Wahrnehmung*], antérieurement à toute réflexion. [...] On peut cependant nommer, avec pertinence, “réflexion”, la manière dont le Soi se dévoile à soi-même dans le *Dasein* facticiel, pourvu seulement que l'on n'entende pas par là, comme c'est généralement le cas, l'auto-fascination de l'*ego* replié sur lui-même, mais un ensemble de relations [*Zusammenhang*]⁴³, comme l'atteste l'acception optique du terme. Se réfléchir

41. Sur ce point, cf. *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps* (semestre d'été 1925), traduction par A. Boutot, Paris, Gallimard, 2006, p. 156 : « Immanence [chez Husserl] veut dire formellement d'abord : être dans un autre [*in einem anderen sein*]. Cette propriété d'immanence est attribuée à la région conscience, à la région du vécu [*der Bewußtseins-, Erlebnisregion*], et cela en considérant les actes de saisie, les actes réflexifs qui s'orientent sur d'autres actes, sur d'autres vécus. (...) Il y a, entre le vécu réfléchissant et le réfléchi [*Zwischen dem reflektierenden Erlebnis und dem Reflektierten, dem in der Reflexion Gegenständlichen*], une relation d'inclusion réelle [*eine Beziehung des reellen ineinander Beschlosseneins*]. (...) L'immanence n'est donc pas une détermination de l'étant en lui-même quant à son être [*keine Bestimmung des Seienden an ihm selbst hinsichtlich seines Seins*], mais c'est une relation entre deux étants à l'intérieur de la région vécu ou conscience [*innerhalb der Region Erlebnis oder Bewußtsein*]. Cette relation est caractérisée comme inclusion réelle [réelles Ineinander], mais justement rien n'est dit sur l'être de cet être-inclus, sur la réellité [*Reellität*], sur l'étant en totalité de cette région [*das Seiende im Ganzen dieser Region*]. C'est un rapport d'être entre étants [*ein Seinsverhältnis von Seiendem*], mais non pas l'être comme tel qui est ici déterminé » ; *Ga.* 20, p. 142.

42. Heidegger substitue d'une certaine manière au cercle de la réflexion husserlienne un autre cercle : le cercle herméneutique. Il se montre cependant prudent avec la notion de « cercle », précisément à cause de son sens spatial. Il écrit ainsi au paragraphe 32 d'*Être et temps* que « si l'on songe que le “cercle” appartient ontologiquement à un mode d'être de l'être-sous-la-main [*Vorhandenheit*] (à la réalité subsistante [*Bestand*]), on devra en général éviter de caractériser ontologiquement par un tel phénomène quelque chose comme le *Dasein* » (p. 134) ; *Sein und Zeit*, p. 153.

43. Notons que l'on retrouve ici le terme employé par Dilthey.

signifie alors se réfracter sur quelque chose, en rejaillir, c'est-à-dire se montrer en se reflétant sur quelque chose »⁴⁴.

En 1927, se réfléchir ne signifie plus se percevoir soi-même en se « retournant » vers une région déterminée, mais se découvrir, se dévoiler soi-même dans le monde, comme être-au-monde⁴⁵.

La réflexion constitue ainsi le premier « reliquat » d'intériorité. On peut identifier un second « résidu » : l'isolement. Celui-ci apparaît notamment au paragraphe 64 d'*Être et temps*, intitulé « Souci et ipséité » [*Sorge und Selbstheit*]. Heidegger distingue en réalité, dans ce paragraphe, deux formes d'isolement du *Dasein*. La première forme rejoint la notion traditionnelle d'intériorité, autrement dit l'idée d'une « région-conscience ». Heidegger s'intéresse à la conception kantienne du sujet, et il affirme que si Kant a reconnu que le « Je pense » est toujours un « Je pense quelque chose », il n'a pas interrogé le sens d'être de cet « accompagnement » de la pensée par le « quelque chose » ; il manque ainsi le phénomène de l'être-au-monde, et continue de distinguer la « région-sujet », le sujet intérieur, isolé (*isoliert*), du monde (dont il manque également, par conséquent, le sens d'être). Ainsi, chez Kant,

« [l]e dire-Je vise l'étant que je suis à chaque fois en tant que "Je-suis-dans-un-monde". Mais Kant n'aperçut pas le phénomène du monde, et c'est pourquoi il fut parfaitement conséquent en tenant les "représentations" à distance de la teneur "apriorique" du "Je pense". Seulement, le Je s'en trouva de nouveau réduit à un sujet *isolé* [*isoliert*], accompagnant les représentations selon une guise tout à fait indéterminée ontologiquement »⁴⁶.

Le *Dasein*, dit Heidegger, n'est pas isolé en ce sens ; il ne constitue pas une région, une intériorité isolée, un espace au sein duquel on pourrait distinguer des pensées, des vécus, etc. En 1927, le rapport est en réalité inversé : rien n'est dans le *Dasein*, c'est celui-ci désormais qui est dit *in* : *in-der-Welt-sein*. Le *in*, ici, n'a cependant pas le sens d'une inclusion spatiale, d'un « être-contenu-dans », il signifie « habiter », « séjourner auprès de ». Heidegger l'explique au paragraphe 12 d'*Être et temps* :

« nous inclinons à comprendre cet être-à... [*In-Sein*] comme un être dans... [*Sein in*]. Ce dernier terme nomme le mode d'être d'un étant qui est *dans* un autre comme l'eau *dans* le verre, le vêtement *dans* l'armoire. [...] Ces divers étants dont on peut ainsi déterminer l'être-l'un-dans-l'autre [*"In"-einandersein*] ont tous le même et unique mode d'être de l'être-sous-la-main [*Vorhandenseins*], en tant que choses survenant à l'intérieur du monde

44. *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, traduction par J.-F. Courtine, Paris, Gallimard, 1985, p. 196-197 ; *Ga.* 24, p. 226.

45. Cela signifie que l'intériorité, en 1927, n'est pas l'autre ou le contraire de l'extériorité, du transcendant, mais son envers : le réfléchissement du soi dans le monde est corrélatif de l'ouverture du monde.

46. *Être et temps*, p. 248 ; *Sein und Zeit*, p. 321.

[“*innerhalb*” der Welt vorkommende Dinge]. [...] L’être-à... au contraire, désigne une constitution d’être du *Dasein*, c’est un *existential* »⁴⁷.

On comprend ici pourquoi Heidegger, contre Husserl, refuse de décrire la propriété du *Dasein* de se posséder soi-même en terme d’« inclusion » d’un vécu dans un autre : cela reviendrait à comprendre le *Dasein* comme un *Vorhandene*, un étant-sous-la-main. Le *Dasein*, en 1927, est sans intériorité au sens traditionnel du terme, précisément parce qu’il est celui par qui il y a de l’espace, de l’intériorité, des étants intramondains. Il n’est dans aucun lieu. Pour autant, nous l’avons dit, on peut identifier « dans » le *Dasein* des « résidus » d’intériorité (mis au service d’une nouvelle pensée de l’intériorité). Le deuxième se manifeste dans la seconde forme d’isolement évoquée au paragraphe 64. Pour cette seconde forme, Heidegger n’emploie pas le même terme : il ne parle plus d’un *Dasein isoliert*, mais de la *Vereinzlung* du *Dasein*, qu’on rend également en français par le terme d’isolement⁴⁸. Si le *Dasein* n’est pas un sujet intérieur isolé du monde, il connaît une autre forme d’isolement dans la résolution devançante, et plus précisément dans l’affection de l’angoisse (dans laquelle s’annonce le soi, le *Selbst* authentique) : « Le *Dasein* est authentiquement lui-même [ist eigentlich selbst] dans l’isolement originaire [*der ursprünglichen Vereinzlung*] de cette résolution ré-ticente qui s’intime à elle-même l’angoisse »⁴⁹. Dans l’affection originaire de l’angoisse, le *Dasein* s’éprouve comme isolé des étants intramondains, au sens où leur étrangeté lui devient manifeste. Mais l’important est que, ainsi isolé des autres étants, le *Dasein* conserve son caractère d’être-au-monde : car précisément l’angoisse surgit devant l’être-au-monde du *Dasein*. Dans l’instant de l’isolement angoissé, le *Dasein* est donc doté d’une certaine forme d’intériorité : il est en retrait, séparé des autres étants, mais l’essentiel est que cette séparation n’est pas d’ordre régionale (car ce qui est isolé, c’est l’être-au-monde comme tel).

Il faut analyser, pour terminer, un troisième « résidu » d’intériorité : la totalité (ou la fermeture). En 1927, le *Dasein* est sans intériorité au sens traditionnel du terme, mais il n’en demeure pas moins une totalité (*Ganzheit*), c’est-à-dire un être doté, quoiqu’en un sens particulier, de contenus, de parties. Cette totalité se manifeste une nouvelle fois dans l’angoisse : celle-ci amène le *Dasein* devant lui-même, ouvrant intégralement cet étant. Mais quel sens faut-il alors donner à la *Ganzheit* du *Dasein* ? Heidegger apporte une réponse à ces questions dans ses analyses relatives à l’être-pour-la-mort. Nous allons nous concentrer plus précisément sur le paragraphe 48 (« Excédent, fin et totalité » [*Ausstand, Ende und Ganzheit*]).

47. *Ibid.*, p. 62-63 ; *Sein und Zeit*, p. 53-54.

48. L’allemand semble cependant insister davantage ici sur l’unicité, sur la solitude du *Dasein* : *einzel* signifie en effet « seul », « séparé », « individuel ».

49. *Être et temps*, p. 249 ; *Sein und Zeit*, p. 322.

La position du problème de la mort, dans *Être et temps*, résulte de la nécessité de former un concept de totalité conforme à l'être du *Dasein*. Or, l'idée de totalité répugne manifestement à l'être-en-avant-de-soi constant du *Dasein*. Celui-ci ne pourrait pas constituer une totalité, parce que, aussi longtemps qu'il est, il n'a pas atteint sa totalité (il est en-vue-de-lui-même; il y a donc, « dans » le *Dasein*, des excédents), et lorsqu'il est une totalité (lorsqu'il meurt), il n'est plus, il est devenu un ne-plus-être-là. Heidegger résout cette difficulté en repensant l'être de l'excédent et de la totalité à la lumière de l'être du *Dasein*. Plus exactement, il faut dire que le *Dasein* n'a pas d'excédents. Parler d'excédent au sujet du *Dasein* revient en effet à le considérer comme une « somme » [*Summe*], c'est-à-dire comme un étant-à-portée-de-la-main (*Zuhandene*). Le *Dasein* n'est pas une somme, parce qu'il est toujours-déjà ce qu'il n'est pas, sur le mode du pouvoir-être, de l'en-avant-de-soi (tandis qu'une somme, selon Heidegger, est « déjà en quelque manière et quelque part à-portée-de-la-main »⁵⁰ lorsque certaines de ses parties sont absentes). Mais si le *Dasein* n'a pas d'excédents, faut-il dire alors, plus largement, qu'il n'a pas de contenus, de parties ? Non : le *Dasein*, selon Heidegger, a des parties, qu'il est toujours-déjà, sur le mode du pouvoir-être (seul le *Dasein* qui se comprend de manière inauthentique, c'est-à-dire comme une somme, peut en fin de compte être dit incomplet). Le *Dasein*, chez Heidegger, a des parties au sens où il est articulé, où il a une certaine structure (on distingue ainsi, par exemple, trois parties du souci). Heidegger semble puiser chez Husserl⁵¹ (dans la *Recherche Logique* III, consacrée à la théorie des tous et des parties), un certain sens de la notion de « partie », qu'il réinvestit en le transformant. Husserl distingue les parties indépendantes (celles qui sont indifférentes à la suppression des parties qui lui sont associées) et les parties dépendantes (celles qui sont inséparables d'autres parties)⁵². On peut dire que si le *Dasein* n'a pas de parties indépendantes, il a en revanche des parties dépendantes. Heidegger réinvestit donc un certain sens du concept husserlien de « partie », mais en le transformant : il lui ôte sa signification régionale (les parties ne sont pas les parties d'un ensemble sous-la-main, ce qui est le cas chez Husserl, parce qu'il pense la distinction Partie/Tout à partir de la représentation) et, ce qui est lié, sa dimension formelle. En effet, chez Husserl, la dépendance réciproque des parties est fondée sur une loi formelle. Le tout est ainsi compris comme une forme logique, c'est-à-dire vide, universelle (les dépendances des parties relativement au tout, et d'une partie vis-à-vis d'une autre, sont comprises dans ce cadre). Heidegger rompt avec cette conception formelle du tout et des parties. Dans les paragraphes consacrés à l'être-pour-la-mort, il explique ainsi que la structure du *Dasein*, c'est-à-dire sa totalité, est une structure nécessairement unique, en vertu du sens d'être

50. *Ibid.*, p. 196 ; *Sein und Zeit*, p. 243.

51. Cf. sur ce point C. Ciocan, « Heidegger, la mort et la totalité », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 199, (2009), p. 308, qui renvoie à E. Øverengen, *Seeing the Self. Heidegger on Subjectivity*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1998.

52. Cf. Husserl, *Recherche logique* III, paragraphe 2.

particulier du *Dasein* (l'existence). Après avoir repensé l'être-partiel du *Dasein*, Heidegger repense ainsi son être-tout. La totalité du *Dasein* n'est ni une cessation, ni une disparition, ni un accomplissement, ni un achèvement, mais elle-même une possibilité en vue de laquelle le *Dasein* existe, autant qu'il existe. Cela signifie que la totalité n'advient pas au *Dasein*, elle ne lui est pas donnée comme un fait qui survient, mais, en tant qu'il est en vue de sa totalité, est pour sa totalité (c'est-à-dire pour-la-mort), il est son tout aussi longtemps qu'il est (de manière authentique). La totalité du *Dasein* est ainsi un pouvoir-être-tout. Celui-ci constitue donc le troisième « résidu » d'intériorité propre au *Dasein*. On peut l'interpréter par ailleurs comme une fermeture, au sens où la mort constitue une fermeture à l'être. Si le *Dasein* est essentiellement ouvert (en tant qu'être-au-monde), cette ouverture est corrélée à une fermeture plus originelle, en vue de laquelle le *Dasein* authentique est (cette fermeture n'étant pas à interpréter comme enfermement dans un certain lieu, dans une région d'étants sous-la-main)⁵³.

*
* *

Ainsi, nous avons tenté de montrer comment, à partir des phénomènes de la réflexion et de l'isolement angoissé de l'être-pour-la-mort, Heidegger se réapproprie l'idée traditionnelle d'intériorité : il la repense comme réfléchissement de soi dans le monde, isolement de l'être-au-monde et totalité (ou fermeture) non régionale. Il tente de penser une intériorité de l'être-au-monde. Cette persistance de l'intériorité, dans les cours des années 1920 comme dans l'*Hauptwerk* de 1927, est l'indice d'une autre persistance : celle du Je, du soi, ou plus exactement du *Selbst* (littéralement : le même)⁵⁴. Le *Dasein* n'est absolument pas un sujet, au sens du *subjectum*⁵⁵,

53. Sur la « fermeture » du *Dasein*, cf. F. Dastur, *Heidegger et la question du temps*, Paris, PUF, 1990, p. 59-60.

54. De ce point de vue, on peut dire que si le *Dasein* échappe à l'histoire du sujet, il s'inscrit pleinement, en revanche, dans celle du je. Sur la distinction de ces deux histoires, cf. notamment l'article d'A. de Libera, « Augustin critique d'Averroès. Deux modèles du sujet au Moyen Âge », in *Intellect et Imagination dans la philosophie médiévale, Actes du XI^e Congrès international de philosophie médiévale de la SIEPM, Porto, du 26 au 31 août 2002*, M.C. Pacheco et J.F. Meirinhos (éds), vol. 1, Turnhout, Brepols (Rencontres de philosophie médiévale, XI, 1), p. 203-246. En tant que je ou soi, le *Dasein* (qui existe de manière authentique) possède un certain « maintien » (*Ständigkeit*), une « solidité constante » (*beständige Standfestigkeit*) : cf. sur ce point *Sein und Zeit*, p. 322. Dans le même passage, Heidegger affirme même que « [l]es caractères de la "simplicité" [*Simplizität*], de la "substantialité" [*Substantialität*], et de la "personnalité" [*Personalität*], que Kant, par exemple, met à la base de sa doctrine des "Paralogismes de la raison pure" procèdent d'une expérience pré-phénoménologique authentique [*einer echten vorphänomenologischen Erfahrung*]. La question reste seulement de savoir si ce qui est ainsi ontologiquement expérimenté peut être ontologiquement interprété à l'aide des "catégories" citées » (*Être et temps*, p. 246-247 ; *Sein und Zeit*, p. 318).

55. Cf. sur ce point « La métaphysique comme histoire de l'être », in *Nietzsche*, t. 2, traduction par P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1971, p. 319-365, et la distinction entre *Subjektivität* et *Subjektivität*.

pour autant, il est un soi⁵⁶. Au paragraphe 64 d'*Être et temps* (« Souci et ipséité »), Heidegger se demande en quoi peut consister l'unité d'un étant dont l'être a été déterminé comme souci. Il affirme que c'est en tant que le *Dasein* possède une *Selbstheit* qu'il est un, et il prend immédiatement soin de distinguer l'« être-soi » de l'« être-sujet ».

Pour penser l'intériorité du *Dasein*, il faut, comme nous avons tenté de le montrer, rompre avec la philosophie scolastique. Quelles sont, dès lors, les sources de cette nouvelle pensée ? Cela pourrait faire l'objet d'un autre travail. Indiquons simplement pour terminer que Heidegger puise notamment ce nouveau sens de l'intériorité dans une certaine pensée religieuse⁵⁷.

56. Le soi, cependant, ne doit pas être compris comme une entité, en quelque sens que ce soit. À cet égard, la formule *das Selbst*, employée par Heidegger, peut s'avérer trompeuse. L'expression *Selbstheit* semble plus conforme à l'être du soi heideggérien : elle souligne le fait que le soi n'est pas une certaine entité, un être quelconque, mais une manière d'être. Cf. sur ce point C. Romano, « Heidegger et Wittgenstein : approches croisées sur la question de l'ipséité », conférence prononcée dans le cadre du colloque « Heidegger, Wittgenstein, Mulhall : chemins croisés » organisé à l'Institut Catholique de Paris les 5 et 6 Novembre 2015.

57. Cf. notamment, sur le christianisme originel, *Ga.* 58, p. 61 : « le paradigme historique le plus profond de ce curieux processus d'installation du centre de gravité de la vie facticielle [*faktischen Lebens*] et du monde de la vie [*Lebenswelt*] dans le monde du soi [*Selbstwelt*] et dans le monde des expériences internes [*die Welt der inneren Erfahrungen*] s'offre à nous dans la genèse du christianisme. Le monde du soi comme tel entre dans la vie et est vécu comme tel ».

Lectures contemporaines du principe présocratique d'*apeiron* : Simondon, Castoriadis

Odile TOURNEUX

Introduction

Exacts contemporains, Cornélius Castoriadis et Gilbert Simondon semblent *a priori* n'avoir en commun que l'époque de leur naissance. Né en 1922 à Constantinople, membre du Parti Communiste grec dès son adolescence, Castoriadis rejoint la France en 1945 pour y soutenir sa thèse de philosophie. Co-fondateur et animateur principal du groupe Socialisme et barbarie, ainsi que de la revue du même nom de 1949 à 1965, économiste (il travaille auprès de l'OCDE de 1948 à 1970), psychanalyste à partir de 1973, Castoriadis n'eut de cesse, parallèlement à ces activités hétéroclites, de travailler à des écrits philosophiques qui ne devinrent publics qu'à partir des années 1970. Le parcours de Gilbert Simondon est quant à lui plus académique : né en 1924 à Saint-Étienne, il prépare le concours de la rue d'Ulm où il est admis en 1944. Reçu à l'agrégation de philosophie en 1948, il est nommé au lycée de Tours. Il y enseigne tout en préparant sa thèse qu'il soutient en 1958 sous la direction de Georges Canguilhem. Il enseigne par la suite à la Faculté de Lettres et Sciences Humaines de Poitiers, avant d'être nommé professeur à la Sorbonne puis à l'université Paris-V, où il dirige l'enseignement de psychologie générale et fonde le laboratoire de psychologie générale et technologie (1963-1983). Les productions philosophiques des deux auteurs reflètent ces deux perspectives différentes de carrière : Castoriadis est avant tout un penseur politique, attaché à l'étude de l'institution de la société ; Simondon est considéré

comme l'un des principaux épistémologues français de la seconde moitié du XX^e siècle.

Cependant, leurs réflexions se croisent dans la volonté commune de défendre un véritable projet « humaniste », c'est-à-dire une pensée centrée sur l'homme. Simondon et Castoriadis se rencontrent dans la critique de l'humanisme historique d'après-guerre : tous deux s'opposent à l'idée « hégéliano-marxiste » d'un progrès infini et rationnel de l'histoire, dont le mouvement pousserait les hommes à dépasser leurs contradictions. Même l'existentialisme français, qui constitue le courant dominant de leur époque, ne trouve pas grâce à leurs yeux : la capacité de l'homme à s'autodéterminer, tant que ce dernier ne conçoit pas les autres et le monde qui l'entoure comme l'occasion d'une méditation, ne peut en rien servir de fondement à l'élaboration d'un projet social et politique. Les deux auteurs ne s'inscrivent pas non plus dans les trois grandes perspectives critiques de la seconde moitié du XX^e siècle que symbolisent les trois figures d'Althusser, de Claude Lévi-Strauss et de Heidegger. Contrairement aux courants épistémologique, structuraliste et essentialiste, Simondon et Castoriadis désirent encore faire du rapport pratique des hommes au monde le centre de leur réflexion. Néanmoins, il ne s'agit pas de penser quelque chose comme une essence de l'homme, une nature humaine¹. Si l'homme doit être remis au centre de la réflexion philosophique et des débats politiques, c'est avant tout parce qu'il s'agit d'un être créateur dont l'activité ne saurait être isolée. L'homme de Simondon, tout comme l'homme de Castoriadis, est un être de rapports qui ne cesse d'instituer des relations nouvelles, de sorte que son essence ne saurait en aucun cas être figée.

C'est dans la perspective de ce nouvel humanisme que s'inscrit pour les deux philosophes la lecture des textes présocratiques. C'est en effet dans ces derniers qu'ils trouvent des clés pour penser l'ensemble des activités humaines comme une relation créatrice. Outre leur rejet de l'humanisme historique et de ses principales critiques, Simondon et Castoriadis ont en effet en commun un intérêt certain pour les physiologues ioniens, et ce bien qu'ils ne semblent pas s'être connus ni même rencontrés. Cette convergence pourrait ne pas en être une et constituer un aspect anecdotique de leur travail si Castoriadis et Simondon n'approchaient les théories de l'école milésienne de façon tout à fait singulière. En effet, ce n'est pas uniquement au travers d'une démarche d'histoire de la philosophie que les deux auteurs s'intéressent aux fragments de Thalès, d'Anaximandre et d'Anaximène : s'ils rédigent des études consacrées à ces différents systèmes², ils ont

1. Sur l'idée d'un « mauvais humanisme » qui « fonde ses analyses sur l'affirmation qu'il y a une essence de l'homme », voir X. Guchet, *Pour un humanisme technologique, culture, technique et société dans la philosophie de Gilbert Simondon*, Paris, PUF, 2010, p. 20.

2. Pour Simondon, voir G. Simondon, « Histoire de la notion d'individu », publié en complément dans *L'Individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble, Millon, 2005, p. 339-502. Pour Castoriadis, voir les séances du 26 janvier et des 16 et 23 février 1983 dans C. Castoriadis, *Ce qui fait la Grèce 1, D'Homère à Héraclite*, Paris, Seuil, 2004. Malheureusement le texte de la séance du 2 février 1983 est perdu.

en outre l'originalité d'intégrer au sein de leur propre philosophie la notion anaximandrienne d'*apeiron*. Simondon et Castoriadis ne se font pas seulement les commentateurs des récits cosmogoniques ioniens mais reprennent à leur compte la notion d'*apeiron*.

Une telle appropriation du vocable d'*apeiron* n'est en rien fortuite ; elle semble manifester au contraire l'influence centrale de cette notion dans l'élaboration conceptuelle de Simondon comme dans celle de Castoriadis. Il est inutile de rechercher la preuve d'une telle influence dans une déclaration explicite de la part de Simondon tant les références aux présocratiques parcourent l'ensemble de son œuvre. En revanche on pourrait nous objecter que les occurrences du terme d'*apeiron* dans les textes de Castoriadis destinés à la publication ne sont pas légion et qu'en outre le philosophe ne thématise nulle part – à notre connaissance – l'importance qu'auraient pu avoir les textes présocratiques dans son travail. Toutefois, si on ne trouve aucune occurrence du terme d'*apeiron* dans la première partie de *L'Institution imaginaire de la société*, dont le texte date de 1964-1965, les occurrences et les allusions indirectes se multiplient dans les publications ultérieures à mesure qu'avancent les recherches menées par Castoriadis³ dans le cadre de son séminaire sur l'histoire de la pensée grecque. Si l'*apeiron* n'est pas directement un objet d'étude pour le penseur politique, il en est un en revanche pour le professeur, de sorte que son activité académique semble comme influencer sur ses publications.

Si la lecture des présocratiques telle qu'elle est conduite par Simondon et Castoriadis attire notre attention, c'est également parce que tous deux choisissent de traduire le terme d'*apeiron* par la notion d'indétermination, et ce contre une grande partie de la tradition philosophique. La plupart des commentateurs comprennent ce terme comme se référant à l'infini ou au caractère illimité du principe⁴. Ce choix de traduction est crucial puisque

3. Castoriadis emploie à deux reprises l'adjectif « indéterminé » dans la première partie de *L'Institution imaginaire de la société*, mais dans un sens péjoratif (cf. C. Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975, p. 147 et p. 220). En revanche, à partir du début des années 1980 – c'est-à-dire au moment où on peut penser qu'il commence à préparer son séminaire sur *Ce qui fait la Grèce* – Castoriadis fait de l'indétermination une notion particulièrement propice à décrire le mode d'institution des sociétés par l'imaginaire. Cf. par exemple : C. Castoriadis, *Carrefours du labyrinthe, Domaines de l'homme*, Paris, Seuil, Point essais, 1986, p. 484. Voir aussi : C. Castoriadis, « Fait et à faire » dans *Fait et à faire, Les Carrefours du labyrinthe 5*, Paris, Seuil, 1997, p. 9-98.

4. John Burnet traduit *apeiron* par *boundless*, illimité. Voir J. Burnet, *L'Aurore de la philosophie grecque*, Paris, Payot, 1919, p. 52-75. Harold F. Cherniss étudie la façon dont Aristote comprend l'*apeiron* des présocratiques comme étant infini (en nombre et en extension). Voir H. F. Cherniss, *Aristotle's Criticism of presocratic philosophy*, Baltimore, The Johns Hopkins press, 1935. Hermann Diels traduit pour sa part *apeiron* par *Unendlich*, infini. Voir H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker : griechisch und deutsch*, Berlin, Weidmann, 1903, p. 16. En 1951, lorsqu'il réédite son ouvrage en collaboration avec Walther Kranz, les deux auteurs choisissent de traduire *apeiron* par *grenzenlos*, infini, et par *unbestimmbar*, indéfini. Voir H. Diels et W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker : griechisch und deutsch*, Berlin, Weidmann, 1951, p. 89.

c'est précisément le mode d'être de l'indétermination que vont penser et conceptualiser – chacun à leur façon – ces deux auteurs à partir de leur emprunt aux présocratiques. Cependant, ce ne sont pas les mêmes sources qui motivent les choix de traduction de Simondon et de Castoriadis. Cette remarque sur le sens conféré au terme d'*apeiron* est ainsi l'occasion pour nous de mettre en lumière les deux façons distinctes qu'ont Simondon et Castoriadis de se rapporter aux textes présocratiques. Si tous deux en viennent à conférer un sens similaire au principe d'Anaximandre, c'est au terme de deux parcours de lecture tout à fait opposés.

L'approche simondonienne des systèmes présocratiques correspond avant tout à un travail préparatoire : il rédige son *Histoire de la notion d'individu* en amont de l'élaboration de sa thèse. Nous ne possédons pas de texte équivalent concernant le travail de Castoriadis ; toutefois, le relevé des occurrences du terme d'*apeiron* et du réseau sémantique dans lequel il s'insère nous permet d'avancer que sa lecture est bien plutôt progressive. S'il découvre l'*apeiron* c'est tout d'abord au travers de la dyade platonicienne du fini et de l'infini, du déterminé et de l'indéterminé⁵. Ce n'est qu'avec le temps que Castoriadis rapproche la lecture platonicienne des systèmes présocratiques, dans un premier temps de celui de Philolaos⁶ et seulement dans un second de celui d'Anaximandre.

Mais ces lectures reflètent en outre un rapport différent aux textes eux-mêmes. En effet, si Castoriadis consacre une séance complète de son séminaire sur la Grèce ancienne⁷ à l'étude du seul fragment d'Anaximandre qui nous soit parvenu, Simondon semble quant à lui lire les textes présocratiques au prisme d'une source, si ce n'est unique, du moins déterminante : *Pour l'histoire de la science hellène* de Paul Tannery⁸. Contrairement à son habitude, Simondon cite ce texte dans sa *Note complémentaire sur les conséquences de la notion d'individuation*⁹. Or, si l'on confronte l'ouvrage de Paul Tannery et *L'Histoire de la notion d'individu*, il apparaît que la première partie du texte de Simondon consacrée aux philosophes présocratiques est en fait un résumé, presque point par point, des chapitres de Paul Tannery portant sur Thalès, Anaximandre et Anaximène¹⁰. C'est donc avec une certaine assurance que nous pouvons

5. Voir C. Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 257, 281 et 437. Castoriadis se réfère à chaque fois aux lignes 17b-18d du *Philèbe*.

6. *Ibid.*, p. 495. Voir aussi C. Castoriadis, « La logique des magmas », *Domaines de l'homme, Carrefours du labyrinthe 2*, *op. cit.*, p. 490.

7. C. Castoriadis, *Ce qui fait la Grèce 1, D'Homère à Héraclite*, *op. cit.*, p. 185-201.

8. P. Tannery, *Pour l'histoire de la science hellène, De Thalès à Empédocle*, Paris, deuxième édition par A. Dies. Gauthier-Villars éditeurs, 1930.

9. Voir G. Simondon, « Note complémentaire sur les conséquences de la notion d'individuation », publié en complément de *L'Individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, *op. cit.*, p. 512.

10. Voir G. Simondon, « Histoire de la notion d'individu », *op. cit.*, p. 339 et P. Tannery, *Pour l'histoire de la science hellène*, *op. cit.*, p. 12-13. Voir aussi : P. Tannery, « Une nouvelle

avancer que c'est à Paul Tannery que Simondon emprunte l'idée qu'il convient de traduire *apeiron* par indéterminé plutôt que par infini¹¹.

Castoriadis quant à lui paraît avoir eu un rapport plus direct aux fragments des physiologues ioniens. Cela ne veut pas dire pour autant que ses lectures se soient faites sans filtre. Il conviendra de montrer comment la reprise castoriadienne du principe présocratique d'*apeiron* est orientée par les lectures de Heidegger, de Werner Jaeger, de Jean-Pierre Vernant, ou encore par ses discussions avec son ami Olof Gigon¹².

Simondon et Castoriadis se rapporteraient donc principalement aux textes présocratiques l'un à travers le prisme de l'histoire des sciences, l'autre à travers celui de l'histoire de la philosophie, ces deux parcours les conduisant cependant à une même conclusion : l'*apeiron* d'Anaximandre renvoie à une indétermination primordiale. Tout l'enjeu de notre travail consiste ainsi à déterminer dans quelle mesure une telle lecture du principe anaximandrien permet à Simondon comme à Castoriadis de penser autrement le rapport de l'homme au monde. S'il n'y a jamais eu quelque chose comme un projet humaniste chez Simondon et Castoriadis, nul doute que le concept d'*apeiron* en a été le cœur. Il ne s'agira pas toutefois de traiter des pensées politiques de Gilbert Simondon et de Cornélius Castoriadis pour elles-mêmes, ce qui exigerait en soi une autre étude ; ni de confronter globalement les travaux des deux penseurs. Nous nous donnons pour tâche dans le présent article de mieux comprendre quel sens Simondon et Castoriadis confèrent à la notion présocratique d'*apeiron* et à quel point ce terme est opérant dans leurs différents projets spéculatifs.

hypothèse sur Anaximandre », *Mémoires scientifiques*, Tome VII Philosophie ancienne, n° 11 – 1895, publié par J.-L. Heiberg, Toulouse, Édouard Privat, Paris, Gauthier-Villars, 1925, p. 187-194.

11. Paul Tannery en arrive quant à lui à cette conclusion à partir d'une lecture interne des fragments présocratiques. S'appuyant sur le témoignage d'Aétius, il montre qu'Anaximandre fait de la nature indéterminée de son principe la raison suffisante de la possibilité de la génération. Voir P. Tannery, *Pour l'histoire de la science hellène*, op. cit., Chapitre IV.

12. Voir H. Heidegger, *Grundbegriffe*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1989 ; le Cours du semestre d'hiver 1941, tome 51 de la *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, Klostermann, 2003, cop. 1950 (en français voir : *Chemins qui mènent nulle part*, traduction de Wolfgang Brokmeier, Paris, Gallimard, 2009). W. Jaeger, *Paideia*, Paris, Gallimard, 1964 et *A la naissance de la théologie, essais sur les présocratiques*, Paris, Cerf, 1966. J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs, Études de psychologie historique*, Paris, La découverte/Poche, 1996. Sur l'amitié entre Castoriadis et Olof Gigon, voir l'introduction à « La pensée politique », texte présenté en annexe par les éditeurs de *Ce qui fait la Grèce I. D'Homère à Héraclite*, op. cit., p. 273. Quant au travail d'Olof Gigon, on peut lire en français : O. Gigon, *Les grands problèmes de la philosophie antique*, Paris, Payot, 1961. Pour une lecture plus récente des textes présocratiques voir entre autres M.-L. Desclos et F. Fronterotta, *La Sagesse présocratique. Communication des savoirs en Grèce archaïque : des lieux et des hommes*, Paris, Armand Colin, 2013, p. 189-213.

Pourquoi l'*apeiron* ?

Un point de départ commun : le constat des limites de la pensée héritée

La première façon de comprendre comment opère le principe présocratique d'*apeiron* dans les travaux de Simondon et de Castoriadis consiste à s'intéresser aux raisons d'un tel emprunt. Pourquoi éprouvent-ils le besoin de faire appel à cette notion ? Cette question est en réalité double. Elle implique de nous interroger sur les raisons qui ont poussé ces deux auteurs à chercher une notion extérieure à leur champ d'étude, mais aussi de nous interroger sur les motifs de l'élection de la notion d'*apeiron* en particulier. Pour l'un comme pour l'autre, cette référence aux présocratiques semble être suscitée par un même constat : celui des limites, voire même de l'échec, de ce que l'on pourrait appeler la pensée substantialiste. Selon les deux penseurs, que ce soit en philosophie, en physique ou en politique, tous les systèmes de pensée élaborés depuis l'Antiquité comprennent l'ensemble des phénomènes à partir d'une unité indivise, celle de l'individu. Or, une telle perspective serait selon eux inappropriée. Dans les premières pages de l'introduction à sa thèse sur *L'Individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Simondon souligne ainsi que l'histoire de la philosophie n'a pas pu rendre compte de l'être parce qu'elle l'a interrogé soit à partir des rapports de la forme à la matière, soit à partir de l'individualité irréductible des atomes¹³. Plus loin il indique que la physique issue de l'étude des phénomènes thermodynamiques est elle aussi incapable de rendre compte de la complexité de la réalité parce qu'elle confère encore une certaine substantialité aux termes d'ondes et de corpuscules¹⁴. De la même façon Castoriadis n'a de cesse de répéter que le recours à ce qu'il appelle la « logique ensembliste-identitaire », c'est-à-dire à la logique dont les lois reposent sur les principes d'identité et de non-contradiction, rend impossible la compréhension de l'institution de la société par l'imaginaire, mais aussi plus généralement le fonctionnement de la psyché humaine¹⁵.

La notion d'*apeiron* telle qu'elle est théorisée par les présocratiques et en particulier par Anaximandre apparaît alors comme un recours à l'usage de cette pensée substantialiste qui ne parviendrait pas à saisir la réalité. S'intéresser à l'*apeiron* ce serait opérer *de facto* un retour en amont de Platon et d'Aristote en se donnant la possibilité de penser quelque chose d'indéterminé. Simondon et Castoriadis ne pouvaient-ils pas toutefois élaborer leurs concepts de « préindividuel » et de « magma » sans référence à l'*apeiron* ? Faut-il voir dans cet emprunt un simple concours de circonstances ou encore une simple illustration accessoire ? On est conduit

13. G. Simondon, *L'Individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, op. cit., p. 23.

14. *Ibid.*, p. 26-27.

15. Voir C. Castoriadis, « Science moderne et interrogation philosophique », *Les Carrefours du labyrinthe 1*, Paris, Seuil, 1978, p. 268-270.

à renoncer à cette alternative lorsque l'on prend conscience du fait que c'est à travers l'étude de cette notion que les deux philosophes se rendent capables de penser pour elle-même une réalité indéterminée. Ce qui intéresse Simondon et Castoriadis dans l'*apeiron* ce n'est pas seulement le fait qu'historiquement Anaximandre ait cherché à rendre compte du cours de l'univers à partir de l'indétermination, mais c'est aussi le fait que ce dernier disposait de modèles cognitifs propres à concevoir cette indétermination. Ce système cognitif est double : il repose sur une logique non conceptuelle et sur ce que l'on pourrait appeler un sensualisme participatif.

Une notion non conceptuelle

Pour Simondon comme pour Castoriadis l'*apeiron* anaximandrien représente non seulement l'exemple d'une notion pensée en dehors des cadres de la logique qui est la nôtre depuis Platon et Aristote, mais porte en outre avec lui le modèle de ce que peut être une rationalité de la relation. En effet, les deux auteurs ne voient pas dans le fragment d'Anaximandre des propos flous, confus ; ou plutôt, s'ils y voient bien cela, ils comprennent le caractère « poétique » de la parole d'Anaximandre¹⁶ comme un mode spécifique de la pensée, modalité qui serait la plus propre à appréhender la réalité.

La plupart des commentateurs indiquent qu'Anaximandre ne pouvait pas avoir l'idée d'une substance singulière principe de toutes choses dans la mesure où l'usage grammatical de la substantivation de l'adjectif n'était pas encore de mise à son époque¹⁷. L'*apeiron* ne serait qu'un terme confus et l'expression d'une pensée encore largement tributaire du mythe. Or pour Simondon comme pour Castoriadis, cette dimension non déterminée de la pensée présocratique n'est pas une limite mais au contraire ce qui en fait toute la force. Castoriadis décrit ainsi à plusieurs reprises l'*apeiron* comme ce qui est « irréprésentable », comme ce qui est « a-sensé »¹⁸. C'est à travers l'étude de cette notion que le philosophe peut comprendre, par analogie, ce qu'est la réalité qui en elle-même est indéterminée. Le caractère in-figurable de l'*apeiron* nous apprendrait deux choses : à penser ce qui est irréprésentable et à comprendre que le sens est toujours institué de manière indéterminée.

« Quand [Anaximandre] dit : le principe des êtres, c'est l'*apeiron*, l'indéterminé, nous avons là une rupture totale avec le représentable – et peut-être même avec le pensable, car ce qu'il fait voir est effectivement un abîme. Si ce qui est vraiment est indéterminé, et indéterminable, sont ainsi dépassées les

16. Simplicius soulignait déjà la dimension poétique du discours d'Anaximandre. Voir le fragment 12A-B1 dans l'ouvrage d'H. Diels et de W. Kranz : *Die Fragmente der Vorsokratiker : griechisch und deutsch*, op. cit., p. 89.

17. Voir E. Havelock, « The linguistic task of the Presocratics », dans K. Robb (éd.), *Language and Thought in Early Greek Philosophy*, La Salle, Hegeler Institute, 1983.

18. Voir C. Castoriadis, *Ce qui fait la Grèce 1. D'Homère à Héraclite*, op. cit., p. 187.

déterminations de ce que j'appelle la logique ensembliste-identitaire, qui est précisément une logique de la détermination. Mais ce qui est également détruit, c'est, si je puis dire, l'ancrage de l'imaginaire et de la pensée aussi bien dans la figurabilité que dans le "faire sens" pour quelqu'un »¹⁹.

Simondon souligne lui aussi le caractère non conceptuel de l'*apeiron* anaximandrien. Si en première lecture on peut penser que sa description de la notion est péjorative, en réalité elle s'adosse à une véritable théorie de l'intuition que Simondon emprunte à Bergson. C'est dans l'introduction de sa thèse, à l'occasion d'une note, que Simondon caractérise au plus près, sans la nommer, la modalité propre à la notion d'*apeiron* : « Il a existé chez les Anciens des équivalents intuitifs et normatifs de la notion de métastabilité »²⁰. Il est en effet fort probable que Simondon se réfère ici aux présocratiques et aux concepts d'*apeiron* et de *phusis* qu'il a étudiés de façon préparatoire dans son *Histoire de la notion d'individu*. L'*apeiron* et la *phusis*, c'est-à-dire la force d'engendrement propre au principe, seraient des équivalents « intuitifs » et « normatifs » des concepts de la physique contemporaine et en particulier de la notion de « métastabilité »²¹. Si l'on rapproche cette caractérisation de deux autres passages de la même introduction, il devient impossible de comprendre cette présentation comme une appréciation négative. Simondon indique en effet, dans le paragraphe qui suit, que « les concepts sont adéquats à la réalité individuée seulement, et non à la réalité préindividuelle »²². C'est donc au moyen d'une autre modalité que la pensée conceptuelle qu'il convient de saisir l'individuation. Quelques lignes plus loin, il apparaît que c'est l'intuition qui permet de l'appréhender au mieux lorsqu'il ajoute que la transduction, c'est-à-dire l'opération de structuration par laquelle une activité se propage de proche en proche, n'est pas une « démarche de l'esprit », c'est-à-dire un processus cognitif traduisant un développement logique et chronologique, mais une « intuition »²³. Dire de l'*apeiron* qu'il est un principe intuitif ce n'est donc pas le rejeter sous prétexte qu'il s'agirait d'une notion confuse. Si les concepts de métastabilité, de potentiel, de phases de l'être ou encore de transduction nous donnent bel et bien accès à la nature de l'être préindividuel, l'*apeiron* anaximandrien serait l'occasion pour nous de nous rappeler que nous ne devons pas décomposer la réalité en éléments distincts,

19. *Ibid.*, p. 210-211.

20. G. Simondon, *L'Individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, op. cit., p. 26, note 3.

21. On dit d'un système physique qu'il est en équilibre métastable lorsque qu'il porte en lui plus de déterminations que ne peut en contenir normalement son état : l'eau surfondue (c'est-à-dire l'eau dont la température est inférieure à zéro degré et qui pourtant ne gèle pas) est en équilibre métastable dans la mesure où elle est traversée par des contraintes physiques supérieures à ce que peut supporter son état liquide. L'équilibre d'une telle solution est extrêmement précaire.

22. *Ibid.*, p. 27.

23. *Ibid.*, p. 34.

isolés, mais appréhender tout phénomène comme une relation. Parce qu'il est compris comme une notion intuitive, l'*apeiron* présocratique nous donne l'exemple d'une notion qui n'est pas régie par le principe du tiers exclu.

Le mode de pensée propre à l'*apeiron* serait donc celui de l'intuition et plus particulièrement de l'intuition bergsonienne. En effet, c'est toujours à Bergson que Simondon se réfère lorsqu'il s'intéresse à l'intuition²⁴. L'intuition pour Bergson est le mode propre de saisie de la durée : dans l'intuition nous saisissons immédiatement ce qui est, mais surtout nous saisissons la réalité comme une continuité indivise²⁵. Simondon souligne explicitement ce rapprochement entre le principe anaximandrien et l'intuition bergsonienne lors de l'un de ses cours sur la perception :

« [Par sa conception de l'intuition] Bergson se livre à une critique vigoureuse de l'associationisme en reprenant des arguments et des intuitions de base aux doctrines de l'Antiquité. En un sens, la pensée de Bergson évoque les doctrines épicuriennes de la sensorialité qualitative, peut-être même, à travers Lucrèce, la connaissance primitive et immédiate des éléments que l'on retrouve chez les Physiologues ioniens »²⁶.

Bergson reprendrait aux atomistes antiques l'idée que la sensation est toujours vraie et immédiate, mais que nous ne percevons pas par le médium de nos sens des atomes, mais les éléments des physiologues. Par cette remarque Simondon nous indique donc bien que l'intuition bergsonienne doit être considérée comme le mode d'intelligibilité de l'*apeiron*. L'*apeiron* représente ainsi l'exemple pour Simondon, mais aussi pour Castoriadis, de ce que doivent être ces notions propres à penser la réalité, propres à redéfinir les rapports de l'homme au monde. Cela ne veut pas dire pour autant que l'épistémologie simondonienne se réduise à un intuitionnisme. Simplement, cette étude de l'*apeiron* compris comme une notion intuitive nous met sur la voie de ce que peut être une compréhension réelle de la relation.

Pendant, Simondon indique que si l'*apeiron* est un équivalent intuitif du concept de métastabilité, il s'agit également d'une notion « normative ». Là où la référence à l'intuition nous renseignait sur la nature de cette notion, l'adjectif « normatif » semble plutôt restreindre le champ d'application de cette dernière. En effet, l'expression doit sans doute ici être comprise comme s'opposant à « descriptif » : contrairement à la physique qui depuis l'Âge Classique décrit et classe les phénomènes qu'elle observe, la physique ionienne énonce des principes ontologiques qui valent comme des normes. L'*apeiron* ne recouvre pas une classe de phénomènes mais énonce la façon

24. Id., *Cours sur la Perception de 1964-1965*, Renaud Barbaras (éd.), Chatou, La Transparence, 2006, p. 76-78. Ou encore *Imagination et invention (1965-1966)*, Chatou, Éditions de La Transparence, 2008, p. 57-62.

25. « L'intuition pure, extérieure ou interne, est celle d'une continuité indivisée ». H. Bergson, *Matière et mémoire*, Chapitre IV, Paris, GF-Flammarion, 2012, p. 231 (p. 204 dans l'édition PUF).

26. G. Simondon, *Cours sur la Perception (1964-1965)*, op. cit., p. 76.

dont les mouvements de la nature se produisent. La dimension normative de l'*apeiron* ne rend toutefois pas caduque le principe anaximandrien : il faut seulement restreindre son usage aux domaines susceptibles de faire l'objet de normes. Il est à ce propos tout à fait significatif que l'on ne retrouve aucune occurrence du terme d'*apeiron* dans la partie de la thèse de Simondon consacrée à l'individuation physique. Alors même que l'idée d'une réalité indéterminée semble opérer partout, ce n'est qu'à l'occasion de l'étude des individuations biologique, psychique et surtout collective que Simondon s'autorise à faire usage d'un tel terme²⁷.

L'*apeiron* semble représenter pour Simondon comme pour Castoriadis l'exemple déjà réalisé, déjà pensé, de ce que peut être une notion qui ne soit pas un concept et qui pour autant ne relève pas du mythe. Tous deux conçoivent l'*apeiron* comme une notion « non conceptuelle », c'est-à-dire comme un terme qui permet de nommer et de penser pleinement une réalité problématique, un phénomène contradictoire, qui est irréductiblement animé de tensions. S'ils se tournent vers l'*apeiron* anaximandrien en plus de leur propre travail d'élaboration conceptuelle, ce serait donc pour en étudier la modalité de pensée. Mais cette notion est d'autant plus riche qu'elle se double d'une théorie perceptive tout à fait singulière.

Un sensualisme participatif

Les physiologues ioniens auraient développé ce que l'on pourrait nommer un sensualisme participatif, se rendant ainsi capables de percevoir, et par suite de penser, la genèse des corps. Cette idée n'est avancée que par Simondon ; Castoriadis ne la mentionne jamais. Dans la mesure où elle n'apparaît pas dans les textes de Paul Tannery ni dans les exposés consacrés aux présocratiques que Simondon serait susceptible d'avoir consultés, on peut penser que cette étude de la théorie milésienne de la perception découle directement de l'intérêt de Simondon pour le geste technique.

« La théorie de la connaissance doit être modifiée jusqu'à ses racines, c'est-à-dire la théorie de la perception et de la sensation. La sensation doit apparaître comme relation d'un individu vivant au milieu dans lequel il se

27. Id., *L'Individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, op. cit., p. 214-215 à propos de l'individuation du vivant ; p. 255 à propos de l'individuation psychique et de l'expérience révélatrice de l'anxiété ; p. 305-310 à propos du transindividuel. Voir aussi G. Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris, Aubier, 1958, p. 248 pour l'invention technique. Les occurrences du terme se multiplient à la fin de la thèse, à l'occasion de l'étude du transindividuel. Ce recours de plus en plus fréquent au terme d'*apeiron* peut s'expliquer de deux façons qui sont à vrai dire complémentaires. L'emploi de ce terme correspondrait en quelque sorte à une économie argumentative au moment où Simondon touche à la fin de son ouvrage. Mais s'il peut se permettre une telle économie c'est sans doute parce que c'est dans le cas du transindividuel, c'est-à-dire de l'individuation de la vie collective, que le concept d'*apeiron* est le plus pertinent. C'est parce que l'*apeiron* est un concept normatif que l'on peut le déployer de manière privilégiée dans le domaine même de la norme : le politique.

trouve. [...] Cette méthode peut paraître très primitive : elle est en effet semblable à celle des "Physiologues" Ioniens ; mais elle se présente ici comme postulat, car elle vise à fonder une épistémologie qui serait antérieure à toute logique »²⁸.

« Pour les physiologues d'Ionie, Thalès, Anaximandre et Anaximène, la réalité actuelle du monde se comprend par sa genèse, et la cosmogénèse est palpable et concrète comme le changement progressif d'état qui s'accomplit sous la main du potier lorsque l'argile absorbe plus d'eau et devient un vernis fluide ou au contraire durcit en se desséchant. Le monde est continu, le devenir est progressif et créateur ; la perception atteint le réel parce qu'elle accompagne l'action manipulatrice et fabricatrice »²⁹.

On peut penser que c'est la nature élémentaire des principes milésiens qui pousse Simondon à rapprocher la description de la genèse du monde par les physiologues et le geste du potier. L'eau, l'air, mais aussi semble-t-il l'*apeiron* puisque Simondon place les trois Milésiens sur le même plan, seraient des matières capables d'être touchées. C'est précisément cette possibilité de percevoir le mouvement des choses qui aurait conduit les penseurs ioniens à faire du devenir l'essence du monde. Parce qu'ils se seraient donné les moyens de percevoir les changements de la matière primordiale les physiologues ioniens auraient été les seuls dans l'histoire de la philosophie à comprendre la réalité à partir d'un mouvement permanent de genèse. Ce qui intéresse Simondon dans la pensée présocratique, et en particulier dans l'étude de l'*apeiron* c'est donc la possibilité de développer une logique relationnelle, mais aussi la possibilité de mettre en avant le caractère dynamique de ces relations. Ce dynamisme du monde prend chez les présocratiques le nom de nature, de *phusis*³⁰. Simondon reconnaît ainsi dans la *phusis* des physiologues ioniens un principe de différenciation et d'organisation : le terme désigne la force qu'a l'élément primordial de se dissocier, d'introduire en lui-même de l'altérité. La *phusis* serait pour Simondon le nom même de l'être qui devient³¹.

Ainsi, si ces deux auteurs s'intéressent à l'*apeiron* anaximandrien en plus de leur propre travail c'est parce que ce principe leur offre la possibilité d'examiner ce que peut être une notion non conceptuelle, c'est-à-dire une notion capable de donner à penser la réalité d'une relation. Mais c'est aussi parce qu'il décrit une réalité essentiellement dynamique. C'est donc à l'aune de ces deux dimensions de l'épistémologie ionienne que nous devons désormais évaluer dans les travaux de Simondon et de Castoriadis les apports permis par l'étude de l'*apeiron*.

28. G. Simondon, *L'Individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, op. cit., p. 92.

29. Id., *Cours sur la Perception (1964-1965)*, op. cit., p. 7-8.

30. Id., « Histoire de la notion d'individu », op. cit., p. 340.

31. Tout comme pour l'*apeiron* Simondon reprend ainsi parfois le terme de *phusis* à son propre compte. Voir par exemple G. Simondon, *L'Individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, op. cit., p. 323.

Les apports de la physiologie ionienne

Pour les deux auteurs l'*apeiron* ne constitue pas seulement un objet d'étude, un exemple de ce que peut être une réalité indéterminée, mais se présente comme un véritable opérateur spéculatif. Il est en effet possible de montrer que c'est en grande partie dans l'horizon de leur lecture de l'*apeiron* anaximandrien que Simondon et Castoriadis élaborent respectivement leurs notions d'« être préindividuel » et de « magma ».

L'être préindividuel

Dès les toutes premières pages de l'introduction de sa thèse sur l'individuation, Simondon présente les découvertes de la physique quantique comme des acquis essentiels permettant de penser l'individuation. Ce serait en particulier à partir de la notion de métastabilité que Simondon entreprendrait d'élaborer son ontogenèse. Si le philosophe remarque par ailleurs que ni le mécanisme, ni l'énergétisme, ni même la théorie des quanta, ne parviennent à saisir pleinement la nature préindividuelle de l'être. Il indique également que la convergence de ces théories, à laquelle il entend s'atteler, devraient permettre de rendre compte de la nature de l'être dans toute sa complexité. Cependant, immédiatement après ces remarques méthodologiques, Simondon soulève une question décisive dont nous sommes déjà fait l'écho : « La nécessité de corriger et de coupler les concepts de base en physique traduit peut-être le fait que les concepts sont adéquats à la réalité individuée seulement, et non à la réalité préindividuelle »³².

Si les avancées de la physique sont bel et bien au cœur du projet simondonien de repenser l'univers à partir de l'individuation, cette remarque sur les limites des découvertes scientifiques nous semble tracer en creux la place que peut occuper l'histoire de la philosophie dans ce même projet. Il est possible d'avancer, à titre d'hypothèse, que c'est précisément la notion d'*apeiron* qui permet à Simondon d'opérer une telle correction et un tel couplage des concepts issus de la physique contemporaine. L'*apeiron* jouerait le rôle d'un opérateur spéculatif permettant à Simondon de dépasser les contradictions inhérentes à une physique qui entend penser une réalité énergétique à partir de concepts déterminés.

Simondon consacre la première partie de sa thèse à l'étude de l'individuation physique. À partir de cette dernière il entend montrer les écueils des théories qui font de l'individu la clef de compréhension du monde. Cette première partie se structure autour de trois moments qui correspondent à trois niveaux de plus en plus probants pour comprendre la réalité de l'individuation. Simondon s'intéresse d'abord à l'hylémorphisme, avant de se consacrer à l'énergétisme puis à la théorie quantique. Chaque

32. *Ibid.*, p. 27.

fois il s'agit de corriger les notions étudiées afin de penser la réalité préindividuelle de l'être.

C'est dans le cas de l'analyse des avancées permises par la physique quantique que l'influence conceptuelle de l'*apeiron* se fait la plus visible. Malgré l'effort pour penser les phénomènes physiques en termes d'ondes et de corpuscules, la physique quantique serait encore en un sens substantialiste. En effet, si elle parvient à penser l'identité de l'un et du multiple, elle ne pense pas l'identité de l'individu à travers le temps. Du point de vue de la physique quantique, l'individu physique n'est certes pas composé de substances identifiables, de particules associées, mais entre chaque saut quantique, entre chaque changement, l'individu physique possède encore une unité qui le rend comparable à une substance : il est une entité une, cohérente avec elle-même. Or, pour Simondon, un individu physique n'est pas seulement une relation énergétique, il est aussi une réalité en devenir. L'individu n'existe pas seulement entre des seuils, il demeure également un à travers les changements.

Il semblerait que cette nécessité de compléter l'unité quantique par une individualité unique à travers le temps découle directement de l'étude de l'*apeiron*. Une simple analyse lexicale permet d'avancer cette hypothèse : c'est en effet exactement dans les mêmes termes que Simondon présente son concept de réalité « préindividuelle », sensé dépasser l'ensemble des apories de la physique contemporaine, et décrit l'*apeiron* anaximandrien dans les premières pages de l'*Histoire de la notion d'individu*.

« Selon les premiers physiologues ioniens, Thalès, Anaximandre, Anaximène, la recherche fondamentale qui se propose à la réflexion est celle de l'élément qui, par sa substance, son *dynamisme* et ses *transformations*, est capable d'expliquer l'existence, l'apparition et les caractères particuliers des êtres qui existent actuellement.

L'élément est d'abord en effet ce qui a existé à l'état d'indistinction originelle, d'*unité* interne par homogénéité [...].

Cependant, à ce premier caractère de consistance et de cohérence s'ajoute un *dynamisme* de développement, de croissance, plus universel et plus puissant que celui qui fait croître les plantes et grandir les animaux : la *physis*. Ce dynamisme pousse l'élément homogène à *dessiner en lui une hétérogénéité* dont les termes sont symétriques par rapport à l'état primitif d'homogénéité indivise »³³.

« L'être physique doit être considéré, au contraire, comme plus qu'unité et plus qu'identité, riche en potentiels ; l'individu est en voie d'individuation à partir d'une réalité préindividuelle qui le sous-tend ; l'individu parfait, totalement individué, substantiel, appauvri et vide de ses potentiels, est une abstraction ; l'individu est en voie de *devenir* ontogénétique, il a par rapport à lui-même une relative *cohérence*, une relative *unité* et une relative *identité*. L'individu physique doit être pensé comme un ensemble chrono-topologique,

33. Id., « Histoire de la notion d'individu », *op. cit.*, p. 339-340. (Nous soulignons).

dont le *devenir* complexe est fait de crises successives d'individuation ; le *devenir* de l'être consiste dans cette non-coïncidence de la chronologie et de la topologie. L'individuation d'un ensemble physique serait alors constitué par l'*enchaînement* des régimes successifs de cet ensemble »³⁴.

Ce second extrait constitue la première occurrence de la notion simondonienne de réalité « préindividuelle ». Or cette notion semble ici reprendre les deux caractéristiques principales de l'élément présocratique. L'être préindividuel est à la fois une réalité une, cohérente, et une réalité en devenir. L'être préindividuel c'est l'être en tant qu'il est capable de se structurer de façon dynamique. Ainsi il semblerait que ce soit dans l'*apeiron* anaximandrien que Simondon découvre ce qui manque aux concepts de la physique quantique et de la thermodynamique : non seulement la dimension substantielle n'épuise pas l'être, mais l'identité de l'être doit également être pensée à travers le temps.

Si l'*apeiron* contribue à l'élaboration simondonienne de la notion d'être préindividuel, cela ne veut pas dire pour autant qu'il faille identifier les deux. Il semble bien que Simondon fait de la *phusis* un principe adjacent à l'*apeiron*, tandis que c'est la nature même de l'être préindividuel qui en fait un principe d'organisation. En effet, c'est parce que la réalité préindividuelle est « plus qu'unité » et « plus qu'identité » qu'elle peut perpétuer l'individuation d'une entité. Être plus qu'unité cela signifie posséder plus de déterminations que ce que l'état d'un système devrait être susceptible de recevoir. De la même façon, être « plus qu'identité » c'est envisager le devenir comme une dimension constitutive de l'être et non comme une altération, une déchéance : l'être préindividuel est ce qui devient toujours autre et en ce sens existe au-delà de la simple identité. Contrairement à l'*apeiron* tel que le conçoit Simondon, l'être préindividuel n'est pas une « unité homogène » mais se déploie au-delà de l'unité et de l'identité.

Ces différences entre l'être préindividuel et l'*apeiron* nous permettent de remarquer que si c'est sans doute des cosmogonies ioniennes que Simondon tire l'idée de faire du devenir une dimension à part entière de l'être, sa conception de l'indétermination semble en revanche bien plutôt provenir du concept de métastabilité. L'*apeiron* est un principe homogène pour Simondon alors que l'être préindividuel possède des déterminations contraires. Simondon distinguerait deux modalités de l'indétermination : l'homogénéité (l'*apeiron* ne possède pas de détermination) et la surabondance (l'être préindividuel possède plus de déterminations qu'il ne devrait). L'étude de l'indétermination propre à l'*apeiron* a sans doute conduit Simondon à s'interroger sur les différentes modalités possibles d'une existence indéterminée, mais il apparaît que ce n'est pas le modèle qu'il attribue aux présocratiques qu'il choisit pour son ontologie. On pourrait donc avancer à titre d'hypothèse que c'est la notion de devenir qui accompagne le

34. Id., *L'Individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, op. cit., p. 149. (Nous soulignons).

principe anaximandrien qui opère dans la reconceptualisation de Simondon, plus que le mode d'indétermination propre à l'*apeiron*.

Le magma

L'étude des systèmes présocratiques semble être tout autant déterminante dans la conceptualisation castoriadienne du motif du « magma ». Comme nous l'avons vu, c'est progressivement que Castoriadis découvre l'*apeiron* anaximandrien. Si ni le terme ni l'idée d'indétermination ne sont présents dans le texte qui constitue la première partie de *L'Institution imaginaire de la société* au milieu des années 1960, il apparaît en 1975 au moment de la rédaction de la deuxième partie de l'ouvrage, en référence au *Philèbe* de Platon et aux fragments du pythagoricien Philolaos. Ce n'est qu'à partir du début des années 1980, à l'occasion de la préparation de son séminaire sur la pensée grecque que Castoriadis s'intéressera à proprement parler au principe d'Anaximandre. Or, il semblerait que l'élaboration de la notion de magma soit parallèle à cette étude de l'*apeiron*.

En effet, si Castoriadis traite des mêmes problèmes dans la première et dans la deuxième partie de *L'Institution imaginaire de la société*, ce n'est absolument pas dans les mêmes termes. L'objet d'étude castoriadien de prédilection est toujours la création imaginaire de la société, c'est-à-dire le fait que toutes les institutions, mais aussi toutes les représentations qui constituent une société sont le fruit non pas d'un principe transcendant (qu'il s'agisse du dessein de Dieu ou des lois de l'histoire) mais d'une activité créatrice. Ce qui intéresse en priorité Castoriadis en 1965, c'est de mettre au jour le fait de la création ; il s'agit pour lui de déconstruire les conceptions déterministes de l'histoire et de la société, et en particulier le marxisme. Le philosophe ne s'intéresse pas encore aux mécanismes de cette création. En revanche, cette question devient cruciale à partir de 1975. En même temps que cette réflexion sur l'activité créatrice apparaissent de concert les références à l'*apeiron* platonicien et le terme de magma.

La notion d'*apeiron*, telle qu'elle est mobilisée par Platon dans le *Philèbe*, représente pour Castoriadis l'exemple manqué d'une conception de l'indétermination des institutions sociales. Rappelons qu'au début du *Philèbe*, avant d'étudier la façon dont s'organisent la sagesse et le plaisir au sein du Bien, Platon propose à son interlocuteur d'aiguiser l'instrument dialectique sur l'exemple du langage. De même que les sons infinis et indéterminés peuvent être classés selon différentes catégories, il doit être possible de comprendre comment l'infini des plaisirs se rapporte à la limite que constitue le Bien³⁵. Platon aurait ainsi été le seul selon Castoriadis à penser quelque chose comme une réalité sociale indéterminée (les sons du langage) mais aurait immédiatement recouvert son intuition géniale en

35. Voir Platon, *Philèbe*, 18a-18e, traduction de Jean-François Pradeau, Paris, GF-Flammarion, 2002, p. 93-94.

ramenant cette indétermination à une norme, à un nombre³⁶. C'est à double titre que Castoriadis s'intéresse à cette intuition manquée : la nature profondément indéterminée des institutions sociales permettrait de comprendre à la fois comment émerge une représentation sociale et quel est son mode d'être spécifique. Ces deux dimensions du problème se traduisent alors par une réflexion sur l'histoire (l'histoire n'est rien d'autre que l'émergence continue de créations) et sur la société (la société n'est pas la somme des individus qui la constitue mais existe sur le mode de l'indétermination)³⁷.

Or, comprendre la nature de l'histoire et de la société implique de se déprendre de la logique de la détermination et de se placer du côté de l'*apeiron*. Si le terme en lui-même n'est pas présent dans les textes auxquels nous faisons référence, la profusion des vocables marquant le refus du caractère déterminé des êtres semble ne pas laisser un grand doute autour du fait que c'est bien à partir de l'*apeiron* platonicien que Castoriadis élabore sa notion de magma. Ainsi, de façon significative la plupart des caractérisations du mode d'être du magma proposées par Castoriadis dans *L'Institution imaginaire de la société* sont précédées, de manière plus ou moins explicite, d'une référence à l'*apeiron*³⁸. C'est en 1981 que Castoriadis donne la formulation la plus claire de ce rapprochement : « Pour ce que j'ai des magmas, l'opposition pertinente n'est pas fini/infini, mais déterminé/indéterminé »³⁹.

Le fait de comprendre l'*apeiron* à partir de la lecture qu'en donne Platon dans le *Philèbe* conduit Castoriadis à conférer un sens bien spécifique à l'indétermination. Être indéterminé ce n'est pas, comme pour Simondon, ne posséder aucune détermination voire même en posséder plus que de raison, c'est être constitué de déterminations sans qu'il soit possible de décrire de manière précise ou prévisible leurs rapports. Si la société est indéterminée ce n'est pas au sens où il serait impossible d'identifier les individus ou les institutions qui la composent, mais c'est au sens où aucune loi ni aucun principe transcendant n'organisent leur activité. Si la société est une réalité magmatique, indéterminée, ce serait parce que les individus ne cessent de créer. Être comme *apeiron* c'est devenir sans loi, être le fruit d'une création qui n'obéit à aucun principe. Ainsi, si la réflexion platonicienne sur le langage est décrite comme une occultation de la nature indéterminée des créations sociales, Castoriadis reconnaît également que Platon a perçu, tout comme Philolaos avant lui, la nécessité de comprendre l'*apeiron* comme

36. Voir C. Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 252 et « La logique des magmas », *Domaines de l'homme, Les Carrefours du labyrinthe 2*, op. cit., p. 490.

37. Id., *L'Institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 273 et 276.

38. Voir par exemple C. Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 360, où Castoriadis oppose le concept de magma au terme de *peras* ; ou p. 497 où Castoriadis cite encore une fois le passage du *Philèbe* avant de donner une définition possible du magma.

39. Id., « La logique des magmas », *Domaines de l'homme, Les carrefours du labyrinthe 2*, op. cit., p. 484.

entrant nécessairement en relation avec une limite, avec un nombre⁴⁰. En effet, la société et ses productions historiques, ne sont pas de purs chaos, des réalités parfaitement indifférenciées dont on ne peut rien dire ; il s'agit bien plutôt de réalités structurées mais imprévisibles. Castoriadis peut ainsi faire du mode d'être du magma un système de renvois indéterminés entre des déterminations plutôt qu'une réalité dépourvue de déterminations. Ce qui est indéterminé dans une réalité magmatique ce n'est pas tant la nature des êtres que les types de relations qu'ils entretiennent⁴¹.

Ce sens bien spécifique de l'indétermination attribué à l'*apeiron* se confirme lorsque Castoriadis se consacre dans les années 1980 à l'étude du principe anaximandrien. C'est ainsi, sans doute en raison de son activité professorale, qu'il est conduit à faire le lien entre le couple platonicien et pythagoricien de *peras* et d'*apeiron* et la cosmologie des physiologues ioniens. C'est à la lecture de *Ce qui fait la Grèce* que l'on mesure avec le plus de netteté l'écart qui sépare l'interprétation de Castoriadis de celle de Simondon. Si tous deux traduisent le terme d'*apeiron* par la notion d'indétermination, c'est en un tout autre sens qu'ils comprennent cette dernière.

Le double argument apporté dans un premier temps par Castoriadis en faveur de ce choix de traduction pourrait nous faire penser que les deux auteurs lisent le terme dans une même perspective. Castoriadis indique tout d'abord qu'il convient de comprendre l'*apeiron* d'Anaximandre comme un indéterminé dans la mesure où le couple *peras/apeiron* n'aurait aucun sens si le terme d'*apeiron* désignait une réalité infinie (une réalité infinie qui serait déterminée par une limite ne serait pas infinie). Il remarque en outre qu'étymologiquement le terme est proche de *peira*, l'expérience, de sorte que l'*apeiron* serait en un sens ce dont on ne peut pas faire l'expérience, ce qui ne se laisse pas saisir par les sens du fait de son absence de détermination⁴².

Cependant, au début de la séance consacrée à l'étude du fragment d'Anaximandre, Castoriadis indique qu'il est possible de voir dans l'*apeiron* « une sorte de réservoir de matière, d'où sortiraient et où reviendraient tous les phénomènes et entités », mais que ceci représente une « interprétation superficielle »⁴³. On peut bien voir dans l'*apeiron* une réalité dépourvue de toute détermination, et de ce fait capable de devenir toute chose, mais l'important pour Castoriadis n'est pas là. La ligne suivie par Simondon ne représente donc pour Castoriadis qu'une possibilité de lecture parmi d'autres. Une manière plus respectueuse et plus noble de lire le texte serait, selon lui, de suivre l'interprétation de Werner Jaeger qui fait de l'*apeiron* un

40. Id., *L'Institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 281 et 495.

41. Voir par exemple ce que dit Castoriadis des significations d'une langue, dans C. Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 359-360.

42. Id., *Ce qui fait la Grèce 1, D'Homère à Héraclite*, op. cit., p. 175.

43. *Ibid.*, p. 188.

principe moral d'équilibre entre les êtres et non une réserve première d'indétermination⁴⁴.

Tout comme Werner Jaeger avant lui, c'est dans l'horizon du seul fragment d'Anaximandre qui nous soit parvenu que Castoriadis cherche à déterminer quelle est la nature de l'*apeiron*. Si l'on se contente des témoignages portant sur la nature du principe anaximandrien en lui-même, on peut penser qu'il s'agit avant tout d'un élément ne comportant aucune détermination. Cependant, la lecture du fragment publié par Hermann Diels et Walther Kranz dans leur ouvrage *Fragmente der Vorsokratiker* conduit Castoriadis à voir dans l'*apeiron* non seulement une substance amorphe, mais surtout une force capable de maintenir un certain équilibre entre les êtres. Il convient ici de nous arrêter un instant sur ce fragment.

« [Anaximandre] dit que le principe n'est ni l'eau, ni un autre de ce qu'on appelle les éléments, mais une certaine autre nature infinie, de laquelle naissent toutes les enveloppes et les mondes en elles ; **et que (1) les choses qui donnent naissance aux choses qui sont elles aussi celles en quoi se fait leur destruction, selon ce qui doit être ; (2) car elles se donnent punition et vengeance les unes aux autres pour leur offense selon l'ordre du temps,** parlant ainsi de cela en des termes plutôt poétiques »⁴⁵.

Replaçant le fragment dans son contexte d'énonciation Castoriadis décide de le lire comme une description de l'*apeiron*. L'*apeiron* et le *to khreôn*, le devoir-être, mentionné à la fin de la première phrase du fragment, seraient deux dimensions d'un seul et même principe. L'*apeiron* serait le nom que prend le principe en tant qu'il est une réalité substantielle dépourvue de détermination, et le *khreôn* correspondrait au même principe en tant qu'il régule, qu'il organise, le cours des choses⁴⁶. Pour Castoriadis l'*apeiron* serait donc essentiellement le principe qui permet aux êtres « de se

44. Voir W. Jaeger, *Paideia, op. cit.*, et *À la naissance de la théologie, essais sur les présocratiques, op. cit.* Cette remarque de la part de Castoriadis nous permet par ailleurs de penser que, contrairement à ce qu'indiquent en note Enrique Escobar, Myrto Gondicas et Pascal Vernay, les éditeurs du séminaire sur la pensée grecque, Castoriadis n'hérite pas du travail de Nietzsche sur les présocratiques la traduction d'*apeiron* par indéterminé. En effet, pour Nietzsche l'*apeiron* est précisément cette réalité indéfinie, dépourvue de toute détermination, à partir de laquelle les choses adviennent et vers laquelle elles retournent. Castoriadis connaît certes le texte de Nietzsche, ne serait-ce que parce qu'il est discuté par Jaeger, mais c'est semble-t-il tout autrement qu'il comprend l'indétermination de l'*apeiron* puisqu'il rejette explicitement cette interprétation. Cf. F. Nietzsche, *La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*, traduction de Geneviève Bianquis, Paris, Gallimard, 1977.

45. Simplicius, *op. cit.*, fragment 12A-B1. Nous suivons ici la traduction adoptée par Claire Louguet dans sa thèse sur *Les usages de l'infini chez les penseurs présocratiques*, soutenue le 21 septembre 2004 à l'Université Charles-de-Gaulle – Lille III. Le passage en gras correspond à l'extension maximale du fragment : la phrase (1) est celle dont l'authenticité est controversée et la (2) celle dont l'authenticité est admise.

46. C. Castoriadis, *Ce qui fait la Grèce I, D'Homère à Héraclite, op. cit.*, p. 201.

donner les uns aux autres justice et paiement de leur *hubris* »⁴⁷, c'est-à-dire de réguler leur existence. L'injustice qu'il s'agit de réparer serait pour Castoriadis le fait pour les entités individuelles d'exister. L'*apeiron* ne serait pas seulement une réalité transcendante mais correspondrait dans une certaine mesure à un principe d'organisation du monde : l'*apeiron* est aussi ce qui régit le rapport des entités individuelles entre elles. La lecture du fragment d'Anaximandre conduite par Castoriadis à l'occasion de son séminaire de l'hiver 1983 confirme l'idée selon laquelle il conviendrait de comprendre l'indétermination de l'*apeiron* plus comme un réseau de relations indéterminées que comme une réalité dépourvue de toute détermination.

Mais si l'étude de l'*apeiron* anaximandrien permet à Castoriadis de confirmer ses intuitions concernant le mode d'être de l'indétermination, elle est également pour lui l'occasion de trouver chez des commentateurs comme Werner Jaeger et Jean-Pierre Vernant la confirmation de l'idée maîtresse qui traverse l'ensemble de son œuvre selon laquelle la vie politique est toujours le fruit de l'imaginaire social. Dans *Mythe et pensée chez les Grecs*, Jean-Pierre Vernant souligne la parenté qui existe selon lui entre la compréhension anaximandrienne de l'univers, l'*apeiron* et l'organisation démocratique de la cité⁴⁸. De même que l'espace public tend à s'organiser autour de l'*agora*, l'univers s'organise autour du centre que représente la Terre et le devenir s'équilibre grâce au principe ontologique qu'est l'*apeiron*.

Si Castoriadis trouve dans la lecture de Jean-Pierre Vernant la confirmation d'un parallèle entre la vie politique et la nature de l'*apeiron*, c'est dans celle de Werner Jaeger qu'il trouve la confirmation de la nature imaginaire de ces institutions. En effet, Jaeger lit le fragment d'Anaximandre comme la traduction en des termes humains (ceux de dette et de justice) d'un conflit cosmique. Castoriadis pousse alors le raisonnement un peu plus loin et avance que les normes de la vie sociale sont chaque fois l'expression de tentatives humaines pour réguler l'indétermination essentielle de l'univers, pour l'ordonner selon un équilibre précaire. Les principes de la justice sont pour lui de véritables créations humaines visant à établir cet équilibre. La réalité indéterminée ne désignerait plus ni un principe cosmogonique, ni la nature des choses, mais serait le nom que prend l'activité humaine lorsqu'elle se fait créatrice.

L'étude de l'*apeiron*, qu'il s'agisse du principe platonicien, pythagoricien ou anaximandrien, est donc l'occasion pour Castoriadis à la fois de l'élaboration de la notion d'indétermination et de la confirmation du rôle central joué par la création dans l'activité humaine. C'est semble-t-il en

47. *Ibid.*, p. 196.

48. Voir J.-P. Vernant, « Géométrie et astronomie sphérique dans la première cosmologie grecque » et « Structure géométrique et notions politiques dans la cosmologie d'Anaximandre », dans *Mythe et pensée chez les Grecs, Études de psychologie historique*, op. cit., p. 202-237.

grande partie dans son étude de l'*apeiron* qu'il trouve le modèle de ce que peut être une réalité indéterminée mais aussi la confirmation de la nature imaginaire des institutions sociales.

Conclusion

Le principe présocratique d'*apeiron* semble ainsi opérer à différents niveaux, aussi bien chez Simondon que chez Castoriadis. L'étude de l'élément anaximandrien permet aux deux auteurs de mieux comprendre ce que peut être une notion qui n'est pas conceptuelle : c'est dans l'horizon de l'*apeiron* qu'ils élaborent le projet d'une nouvelle logique. Mais il nous a semblé que c'était également à partir de l'*apeiron* que les deux philosophes forgeaient leurs concepts respectifs d'être préindividuel et de magma. S'il est en définitive problématique de voir dans l'*apeiron* l'origine de l'idée de l'indétermination du préindividuel, c'est sans doute son intérêt pour la cosmologie milésienne qui poussa Simondon à considérer l'individu comme un être en devenir. Le philosophe retient l'idée selon laquelle le devenir est une dimension essentielle de l'être. Castoriadis quant à lui trouve chez les physiologues ioniens à la fois l'intuition et la confirmation de la nature indéterminée de la réalité. Mais cette indétermination n'est pas celle d'une réalité homogène : ce sont les relations inhérentes à tout système qui sont indéterminées et indéterminables.

Ce travail sur la notion d'*apeiron* est d'autant plus central que les concepts élaborés à partir de leurs lectures des textes présocratiques permettent aux deux auteurs de repenser l'ensemble de l'activité humaine. L'être préindividuel n'est pas uniquement un concept métaphysique, il est ce qui permet de rendre compte tout à la fois de la genèse d'un corps physique, de la vie affective de la psyché⁴⁹, de l'activité intellectuelle⁵⁰ ou encore du geste technique⁵¹. De la même façon, le magma permet de rendre compte de la nature d'un groupe social, mais aussi d'une représentation culturelle comme celle du langage. C'est le rapport au monde de l'homme dans son ensemble, dans toute sa complexité, que l'*apeiron* permet de repenser.

49. Voir l'analyse de l'angoisse telle qu'elle est proposée par Simondon dans G. Simondon, *L'Individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, op. cit., p. 255-257. Dans l'angoisse « le sujet prend conscience de lui comme nature, comme indéterminé (*ἄπειρον*) qu'il ne pourra jamais actualiser en *hic et nunc*, qu'il ne pourra jamais vivre ».

50. Les physiologues ioniens seraient les premiers à avoir proposé une épistémologie inductive. Voir G. Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, op. cit., p. 204-205.

51. *Ibid.*, p. 248.

Doctorales 2015*

ÉPISTÉMOLOGIE HISTORIQUE : TRADITION ET MÉTHODE

<i>Qu'est-ce que l'épistémologie historique ?</i>	
<i>Un aperçu historico-méthodologique à partir de bachelard</i>	91
Matteo VAGELLI	
<i>Une thérapie politique à partir de Canguilhem</i>	93
Gabriel VISSIO	
<i>Remarques sur le rapprochement entre Bergson, Canguilhem et le vitalisme</i>	95
Marcos CAMOLEZI	
<i>La normativité du vivant et la normativité des sciences chez Canguilhem</i>	97
Ivan MOYA DIEZ	
<i>Canguilhem au Brésil :</i>	
<i>comment on écrit l'histoire épistémologique de la santé publique</i>	99
Tiago ALMEIDA	
<i>Between Objectivity and History:</i>	
<i>An Analysis of Ian Hacking's Styles of scientific Reasoning</i>	101
Wenbo LIANG	

PHILOSOPHIE DES MATHÉMATIQUES ET DU LANGAGE

<i>Représentations et symbolismes en mathématiques</i>	103
David WASZEK	
<i>L'austérité du langage dans Le rapport de Brodie de Borgès</i>	105
Florenzia DI ROCCO	

MÉCANISMES PSYCHOLOGIQUES ET PHILOSOPHIE

<i>Les processus inconscients en jeu dans la créativité et la prise de décision</i>	107
Claude MAYER	
<i>La récapitulation ontophylogénétique en psychologie</i>	109
Sylvain BOSSELET	
<i>Causalité et philosophie de l'esprit</i>	111
Marzia MICHELIZZA	
<i>La dynamique des pensées sur soi-même</i>	113
Pedro Henrique MUNIZ	

(*). Dans cette rubrique sont publiés les résumés des interventions ayant eu lieu lors des Doctorales de Philosophie organisées à la Sorbonne les 03, 04, 05 et 06 juin 2015, par les doctorants Audrey BENOIT (CHSPM), Pierre DE JOUVENCOURT (CETCOPRA), Daniel LAROSE (GRAMATA), Yoann MALINGE (PhiCo) et Delphine OLIVIER (IHPST).

LES FORMES DU MODÈLE

<i>La réification en expérimentation animale : nécessité ou convention ?</i>	107
Jacques CABARET	
<i>Analogie naturel et transition énergétique</i>	115
Dorine MONTOUT	
<i>La reconstruction ingénieuse du modèle chez Baltasar Gracián</i>	117
Thibault BARRIER	
<i>Le modèle et la norme dans le Discours philosophique de la modernité d'habermas</i>	119
Clotilde NOUËT	
<i>Instituer et destituer des modèles. La précarité des alliances chez Nietzsche</i>	121
Arnaud SOROSINA	

PHILOSOPHIE SOCIALE ET POLITIQUE

<i>Démocratiser le travail.</i>	
<i>Ce que nous apprenent les expériences autogestionnaires</i>	123
Camille TERNIER	
<i>La théologie politique et l'histoire des concepts : le cas de Carl Schmitt, à travers Hans Blumenberg et Reinhart Koselleck</i>	125
Masoud SINAËIAN	
<i>Que critique Adam Ferguson dans la division du travail ?</i>	127
Sonia BOUSSANGE-ANDREI	

AUTOUR DE LA GUERRE : REGARDS CROISÉS

<i>Les causes des guerres civiles et étrangères chez Platon</i>	129
Mamadou SOUMARÉ	
<i>La guerre pour les sujets d'un autre chez grotius. Du droit de punir à la permission d'intervenir</i>	131
Lyess BOUDERBALA	
<i>Le rôle des intellectuels dans les transformations politiques et sociales de la société kurde après l'apparition de l'opposition en 2009</i>	133
Shawnm Yahya KIDIR	
<i>Une militarisation des savoirs : de l'usage stratégique des sciences humaines durant la guerre d'Algérie</i>	133
Théophile LAVALT	

PERSISTANCE ET INDIVIDUALITÉ DES ÊTRES VIVANTS

<i>La stabilité des vivants : comparaison des régimes d'auto-maintien des organismes et des écosystèmes</i>	133
Victor LEFÈVRE	

<i>La robustesse des organismes comme critère d'individualité</i> Anna Maria DIELI	129
<i>Complexité et phase de constitution des corps chez Spinoza</i> Vincent LEGEAY	131
<i>La distinction entre action parfaite et mouvement inachevé en Métaphysique �-6</i> Jean-Pierre VANANDRUEL	133
<i>La place de l'organisme dans les dynamiques évolutives : Persistance chagement, sélection</i> Nicola BERTOLDI	133

PHILOSOPHIES FÉMINISTES

<i>Autour de l'épistémologie féministe</i> Mona GÉRARDIN-LAVERGE	133
---	-----

PHILOSOPHIE MORALE ET AGENTIVITÉ

<i>Hume et la critique de la souveraineté pratique de la raison</i> Sophie BERGONT	133
<i>Les faits et les raisons, une dichotomie ?</i> Sylvain THEULLE	131

PHILOSOPHIE DE LA PERCEPTION, ONTOLOGIE ET ESTHÉTIQUE

<i>La distinction entre la perception et la sensation dans le toucher</i> Alireza BANI SADR	133
<i>L'œil et l'esprit chez Spinoza : la peinture est-elle toujours muette ?</i> Nicolas BOUTELOUP	133
<i>Le rêve et la vie : éléments d'une ontologie du surréalisme</i> Louis MORELLE	133

SUJET ET RÉALITÉ

<i>Repenser le réalisme : quelques contributions pragmatistes (Dewey et Putnam)</i> Aurora ALBAN	133
<i>Être et image : une approche de la subjectivité chez maître Eckhart</i> Pierre-Luc DESJARDINS	133
<i>Inhérence, immanence, ipséité : Heidegger, lecteur des scolastiques</i> Mathieu EYCHENIÉ	133

Qu'est-ce qu'un champ ?

Aspects ontologiques de l'électromagnétisme de Faraday

133

Kévin CAPPELLI

ÉPISTÉMOLOGIE HISTORIQUE : TRADITIONS ET MÉTHODES

Qu'est-ce que l'épistémologie historique ? Un aperçu historico-méthodologique à partir de Bachelard

Dans mon intervention je me propose de donner quelques repères pour répondre à la question : « What (Good) is Historical Epistemology ? », qui, depuis des années, semble hanter nombreux débats en histoire et philosophie des sciences. Je vise d'abord à fournir un cadre général aux thématiques et aux auteurs de ce type d'épistémologie, en traçant une brève histoire du terme « épistémologie historique » et cartographiant certains de ses différents usages. Je m'appuierai en particulier sur la pérennité de certains concepts de la *boîte à outils* bachelardienne dans la tradition de l'épistémologie historique. D'un côté, le tournant normatif imprimé par Bachelard à l'histoire des sciences à travers le principe de récurrence (*La formation de l'esprit scientifique*, 1938 ; *Le matérialisme rationnel*, 1953) a, en un certain sens, rendu possibles les travaux de Canguilhem (*Le normal et le pathologique*, 1966) et de Foucault (*Naissance de la clinique*, 1963) sur l'histoire de la médecine. De l'autre, le rationalisme appliqué et la notion de phénoménoteknik (1953) ont anticipé certains des aspects plus novateurs de la philosophie du laboratoire de Ian Hacking (*Representing and Intervening*, 1983). À travers cette référence à Bachelard, je vise donc à faire interagir indirectement la tradition française et la tradition contemporaine, principalement anglo-saxonne, dite de l'« *historical epistemology* ».

En marge de l'exposé, qui doit servir d'introduction aux autres interventions de l'atelier « Épistémologie historique : traditions et méthodes », je me propose également de présenter le projet lié au site web episthist.hypotheses.org, qui vise la création d'un réseau international des chercheur(se)s qui travaillent dans le domaine, en constante expansion, de l'épistémologie historique.

Matteo VAGELLI

[*Doctorant en cotutelle (Université Paris I Panthéon-Sorbonne/Scuola Alti Studi Fondazione San Carlo) sous la direction du Professeur Jean-François Braunstein (PhiCo – ExeCo) et du Professeur Arnold I. Davidson (University of Chicago)*].

Une thérapie politique à partir de Canguilhem

Nous sommes désormais habitués à l'idée qu'il y a des vraies « maladies sociales » ou même des « épidémies » (par exemple la crise comme quelque chose qui peut infecter les États). L'utilisation sociale et politique des concepts médicaux aujourd'hui a transmis au discours politique une certaine idée de thérapie « sociale » qui voit son but comme le rétablissement d'une santé originaire ou comme retour à une « grande époque ».

La première partie de cet exposé montre le processus de naturalisation de la santé opéré par la médecine du XIX^e siècle. En particulier cette naturalisation de la santé est passée par la naturalisation de la maladie et la conception de la pathologie comme science d'un phénomène naturel qui peut être étudié par des pratiques de mensuration physique et chimique. La maladie, dans ce cadre, est considérée comme un phénomène naturel en tant que phénomène étudiable par les sciences de la nature, idée très forte dans l'école physiologique allemande. Si nous ajoutons à l'idée de la maladie comme phénomène mesurable la conception de l'état pathologique comme variation quantitative de l'état physiologique, c'est la santé aussi qui est naturalisée. C'est par ce double mouvement que le laboratoire de physiologie a dominé sur les niveaux clinique et thérapeutique de la médecine.

À ce cadre théorique correspond une pratique médicale qui donne un rôle dominant au moment diagnostique comme moment de mensuration objective et d'évaluation positive de la maladie. Le diagnostic a une double implication : (1) il est une évaluation individuelle de la maladie et (2) une mensuration statistique épidémiologique. La conséquence de cette double détermination est la corrélation du diagnostic et des pratiques de prévention : même les individus, même la population ont un « devoir à la santé » et doivent être évalués et soumis à des pratiques de prévention.

La même situation se vérifie dans la pratique sociale et politique, quand le lexique et les concepts médicaux sont assimilés dans ce champ de discours : il faut bien diagnostiquer la situation « pathologique » des États et annuler le risque de contamination, et il faut suivre un précis protocole thérapeutique pour rétablir la normalité et récupérer la « santé sociale ». Cet exposé veut démontrer que, dans la pensée de Georges Canguilhem, en particulier dans son idée de santé et de guérison, il y a les ressources nécessaires pour une nouvelle conception de thérapie sociale et pour une différente « *métaphorologie* » médicale pour la société.

Gabriele VISSIO

[*Doctorant à l'Université de Turin (Italie). Il collabore régulièrement avec l'équipe de recherche du Ce.S.Pe.C./Centre d'Études sur la Pensée Contemporaine (Cuneo, Italie) et à la rédaction de la revue « Lessico di Etica pubblica » (www.eticapubblica.it). – Sujet de thèse : Georges Canguilhem. – Directeurs de thèse : Jean-François Braunstein (Paris I) et Graziano Lingua (Università di Torino). – Laboratoires de rattachement : PhiCo (EA3562)/ Centre de philosophie contemporaine de la Sorbonne (Université Paris I), et DEF/ Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione (Università di Torino).*]

Remarques sur le rapprochement entre Bergson, Canguilhem et le vitalisme

Le fait que Henri Bergson et Georges Canguilhem se rejoignent dans leur souhait de déceler une pensée originale du vivant, ainsi que les successives lectures, analyses et évaluations de l'un par l'autre, suggèrent une ressemblance plus ou moins grande de l'horizon philosophique que les deux philosophes pourraient se partager. Du côté bergsonien, on a affaire à un auteur polyvalent, défenseur d'une pensée « capable de suivre la réalité concrète dans toutes ses sinuosités » (*La pensée et le mouvant*, « La philosophie de Claude Bernard »). Celle-ci serait édifiée sur la base du dynamisme psychique exprimant le plus nettement possible l'écart entre deux conceptions du temps distinctes et en quelque sorte opposées : celle du vivant (intuitive, psychique, organique, réelle) et celle de la matière (scientifique, mécanique, conventionnelle, illusoire). Du côté de Canguilhem, tout du moins de ses publications datant des années 1940, on a affaire à un philosophe attiré par la technique et par une conception de la médecine faisant comprendre la vie non comme le déploiement de règles fixes, mais comme une créativité (des outils aux normes) dans l'enjeu continu de l'organisme dans son milieu. Une suite de reprises explicatives ou appréciatives de l'héritage de Bergson par Canguilhem apparaît dans les enseignements des années 1940 à la Faculté de Lettres de Strasbourg ou dans les conférences de *La connaissance de la vie*, où l'estime de l'enseignant pour le « grand philosophe » n'est pas moindre. Il est également vrai qu'en raison de cela, l'accord supposé entre Bergson et Canguilhem saurait se traduire en une défense de la légitimité d'une pensée autonome du vivant, irréductible à l'explication physico-chimique, si bien que ces deux philosophes pourraient être associés à l'idée ou même à l'histoire du vitalisme. Il demeure pourtant que cette convergence paraît confrontée à des problèmes avant d'aboutir à une conclusion opportune. À partir d'une sélection de textes ne se résumant pas à ceux datant des années 1940, je souhaiterais donc émettre des remarques sur la portée des points de convergence et de divergence entre ces deux philosophes, en essayant de souligner l'hétérogénéité de leurs trajectoires.

Marcos CAMOLEZI

[*Doctorant en Philosophie sous la direction de Jean-François Braunstein, Université Paris I/Panthéon-Sorbonne (PhiCo-ExeCO), et de Franklin Leopoldo e Silva, Universidade de São Paulo (PPGFil-USP). Boursier Fapesp, Brésil*].

La normativité du vivant et la normativité des sciences chez Canguilhem

L'objectif de cette intervention est de comprendre l'appropriation de l'épistémologie bachelardienne par Canguilhem à l'égard des différents usages de la notion de normativité. Tout d'abord, dans sa célèbre thèse de 1943, Canguilhem fait une analyse historique du problème du normal et du pathologique. Il s'agit là, d'une part, de critiquer le réductionnisme et le déterminisme de certaines thèses médicales, en affirmant l'originalité de la vie et l'impossibilité de faire l'économie de jugements de valeurs dans la connaissance médicale et, d'autre part, de proposer une conception normative du vivant, à savoir, la normalité entendue comme normativité, capacité à surmonter des obstacles et à créer de nouvelles normes de vie dans un débat polarisé en valeurs avec le milieu.

Malgré l'approche historique de sa thèse, ce n'est que quelques années plus tard que Canguilhem commence son œuvre d'historien des sciences, après sa rencontre avec Gaston Bachelard et son « épistémologie historique ». Cette dernière approche propose une histoire normative et récurrente des sciences, sous le modèle d'un tribunal qui porte des jugements de valeurs sur le savoir du passé d'après le présent, autrement dit, une histoire jugée et sanctionnée par le savoir du temps présent.

À la différence de Bachelard dont l'œuvre porte essentiellement sur la physique, les études d'histoire des sciences de la vie de Canguilhem obligent à s'interroger sur les rapports entre la connaissance et la vie. En effet, dans l'histoire de la formation des concepts de sciences du vivant, on ne peut pas ignorer que c'est le vivant humain lui-même qui formule des concepts en surmontant des erreurs et des obstacles. L'épistémologie historique de Canguilhem constitue ainsi à la fois une histoire normative des sciences et, en utilisant les mots de Foucault, une recherche de la normativité interne aux différentes activités scientifiques.

Ivan MOYA-DIEZ

[Doctorant à l'Université Paris I/Panthéon-Sorbonne, rattaché au Centre de Philosophie Contemporaine de la Sorbonne].

Canguilhem au Brésil : comment on écrit l'histoire épistémologique de la santé publique

L'idée que l'historicité des notions de santé et de maladie a une influence directe sur la pratique médicale est loin d'être une inquiétante nouvelle pour les historiens brésiliens – au moins depuis la réception au Brésil de la pensée de Georges Canguilhem, avec la thèse doctorale « O dilema preventivista: contribuição para a compreensão e crítica da Medicina

Preventiva », présentée par Sérgio Arouca à la Faculté des Sciences Médicales de l'Université de Campinas, en 1975. La thèse d'Arouca a été extrêmement importante pour la construction d'une théorie sociale de la santé au Brésil, matérialisée par l'incorporation du droit à la santé dans la Constitution de 1988 et, dans les années suivantes, à travers l'institutionnalisation du système de santé publique (le Sistema Único de Saúde, ou SUS). L'originalité de la critique historique et épistémologique d'Arouca explique pourquoi sa thèse reste toujours l'une des œuvres les plus citées par les historiens brésiliens de la médecine. Pour démontrer la persévérance des thèmes canguilhemiens dans l'historiographie médicale au Brésil, nous mettrons en évidence l'œuvre de José Ricardo Ayres, professeur à la Faculté de Médecine de l'Université de São Paulo, qui dans son enquête sur l'histoire de la santé publique, en particulier dans le livre *Epidemiologia e emancipação* publié en 2002, annonce son « affinité méthodologique » et sa « proximité thématique » avec l'école française d'épistémologie historique. En présentant ces deux auteurs, je voudrais introduire une discussion à propos de la réception, la circulation et la transmission de quelques aspects de la pensée de Canguilhem dans le domaine le plus fertile de l'historiographie médicale brésilienne : la santé publique.

Tiago ALMEIDA

[*Stagiaire de recherche à l'Université Paris I/Panthéon-Sorbonne, au sein du centre de recherches Philosophies contemporaines-Execo, sous la direction de Jean-François Braunstein. Doctorant en Histoire à l'Université de São Paulo (Brésil), sous la direction de Sara Albiéri, au sein du centre de recherches Histoire intellectuelle – Intelligere, associé au Laboratoire de Théorie de l'histoire et d'Histoire de l'historiographie. Intitulé de la thèse : « L'historicisation des sciences chez Georges Canguilhem ». – Boursier de la Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo – FAPESP].*

Between Objectivity and History: An Analysis of Ian Hacking's Styles of scientific Reasoning

In order to defend the scientific objectivity in a historicizing way, Ian Hacking based his styles of scientific reasoning on both objectivity and the history of science simultaneously. However, on the one hand, Hacking's approach to objectivity is deeply rooted in positivism; on the other hand, his styles of reasoning are based on A.C. Crombie's studies of history of science, which belongs to the Internal-continuous tradition. As a consequence, there rise two contradictions in Hacking's styles of scientific reasoning –positivism and history, reason and society. In order to coordinate the two contradictions, Hacking constructed his important concept of self-vindication. He held that each style of reasoning is a self-autonomic whole, and that it determines its own standard of success. This concept resolved the two contradictions in his styles. However, it deals with them in an oversimplified way, and cannot offer a coherent explanation to the issue of

objectivity and scientific evolution. The reason is that the studies of “the history of objectivity” which the styles of scientific reasoning attach to must presuppose a concern concept of objectivity. If we distinguish “the concept of objectivity” from “the realization of objectivity”, then through styles of scientific reasoning, what Hacking historicized is only the realization of objectivity. As to the concept of objectivity, Hacking’s point is still ahistorical.

Wenbo LIANG

[*Ph.D candidate at IHPST and Univ. Paris I: “Acupuncture anesthesia: History and epistemology”*. – Supervisor: Jean Gayon (Univ. Paris I) & Patrick Triadou (Univ. Paris 5)].

PHILOSOPHIE DES MATHÉMATIQUES ET DU LANGAGE

Représentations et symbolismes en mathématiques

Le but de cette intervention est d’examiner le rôle des représentations utilisées et du changement représentationnel en mathématiques, sur la base d’un exemple historique simple : la théorie des « configurations » du savant médiéval Nicole Oresme (env. 1320-1385), en particulier dans ses applications à la cinématique. La physique aristotélienne ne connaît ni vitesse instantanée, ni vitesse moyenne, mais emploie une conception « holistique » (Pierre Souffrin) de la vitesse. Les « Calculateurs » d’Oxford, prédécesseurs immédiats d’Oresme (deuxième quart du XIV^e siècle), introduisent une notion de vitesse instantanée et prouvent un analogue du « théorème de la vitesse moyenne » souvent attribué à Galilée. Les « configurations » d’Oresme fournissent un moyen extrêmement clair de représenter géométriquement l’évolution de la vitesse instantanée au cours d’un mouvement ; elles lui permettent de présenter de manière beaucoup plus simple le travail de ses prédécesseurs. Mais il ne s’agit pas seulement d’une représentation plus claire et plus efficace de matériaux préexistants. Cette nouvelle représentation rend visible, sous la forme d’une surface, une grandeur auparavant difficile d’accès : (la « quantité totale » de vitesse) et permet de manipuler cette grandeur selon les règles de la géométrie euclidienne. Sur cette base, Oresme établit une relation radicalement nouvelle entre vitesse instantanée, temps de parcours et distance parcourue (le procédé a une parenté lointaine avec ce que nous appelons intégration). Pour finir, nous soulignons que l’emploi de ces représentations géométriques rend également accessible, pour Oresme, une autre propriété : leur « forme ». Il fonde sur celle-ci de nombreuses spéculations qui nous semblent

aujourd'hui aberrantes, mais constituaient pour lui un emploi aussi légitime que le précédent des possibilités ouvertes par une représentation nouvelle.

David WASZEK

[*Doctorant contractuel en première année. – Sujet de thèse : « Décrire les compétences inférentielles d'un agent : les représentations en mathématiques », sous la direction de Marco Panza (CNRS, IHPST). – Laboratoire de rattachement : IHPST*]

L'austérité du langage dans *Le rapport de Brodie* de Borgès

Le rapport de Brodie est, entre autres, l'invention d'une langue : celle de la tribu des Mlch. Parmi les traits linguistiques rapportés par le missionnaire écossais David Brodie, c'est sans doute l'austérité lexicale qui pose des problèmes en philosophie du langage. Deux mots procédant par « suggestion » d'idées – plutôt que par « définitions » – suffirent à eux seuls à recouvrir un grand nombre de phénomènes : la variole, un vol d'oiseaux, la fuite qui suit une défaite, un tas de pierres, le fait de les empiler, un bois.

La viabilité de cette austérité à l'intérieur de la nouvelle réactive l'un des présupposés majeurs de la philosophie du langage, hérité de Platon et reconduit jusqu'à – et peut-être au-delà de – Wittgenstein : l'idée selon laquelle la possibilité de dire une multiplicité de choses à l'aide d'un seul mot dépendrait de la « généralité » du concept, entendue comme la saisie de quelque chose de « commun » entre des réalités différentes. La langue des « Yahoos » – nom que le missionnaire, en référence au peuple de « barbares » de l'œuvre de Swift, donne à la tribu – ne paraît « absurde » que si l'on souscrit à une position idéaliste selon laquelle leurs « idées générales » ou « concepts génériques » seraient des « abstractions dégénérées ».

On montrera qu'il existe une tension entre l'évaluation du missionnaire et les pratiques effectives de la tribu. En réalité, l'austérité de leur langue – comme celle de la nôtre – est sous-tendue par une série de pratiques (intonation, gestes), par un « faire ici et maintenant » (mémoire rudimentaire, absence d'écriture) plutôt que par un « concevoir en dehors de l'espace et du temps ». La nouvelle interroge : est-il possible de coordonner une austérité lexicale en-deçà d'une conception « idéaliste » du langage ?

Une reprise narrative de deux exemples du *Cahier Bleu*, la parenté ethnologique entre la tribu des Yahoos et les tribus imaginées dans *Le Cahier Brun*, l'analogie entre cette langue et des jeux de langage des *Recherches Philosophiques*, et, enfin, la nature fondamentalement contextuelle des « concepts génériques » sont des éléments qui, outre qu'ils plaident pour l'hypothèse d'un Borges lecteur de Wittgenstein, suggèrent l'adhésion borgésienne – au moins dans le cadre restreint de la nouvelle, et à l'aune d'une parodie subtile du mythe de la caverne – à une position contextualiste.

Nous tenterons de fonder philosophiquement cette lecture en restituant la situation du second narrateur : le missionnaire chrétien exprimerait la naïveté du sens commun, le « classicisme » en philosophie du langage. À vrai dire, les « concepts généraux » des Yahoos fonctionnent comme des « familles de ressemblance » wittgensteiniennes à « géométrie » différente des nôtres. Même si leurs « jeux de langage » nous sont encore inconnus, il est possible de tisser un lien entre leurs « formes de vie » et l'austérité de leur langage.

Florencia DI ROCCO

[Thèse : « Philosophie du langage et logique dans les langages fictionnels de Borges », sous la direction de Jocelyn Benoist – PhiCo (EXeCO)].

MÉCANISMES PSYCHOLOGIQUES ET PHILOSOPHIE

Les processus inconscients en jeu dans la créativité et la prise de décision

Lors de cette présentation, j'introduirai une distinction originale entre deux types de processus inconscients, et je montrerai comment ils s'articulent avec le conscient pour rendre compte de certains processus créatifs se manifestant par une intuition soudaine, ou « illumination ». Une telle illumination peut se manifester pendant la veille, en interrompant la pensée en cours, ou pendant le sommeil. Elle provoque alors un réveil soudain.

Ces deux types de processus sont souvent confondus, alors qu'ils jouent des rôles fondamentalement différents et même opposés lors des processus créatifs :

- *L'inconscient synchrone* est le plus connu et le plus étudié. En synchronisme parfait avec la pensée et l'action, il travaille en complément des processus conscients. On le rencontre dans tous les actes de la vie consciente : il permet de parler et de comprendre le langage, il joue un rôle majeur dans les perceptions, il préside à la coordination des mouvements. Il ne joue aucun rôle créatif.

- *L'inconscient autonome*, quant à lui, fonctionne « en tâche de fond », sans aucun lien avec l'action ou la pensée consciente. Il peut se dérouler lorsque le sujet dort ou rêve, ou lorsqu'il est pleinement conscient et actif, mais en pensant à autre chose. Ainsi Poincaré a découvert les fonctions « fuchsiennes », alors qu'il discutait d'un autre sujet. Il avait d'abord *échoué* dans ses recherches conscientes. Je *démontrerai* que ce type d'« illumination » ne peut provenir que d'un processus *inconscient autonome*.

La réalité de ces processus sera démontrée et illustrée par plusieurs schémas. En les étudiant et en les comparant, je décrirai comment ils agissent pour aboutir à un résultat créatif, parfois banal, parfois génial, mais dont l'origine semble inexplicable.

Claude MAYER

[Docteurant en 2^e année en philosophie à l'IHPST (Paris I), sous la direction de Max Kistler. Le titre de ma thèse est : « Le rôle de l'inconscient dans la résolution de problèmes et la prise de décision »].

La récapitulation ontophylogénétique en psychologie

Freud applique en psychologie la théorie du biologiste néodarwinien Haeckel, d'après laquelle l'ontogenèse récapitulerait la phylogenèse. De nombreux autres psychologues et courants psychologiques utilisent également cette théorie (la psychanalyse de Freud, Jung, Erickson, le constructionnisme interactif de Piaget, le maturationisme de Gesell, l'instrumentalisme évolutionniste de Brunner, la conception pyramidale des besoins de Maslow, les stades du jugement moral de Kohlberg, la psychologie évolutionniste, la psychologie du développement, la psycholinguistique, la pédopsychiatrie, l'ethnopsychiatrie, les théories de Wallon ou Vygostsky, etc.).

Pourtant, à strictement parler, cette théorie est fautive. Elle ne vaudrait que dans certains cas précis et de manière partielle. En outre, les psychologues ne l'appliquent qu'à l'évolution de notre seule espèce, alors qu'en biologie il s'agissait de la récapitulation de l'évolution des espèces antérieures. Comment expliquer que la psychologie insiste à employer une théorie dont la biologie s'est débarrassée ?

Nous posons comme première hypothèse de travail que les conditions de cette théorie sont nées en dehors du champ de la biologie, et avant elle, chez les philosophes. Dès le XVIII^e siècle se mettent en place des hypothèses sur l'évolution de l'humanité par stades (Rousseau, Comte, Nietzsche ou encore Hegel).

Notre deuxième hypothèse consiste à supposer que, si les psychologues conservent cette théorie, c'est en vertu d'autres phénomènes psychologiques qui, assemblés, donnent l'impression d'une récapitulation. Il s'agit notamment de l'assimilation par l'individu des savoirs collectifs (dans l'ordre où ils ont été découverts, sachant qu'il est plus facile de les apprendre d'un autre que de les découvrir par soi-même) ; l'ordre nécessaire dans lequel se découvre la réalité (Piaget) ; l'emboîtement successif des opérations mentales par assimilation des concepts antérieurs (Piaget, mais aussi Husserl avec la théorie des tous et des parties).

Nous supposons dans un troisième temps que ces mécanismes ont ensuite été globalement projetés sur le matériel philosophique, biologique puis psychologique comme apparente récapitulation. Nous reprenons alors la

théorie freudienne de la « projection mythique », que nous avons analysée et renommée « métaformatage » (dans notre doctorat de psychologie).

Sylvain BOSSELET

[*Doctorant 1^{ère} année. Sous la direction de Jean-François Braunstein*].

Causalité et philosophie de l'esprit

La notion de cause a été et reste très débattue en philosophie de l'esprit. Je voudrais appliquer les deux notions de causalité (production et dépendance) formulées par Ned Hall (Hall, 2004) à des théories de l'esprit et de la conscience : le fonctionnalisme et le physicalisme.

La production a trois caractéristiques générales :

- la transitivité (si C cause E, et E cause F, alors C cause F) ;
- la localité (La cause est connectée à l'effet par une séquence spatiotemporelle d'événements) ;
- l'*intrinsicness* (la structure causale est déterminée par ses propriétés non-causales).

La causalité contrefactuelle a deux thèses générales :

- la dépendance contrefactuelle ;
- l'omission (l'absence d'un événement peut être cause et effet).

Hall montre que ces deux typologies de causalité sont incompatibles et que les événements sont analysables à l'aide de ces deux instruments. On verra donc en quoi les concepts de production et dépendance sont centraux dans les principales théories de la conscience et de l'esprit : le fonctionnalisme, le physicalisme et la théorie du neuro-corrélat de la conscience (NCC).

Avec l'exemple du *blindsight* (où il y a causalité par omission), on introduira une troisième notion de cause, selon la théorie de l'action de von Wright, qui peut être d'une grande aide pour expliquer aussi le contexte expérimental.

Marzia MICHELIZZA

[*Université de Urbino (Italie) et Université Paris I. – Laboratoires : Disbef (Urbino) et PhiCo (Paris). – Directeurs : M. Mario Alai et M. Michel Bitbol. – Titre de la thèse : « Un concept phénoméniste de causalité et ses applications à la philosophie de l'esprit »*].

La dynamique des pensées sur soi-même

La principale motivation de ce travail est celle de mieux connaître le processus de rétention et d'évolution des attitudes envers les pensées à la première personne. Autrement dit, j'ai l'intention de mieux comprendre ce que nous appelons la *dynamique cognitive* dans les cas spécifiques des

pensées sur soi-même ou les pensées *de se* (en opposition aux pensées *de re* et *de dicto*). Une idée courante dans la philosophie du langage et de l'esprit est que nous pouvons être liés aux pensées en général (aussi appelées *propositions*, et qui sont exprimées au moyen de phrases complexes) à travers différents types d'attitudes. Par exemple nous pouvons citer l'attitude de croyance, l'attitude de doute, l'attitude d'espoir, entre autres – aussi appelées « attitudes propositionnelles ». Les pensées sont ainsi comprises comme des objets de ces attitudes, et comme d'autres objets réels, nous ne les visons que diachroniquement, c'est-à-dire à travers le temps. Les cas particulièrement problématiques sont posés pour la dynamique cognitive par les pensées indexicales (exprimées au moyen d'expressions sensibles aux changements de contexte, telles que les pronoms ou les adverbes de lieu). Je défends la thèse selon laquelle les pensées à la première personne forment un cas singulier parmi les autres pensées indexicales. Par conséquent, nous devrions avoir quelque chose de particulièrement intéressant et unique à dire, pas seulement sur les pensées *de se* d'une manière générale, mais aussi sur le processus de penser sur soi-même. Durant cette intervention, j'exposerai d'abord l'étude de la dynamique cognitive en tant que discipline philosophique, tout en parlant également du phénomène de l'indexicalité et du rapport entre les deux. Ensuite je présenterai brièvement quelques caractéristiques propres aux attitudes *de se* et des pensées sur soi-même, essayant d'expliquer pourquoi nous devrions les considérer comme un cas particulier parmi d'autres types d'attitudes et de pensées. J'introduirai la métaphore des fichiers mentaux comme l'un des moyens d'expliquer la dynamique de la pensée. Enfin, dans une troisième partie, j'indiquerai de façon expérimentale quel type de voie nous pourrions emprunter pour établir une théorie essentiellement dynamiste des pensées à la première personne.

Pedro Henrique MUNIZ

[*Doctorant à la Pontificia Católica Universidade de Rio de Janeiro. – Doctorant visiteur à l'Institut d'Histoire et Philosophie des Sciences et Technique dans la cadre du projet CAPES/COFECUB Preuves, démonstrations et représentation. – Doctorant visiteur à l'Institut Jean-Nicod. – Directeur de thèse : Ludovic Soutif*].

LES FORMES DU MODÈLE

La réification en expérimentation animale : nécessité ou convention ?

Notre réflexion est fondée sur les discours obtenus à partir d'entretiens compréhensifs d'animaliers, de techniciens et de chercheurs au sein de l'Institut National de la Recherche Agronomique. Les personnes entretenues sont en relation directe avec les animaux et dans une posture

d'expérimentation animale. Cette posture est spéciste car elle repose sur « une attitude de parti pris en faveur des intérêts des membres de sa propre espèce et à l'encontre des intérêts des membres des autres espèces » (Singer, 1975). Les intérêts de l'espèce humaine sont privilégiés, qu'il s'agisse d'expérimentations qui favoriseront la productivité des animaux d'élevage ou bien d'autres qui utilisent des animaux « modèles » pour des maladies qui concernent l'homme (Francione, 2000). La mise à distance de l'animal utilisé pour l'expérimentation est inscrite dans la majorité des formations professionnelles qui placent le professionnalisme dans la technique et le refus de l'affect (Jeantet, 2003) ; cette attitude est très présente en médecine humaine (Fainzang S., 2006). Cette mise à distance est également fondée sur le fait que l'animalier reçoit une prescription du chercheur, qui lui-même ne verra pas toujours l'animal mais ses traductions expérimentales (prises de sang, de fèces, etc.). La législation relative à l'expérimentation animale (Arrêté du 9 décembre 2014), même si elle a produit des améliorations sensibles des animaux, a aussi des effets de mise à distance : suivre les recommandations suffit. La réification de l'animal d'expérience est de type intersubjective-dans le rapport aux autres (Honneth, 2007) et se base sur l'oubli préalable de la reconnaissance de l'autre. La réification de l'animal nous semble plus une convention commode (Porcher, 2011) pour les expérimentateurs plutôt qu'une nécessité. Une tension entre l'animal outil (relation « dictée » pour l'animalier) et l'animal proche (relation personnelle avec celui qui prodigue les soins, situation de care (Fisher et Tronto, 1990)) est réelle et avait été également observée par Lhoste et de Monteiro (2011). Cette tension éclairera l'importance respective de la convention et de la nécessité.

Jacques CABARET

[INRA, *Infectiologie et santé publique*, Bat. 213, 37380 Nouzilly-F. – Directeur : Jean Gayon (IHPST, Paris I/Panthéon Sorbonne). – Sujet de thèse : « Le concept de maladie animale et ses conséquences thérapeutiques ». – Ce résumé est le résultat d'un travail conduit avec Ludivine Fortin (qui était en M2 Ethires, philosophie et éthique, Paris I/Panthéon-Sorbonne)].

Analogie naturelle et transition énergétique

La notion d'analogie naturelle renvoie à un contexte particulier, celui de la recherche dans les sciences de la nature. Cette notion est utilisée dans de nombreux projets de transition énergétique. Nous nous intéresserons dans cette thèse à trois d'entre eux : un projet de géo-ingénierie qui consiste à injecter des particules de soufre dans la stratosphère pour « refroidir » le climat ; un projet de stockage de CO₂ dans des couches géologiques profondes pour diminuer la concentration de ce gaz dans l'atmosphère ; enfin un projet de production d'hydrogène pur à faible coût énergétique. Dans ces projets, des phénomènes naturels (respectivement éruptions

volcaniques, accumulations de CO₂ dans certaines couches géologiques et serpentinisation) sont appréhendés comme des analogues naturels du projet technique que l'on cherche à mettre en place.

La thèse engagée vise à mener une analyse réflexive sur l'usage pratique des analogues en mettant à jour tout ce qui est impliqué et présupposé dans ce travail de rapprochement entre un phénomène naturel observé et un projet technique. Les prémisses de nos recherches montrent que les analogues naturels sont des pistes possibles de résolution des problèmes énergétiques, des supports d'informations pour appréhender les incertitudes et risques associés à ces projets et parfois même des arguments pour favoriser leur réalisation. Le recours aux analogues naturels serait, dans ce dernier cas, une façon de légitimer un projet technique aux yeux du public (si la nature le fait, alors sans doute peut-on le faire !).

Le dialogue avec des chercheurs impliqués dans les trois projets évoqués nous permettra de préciser ces usages pratiques. Pour exemple, s'agit-il d'imiter, c'est-à-dire de dégager le principe général à l'œuvre dans le phénomène naturel pour ensuite tenter de le transposer en respectant les normes propres au design technique ? Jusqu'à quel point pouvons-nous confondre l'analogie envisagée avec l'imitation en tant que transfert de technologie comme dans le cas du biomimétisme ? Ces trois projets conduisent aussi à s'interroger sur le sens des mots « nature » et « naturel » ainsi qu'à revisiter la question traditionnelle des rapports entre la nature et l'artificiel. La relation d'analogie établie modifie-t-elle la perception du processus naturel ?

Pour finir, notre étude cherchera à définir le type de relation qui s'est construit entre chercheurs en sciences de la nature et chercheurs en sciences humaines sur ces projets de société.

Dorine MONTOUT

[Directeur de thèse : Bernadette Bensaude-Vincent. – Laboratoire de rattachement : CETCOPRA. – Titre de la thèse : « Entre nature et technique : enquête épistémologique sur le recours aux analogues naturels face à la transition énergétique »].

La construction ingénieuse du modèle chez Baltasar Gracián

Gracián passe souvent pour l'auteur de traités de cour qui chercheraient à proposer, de manière tout à fait classique, des modèles de réussite sociale. Il dessine en effet, dans des textes aux titres révélateurs (*Le Héros*, *Le Discret*, *Le Politique*) des types théoriques qu'il s'agit non seulement d'admirer mais aussi d'imiter. De la même manière, dans son traité de rhétorique, *La Pointe ou l'art du génie*, il propose un recueil ordonné d'exemples de figures de styles empruntés aux grands poètes qui constituent autant de modèles de traits d'esprit réussis. Mais la pensée au modèle ne se réduit pas chez Gracián à une simple considération rétrospective d'objets

préexistants. La pédagogie du modèle ne consiste pas seulement à se former *sur* un modèle, mais bien à se former *comme* un modèle. Le modèle n'est pas d'abord la cause mais plutôt l'effet de l'admiration. Devenir un « héros » sur la scène du monde ne suppose pas tant d'être en conformité avec le patron du type vertueux, que de parvenir à apparaître comme héroïque aux regards des autres. De la même manière, une figure de style ne devient un modèle poétique que dans la mesure où elle « frappe » l'esprit du lecteur sans nécessairement correspondre à un horizon d'attente déterminé. Dans les deux cas, le modèle est toujours une construction de l'esprit (*ingenio*). Or c'est précisément la manière dont se construisent les modèles que nous souhaitons interroger. Alors même que le champ social est un univers agonistique où les succès sont toujours précaires et où les renommées se font et se défont, comment procéder à cette construction de soi comme modèle inaltérable ?

Nous nous demanderons si la réponse à cette question n'implique pas ultimement, chez Gracián, de penser le monde humain *sur le modèle* général du livre, et de penser ainsi les figures de style comme autant de figures de l'existence. C'est alors dans sa fonction analogique et allusive que nous pourrons trouver l'unité théorique du concept de modèle chez Gracián.

Thibault BARRIER

[Sujet de thèse : « *Le temps de l'admiration : surprise et nouveauté aux XVI^e et XVII^e siècles* », sous la direction de Chantal Jaquet. – Laboratoire : CHSPM].

Le modèle et la norme dans le *Discours philosophique de la modernité* d'Habermas

On se proposera ici d'interroger la notion de « modèle » à partir de sa confrontation à celle de « norme ». Quel type de normativité est à l'œuvre dans l'exemplarité du modèle ? Cette question révèle son importance lorsqu'on cherche à thématiser le rapport des modernes à l'histoire. Depuis Hegel en effet, la modernité a été thématisée comme une rupture assumée avec l'histoire exemplaire, c'est-à-dire avec une représentation de l'histoire comme un réservoir de modèles anciens qu'il s'agirait de reproduire ou d'imiter. C'est autour d'une telle compréhension que se construit le *Discours philosophique de la modernité* d'Habermas, qui pense la modernité comme le passage d'une normativité exemplaire et hétéronome à une normativité auto-fondée, immanente car produite par la réflexion collective, et donc autonome. La modernité a ceci de spécifique qu'elle développe une conscience historique du temps qui lui permet de trouver en elle-même « ses propres garanties ». La critique de l'histoire exemplaire qu'on trouve chez Habermas s'avère ainsi mobilisée à partir de ce qui en elle converge vers une critique de toute normativité hétéronome, imposée de l'extérieur aux acteurs, et qui ne serait pas l'objet d'une réappropriation par la réflexion

collective. On reconstruira cette opposition implicite du modèle et de la norme afin de se demander si Habermas nous donne par là accès à une critique des modèles. Il s'agira d'interroger le statut de cette critique dans l'économie de son propos.

Clotilde NOUËT

[Doctorante en cotutelle sous la direction de : Jean-François Kervégan (Paris I) et Rahel Jaeggi (Humboldt-Universität zu Berlin). – Laboratoire : PhiCo-NoSoPhi. – Sujet de thèse : « Critique du capitalisme et normativité, la théorie sociale de Jürgen Habermas »].

Instituer et destituer des modèles. La précarité des alliances chez Nietzsche

On sait que l'itinéraire philosophique de Nietzsche est intimement attaché aux manières qu'il a eu de se confronter à des physiologies. Qu'elles soient celles de ses contemporains, comme Wagner, Jakob Burckhardt, Hippolyte Taine, Emerson, ou celles des grands (et des moins grands) du passé : Platon, Machiavel, Schopenhauer, etc., c'est toujours, avec Nietzsche, à une confrontation personnelle que l'on assiste, en ceci que les alliances et les rivalités se constituent moins sur un plan conceptuel chez lui que sur un terreau psycho-physiologique. Les noms de l'histoire sont d'abord des types, où s'individualisent des matrices pulsionnelles propres à certaines tendances de l'histoire de la culture. Comment, à partir de cette typologie – elle-même pensée dans son rapport à certains modèles épistémologiques : la morphologie holiste de Goethe, la morphologie de l'histoire universelle de Burckhardt, la typologie de Taine ou encore certaines tendances de la Volkpsychologie –, Nietzsche statue-t-il sur la vocation axiologique des modèles et contre-modèles à constituer des motifs d'auto-dépassement ou des repoussoirs pour la volonté de puissance ? Et surtout, sous quelles modalités ces opérations de détournement (du contre-modèle) ou d'appropriation et dépassement (du modèle) s'effectuent-elles ? L'examen du trajet intellectuel de Nietzsche permettra de mettre au jour les stratégies par lesquelles un discours philosophique s'auto-historicise d'abord à travers des modèles pour penser sa vocation transhistorique posthume : en quel sens Nietzsche peut-il lui-même devenir un modèle pour nous sans procéder pour autant à sa propre canonisation ?

Arnaud SOROSINA

[Directeur : Bertrand Binoche (CHSPM). – Titre de la thèse : « Les historicités de Nietzsche. Une perspective génético-généalogique »].

PHILOSOPHIE SOCIALE ET POLITIQUE

Démocratiser le travail. Ce que nous apprennent les expériences autogestionnaires

Depuis plusieurs siècles, le mouvement coopératif ambitionne d'inscrire l'activité politique au cœur de notre quotidien notamment en faisant du travail une organisation démocratique en elle-même. Les coopératives de production sont ainsi des entreprises détenues par leurs travailleurs, qui décident collectivement des fins et des moyens de leur entreprise selon le principe « une personne, une voix ». Dans les années 1970, le concept d'autogestion s'appuie sur des idées spécifiques par rapport au mouvement coopératif, principalement sur l'idée de démocratie directe ainsi que sur la valorisation d'une gestion décentralisée du pouvoir politique. Cependant, nous soutenons que les expériences autogestionnaires auxquelles renvoient ce concept d'autogestion ne diffèrent que très peu sur le plan du fonctionnement politique des coopératives de production : on y observe presque systématiquement une dynamique d'« atrophie-oligarchie » à l'œuvre. Nous montrons dans un second temps qu'il est simpliste de proposer une explication de cette dynamique, qui a souvent valeur de justification, en termes de stratégie de la part des salariés qui prennent le moins part à la vie politique de l'entreprise. Il faut au contraire non seulement penser les phénomènes de monopolisation du pouvoir de la part d'une minorité mais aussi la problématique de la reproduction des inégalités sociales plus générales comme étant un facteur-clé de la dégénérescence politique de ces organisations. Face à ces problématiques, nous présentons enfin deux pistes normatives : la revalorisation de la rotation des postes et la redéfinition du rôle des syndicats.

Camille TERNIER

[Assistante-doctorante en philosophie à l'université catholique de Lille. – Mes deux directeurs de recherche sont Malik Bozzo-Rey (Université catholique de Lille) et Emmanuel Picavet (Paris I). – Sujet de thèse : « Valeurs et processus démocratiques dans les organisations de l'Économie Sociale et Solidaire : le cas des coopératives de production »].

La Théologie politique et l'histoire des concepts : le cas de Carl Schmitt, à travers Hans Blumenberg et Reinhart Koselleck

Ma présentation discute certaines idées de théologie politique de Carl Schmitt. Ce que je voudrais faire ici c'est, d'abord, d'examiner les idées de sécularisation chez Schmitt et les critiques qu'en fait Hans Blumenberg ; puis, de démontrer la pertinence de ce débat pour le développement de la « sociologie des concepts politiques » de Schmitt à travers « l'histoire conceptuelle » de son élève, Reinhart Koselleck.

Nous concluons sur une distinction entre les facettes monothéiste et polythéiste de la théologie politique et nous examinerons les conséquences de l'approche méthodologique implicite de Schmitt chez Koselleck en particulier. Nous projetons d'analyser les angles sous lesquels il sera possible de formuler différentes questions contradictoires sur la théorie politique de Carl Schmitt et d'exposer certaines ambiguïtés essentielles concernant le politique. À partir des ambiguïtés trouvées, nous examinerons les dynamiques historiques à l'œuvre dans la pensée théologico-politique de Schmitt. Ceci nous permettra de mettre en lumière les processus implicites de clarification du politique. Cette analyse suggère que cela me mènera à voir la théologie politique comme histoire des concepts d'amitié (et d'inimitié) et d'émancipation (ainsi que du salut et du miracle).

Masoud SINAËIAN

[Titre de la thèse : « *Théologie politique, histoire et méthode chez Carl Schmitt* ». – Directeur de recherche : Jean-françois Kervégan. – Laboratoire : Centre de philosophie contemporaine de la Sorbonne (NoSoPhi)].

Que critique Adam Ferguson dans la division du travail ?

Adam Ferguson (1723-1816) est une figure des Lumières écossaises, sinon oubliée, du moins largement méconnue de nos jours. Pourtant, c'est bien dans son œuvre et non dans celle, plus célèbre de Smith, que Marx voit la première réflexion sur les conséquences fâcheuses de la division du travail, faisant même, par erreur, de Ferguson, le maître de Smith¹. Le terme « division du travail » (*division of labour*) n'est cependant pas présent dans *An Essay on the History of Civil Society*, auquel Marx fait référence. Cela ne doit pas nous tromper : si le mot n'y est pas, la chose elle-même n'en reste pas moins thématifiée. Jean-Pierre Sérès lui a d'ailleurs consacré un petit ouvrage², au sein duquel il remarque la présence du verbe *subdivide* (subdiviser), terme clairement technique, qui fait référence à la division du travail. En outre, ce thème est véritablement récurrent dans les écrits de Ferguson. Il en est question dans *An Essay on the History of Civil Society* (1767), mais aussi dans les *Institutes of Moral Philosophy* (1773), dans les *Principles of Moral and Political Science* (1792) et, après 1806, dans un manuscrit non publié³.

Or, la réflexion de Ferguson au sujet des effets de la division du travail, du commerce et de l'industrie, ne cesse d'être ambiguë. Ceci a conduit les lecteurs de Ferguson à proposer des interprétations très différentes de son œuvre. Si Marx voit en lui un proto-marxiste, F. A. von Hayek le reconnaît

1. *Misère de la philosophie*, Ch. II, § 2.

2. Jean-Pierre Sérès, *Qu'est-ce que la division du travail ? Ferguson*, Paris, Vrin, 1994.

3. *The Manuscripts of Adam Ferguson*, London, Pickering and Chatto, 2006. Le manuscrit : "Of the Separation of Departments Professions and Tasks Resulting from the Progress of Arts in Society" traite de ce sujet. L'éditeur V. Merolle indique que le papier utilisé date de 1806.

bien plutôt comme un libéral classique, un penseur de l'ordre spontané, dont il se fait lui-même le chantre. Cette ambiguïté, mise en lumière par des lectures aussi différentes, est bel et bien présente dans l'œuvre même d'Adam Ferguson. Les louanges sincères faites à la division du travail, condition *sine qua non* du passage de l'état « rude » des premiers âges à un état policé, à la civilisation des sociétés commerçantes, s'accompagne d'une critique non moins sévère, lorsque celle-ci conduit à l'atrophie des facultés et à la perte des vertus civiques. La division du travail, effet non intentionnel des actions humaines, est ainsi productrice de civilisation et d'ordre et, dans le même temps, productrice de désordre et de corruption. Ferguson associe d'ailleurs la superstition et l'industrie, comme étant toutes deux filles de l'ignorance⁴.

Le but de la présentation du 4 juin 2015 était de montrer que Ferguson n'est pas le critique idéologique de la modernité que d'aucuns ont cru identifier dans ses écrits. Sa réflexion est bien plutôt construite à partir d'une attention particulière à la psychologie morale de l'agent, que l'on peut lire en filigrane dans son œuvre. J'ai argumenté que ce qui est dénoncé dans la division du travail repose sur le caractère corrompateur qu'elle peut avoir sur l'imagination, privant l'agent de sa capacité à inventer et à aimer, si ne sont mises en place des activités pouvant y remédier. Je crois que Ferguson voyait dans le jeu, dont le paradigme est l'exercice militaire au sein de la milice, une solution aux problèmes engendrés par la division du travail. Ferguson associe, en effet, la liberté du jeu à la formation d'un esprit libre et à l'exercice par l'homme de toutes ses capacités. Ce serait donc principalement le jeu au sens large qui créerait les conditions de la culture de l'imagination, offrant une certaine qualité de l'agir, garante de la liberté civile.

Sonia BOUSSANGE-ANDREI

[*Doctorante en deuxième année à l'université Paris I/Panthéon-Sorbonne (PhiCo/NoSoPhi). – Université de Neuchâtel sous la direction de Laurent Jaffro et de Daniel Schulthess. – Sujet de la thèse : « Les rapports entre morale et société dans la pensée d'Adam Ferguson »*].

4. *An Essay on the History of Civil Society*, Part IV, Sect. I.

AUTOUR DE LA GUERRE : REGARDS CROISÉS

Les causes des guerres civiles et étrangères chez Platon

« [...] l'âme est la source d'où découlent pour le corps et pour l'homme entier tous les biens et tous les maux [...] »⁵.

L'appel à la psychologie.

Pour comprendre l'homme chez Platon, il faut partir de l'âme, car l'âme est le principe de la vie. La psychologie platonicienne cherche à comprendre l'âme, sa nature, ses errements. L'homme est union de l'âme et du corps. Par le fait que l'homme possède un corps et par le fait qu'il a des besoins, il devient un être de désirs. Les désirs doivent être tempérés, malheureusement, tel n'est pas toujours le cas.

Les racines des guerres.

Pour Platon, c'est toujours une mauvaise raison qui est à l'origine des guerres civiles et étrangères (la guerre offensive s'entend). Les guerres existent à partir du moment où les âmes humaines sont en proie aux richesses de ce bas-monde.

Guerre civile.

C'est la pire des guerres puisqu'elle oppose les citoyens d'un même pays. Elle vient au jour lorsque l'unité de la cité est menacée par les dissensions et les calomnies.

Guerre étrangère.

Platon est contre la guerre offensive. Il prône la coexistence pacifique. La guerre étrangère vient à jour lorsque la coexistence pacifique est menacée par la *pléonexia* (désir d'avoir trop au mépris de toute raison). La *pléonexia* se traduit par l'empiétement du domaine propre de l'autre.

Mamadou SOUMARÉ

[Professeur-certifié de philosophie, Sénégal. – Doctorant sous la direction du Professeur Luc Brisson. – Projet de recherche doctoral : « Le problème de la guerre dans les dialogues de Platon ». – Laboratoire : GRAMATA].

5. Platon, *Charmide*, 156e-157a, in *Œuvres complètes*, t. 2, trad. par Alfred Croiset, Paris, Les Belles Lettres, (Coll. Budé), 1965.

La guerre pour les sujets d'un autre chez Grotius. Du droit de punir à la permission d'intervenir

(Commentaire du § VIII, ch. 25, livre II du *Droit de la guerre et de la paix* de Grotius)

Grotius dans le *Droit de la guerre et de la paix* de 1625 énonce les cas dans lesquels l'entreprise de la guerre est compatible avec le droit. À l'intérieur de ce projet l'auteur signale le cas de la guerre entreprise par un prince pour mettre fin à l'oppression qu'un souverain étranger fait subir à son propre peuple. Bien qu'il semble ne lui accorder qu'une place mineure, – elle n'est abordée qu'à la toute fin du livre II –, il demeure qu'elle occupe dans l'économie de l'ouvrage un rôle fondamental. Nous essayerons de montrer que l'analyse de cette guerre est essentielle pour saisir la conception de la souveraineté propre à l'auteur. En effet, la guerre pour les sujets d'un autre le conduit à la fois à renforcer l'absoluité des pouvoirs qu'il confie au prince, mais aussi à restreindre la liberté qu'il lui accorde à l'intérieur de ses frontières. Il s'agira d'étudier la manière dont l'auteur tente de faire de la guerre de libération un cas de guerre juste par la recherche d'un fondement moral et juridique.

C'est dans le mouvement même par lequel Grotius renforce la souveraineté du prince qu'il réussit à construire une limite en autorisant le renversement par la guerre pour les sujets d'un autre. L'auteur fait de la mobilisation *injuste* du droit de punir, pourtant premier droit du souverain car à l'origine de l'institution de la société politique, l'assise morale permettant de constituer cette forme de guerre. Le fondement juridique, lui, est trouvé dans le droit de la société humaine. Grotius va faire du droit du regroupement pré-politique, la source de légitimité de la guerre de libération. Ce n'est pas le droit naturel de l'individu qu'il oppose au pouvoir du tyran, mais celui de la communauté unie avant la fondation du politique, appui juridique sur lequel la guerre pour les sujets d'un autre pourra s'établir.

Lyess BOUDERBALA

[Titre de la thèse : « Les apories de la guerre juste à l'âge classique : intervention, souveraineté, autodétermination », sous la direction de Bertrand Binoche, au CHSPM].

Le rôle des intellectuels dans les transformations politiques et sociales de la société kurde après l'apparition de l'opposition en 2009 au Kurdistan irakien

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 important 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.

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 et de l'éducation de l'enseignement supérieur au Kurdistan et ont-ils une influence sur les intellectuels ? Les syndicats et les instances juridiques jouent-ils un rôle au Kurdistan ?

Nous avons choisi une période bien précise allant de 1991 à 2011 qui nous permet de bien distinguer les différentes situations après le soulèvement de 1991. Ensuite, nous avons consulté de nombreux journaux, revues spécialisés ou non dans lesquels parfois des informations importantes figuraient, ce qui fut également le cas pour un certain nombre de sites internet. Nous avons pu aussi visionner quelques programmes télévisés (des rencontres et débats politiques avec les intellectuels).

Afin de mieux réaliser ce travail, nous avons fait une enquête de terrain au Kurdistan, mais uniquement dans les deux villes de Suleïmany et Erbil. Pour des raisons de sécurité, nous n'avons pas pu aller à Kirkuk pour nous y entretenir avec des intellectuels. Ce fut le manque de temps qui ne nous a malheureusement pas permis de rencontrer les intellectuels de Dehuk. C'est pourquoi notre recherche se limite uniquement aux deux principales villes. Nous avons pu rencontrer des intellectuels de toutes les différentes catégories que nous avons cités plus haut.

Shawnm Yahya KIDIR

[Titre de la thèse : « *Le rôle des intellectuels dans les transformations politiques et sociales après l'apparition de l'opposition en 2009 au Kurdistan irakien* », sous la direction du Professeur Jean Salem].

Une militarisation des savoirs : de l'usage stratégique des sciences humaines durant la guerre d'Algérie

J'aimerais proposer ici une illustration historique de la problématique foucauldienne du rapport entre savoir et pouvoir à partir de l'exemple d'un usage tout à fait singulier des sciences humaines dans les pratiques de l'armée française durant la guerre d'Algérie. Il s'agira ici d'explorer la généalogie d'une militarisation de la production de savoirs ainsi que de pouvoir interroger les influences d'une dimension stratégique dans ce processus de production.

Cet ancrage historique se fondera sur les pratiques des Services Administratifs Spécialisés (S.A.S.), mis en place en Algérie en 1955, et de leur version métropolitaine, le Service d'Assistance Technique aux Français Musulmans d'Algérie (S.A.T.-F.M.A.), mise en place à la Préfecture de

police de Paris en 1958 par Maurice Papon. Ces services, chargés d'organiser un réseau de surveillance militaire de la population algérienne à partir d'une activité socio-administrative d'assistance, ont la particularité d'avoir mobilisé dès leur création des savoirs divers issus à la fois d'une anthropologie coloniale qui trouve ses origines dès le début du XX^e siècle, d'une psychologie militaire qui s'illustre dans les doctrines de la guerre psychologiques et de l'action psychologique, ou encore d'une sociologie urbaine, du Maghreb notamment.

Cette transdisciplinarité tactique nous conduit tout d'abord à poser la question des conditions d'élaboration de certains savoirs destinés à l'application de pratiques de gouvernementalité tant dans une visée préventive de surveillance que dans une visée pro-active d'anticipation. Cette mobilisation des savoirs permet d'illustrer en quoi des sciences telles que la sociologie ou encore l'anthropologie sont susceptibles de devenir des outils propres de pouvoir et de gouvernement, et permettent d'introduire une légitimité scientifique aux pratiques policières d'identification, de catégorisation et de classification ; pratiques essentielles à cette économie du maintien de l'ordre.

Nous proposons ainsi de nous confronter à ce moment historique pour voir en quoi de telles pratiques policières nous renseignent sur un agencement singulier du rapport entre production de savoir et pratiques de pouvoir, mais aussi sur la manière dont, en temps de guerre, les pratiques administratives peuvent constituer un champ d'expérimentation. Cette valeur expérimentale semble émerger d'un déplacement du champ des possibles guidé par une rhétorique de l'urgence permanente à partir de laquelle l'exception devient une référence normative. Dans de ce contexte, il s'agira d'interroger les conséquences de ce déplacement, c'est-à-dire les pratiques issues de cet état d'exception et la manière dont elles ont pu s'inscrire alors dans des pratiques administratives de contrôle des migrations post-coloniales.

Théophile LAVALT

[*Membre de PhiCo, doctorat sous la direction de Judith Revel. – Sujet de thèse : « Police administrative et dispositifs de contrôle de l'immigration. Une monographie du Service d'Assistance Technique de la Préfecture de police de Paris (1958-1984) »*].

PERSISTANCE ET INDIVIDUALITÉ DES ÊTRES VIVANTS

La stabilité des vivants : comparaison des régimes d'auto-maintenance des organismes et des écosystèmes

La persistance des vivants est problématique en ce que les êtres vivants sont hors de l'état d'équilibre thermodynamique. Dit simplement, un être vivant est un système qui se maintient activement dans son état de vie contre une tendance naturelle à la corruption. La théorie des systèmes dissipatifs de Prigogine explique que cela est possible en raison de ce que tout vivant est traversé par un flux d'énergie et de matière (Nicolis et Prigogine, 1977). Pour reprendre Bichat, un organisme est un « ensemble de fonctions qui résistent à la mort », et nous ajoutons, qui dépendent mutuellement les unes des autres. Nous nous plaçons ainsi dans une tradition remontant à Kant (1790) qui explique la possibilité de cet état singulier de la matière qu'est la vie au moyen du concept d'organisation, défini en termes d'autoproduction (Varela et al, 1974) et plus récemment de clôture de contraintes. (Rosen, 1991 ; Moreno et Mossio, 2015). Au-delà de la possibilité même de son existence, la vie interroge par sa persistance face à l'adversité. Les organismes sont robustes en ce sens qu'ils sont capables de se maintenir face à des perturbations. Cette robustesse est le produit de régulations, fonctions de second ordre permettant de basculer entre différents régimes de fonctionnement selon les besoins.

L'objet de notre communication fut de déterminer si la stabilité des écosystèmes pouvait recevoir une explication analogue à celle de la stabilité des organismes. Les écosystèmes sont également des systèmes dissipatifs composés de parties auxquels les écologues attribuent des rôles fonctionnels. Ces parties sont notamment les populations biologiques qui, au niveau de description le plus général, se voit attribuer les rôles de producteurs primaires (végétaux), de consommateurs primaires (herbivores), de consommateurs secondaires (prédateurs), et de décomposeurs. Nous avons défendu qu'il était plausible que ces parties entretiennent des relations de dépendance mutuelle telles que les écosystèmes entrent dans la catégorie des êtres organisés. À l'instar de celle des organismes, leur organisation – si elle existe – est robuste. Cependant, les écologues expliquent cette robustesse au moyen d'une hypothèse de redondance fonctionnelle plutôt que d'une hypothèse de régulation. Les espèces remplissant un même rôle fonctionnel au sein d'un écosystème agiraient comme des « assurances biologiques ». Pour un paramètre considéré de l'environnement, chacune aurait son propre optimum. Si ce paramètre environnemental est modifié, l'abondance relative des différentes espèces fonctionnellement redondantes serait modifiée de telle sorte que la fonction de l'écosystème serait toujours assurée

avec le même niveau de performance. L'écosystème modifierait ainsi quantitativement ses parties pour perdurer en tant que totalité. En passant à la limite, cette capacité devient celle de modifier qualitativement ses parties afin de perdurer, soit la capacité de se réguler. La redondance fonctionnelle apparaît ainsi comme une condition préalable à l'apparition de la régulation au cours de l'évolution de la vie. En comparant organismes et écosystèmes, nous pouvons donc dégager des degrés successifs d'organisation biologique : dépendance mutuelle, puis redondance fonctionnelle, et enfin régulation.

Références

- Kant Immanuel, *Critique de la faculté de juger*, Paris, France, Aubier, 1995.
- Moreno Alvaro & Mossio Matteo, *The Autonomy of living systems: a philosophical enquiry into biological organization*, Springer, 2015.
- Nicolis G & Prigogine I, *Self-organization in nonequilibrium systems: from dissipative structures to order through fluctuations*, Wiley, 1977.
- Rosen Robert, *Life itself: a comprehensive inquiry into the nature, origin, and fabrication of life*, Columbia University Press, 1991.
- Varela Francisco, Maturana Humberto & Uribe Ricardo, « Autopoiesis: The Organisation of Living Systems, its characterization and a model », *BioSystems*, 1974, vol. 5, p. 187-196.

Victor LEFÈVRE

[Thèse : « L'écosystème, un quasi-organisme ? Valeur scientifique et conséquences philosophiques de l'organicisme en écologie ». Sous la direction du professeur Jean Gayon, Université Paris I Panthéon-Sorbonne / Institut d'Histoire et de Philosophie des Sciences et des Techniques (IHPST)].

La robustesse des organismes comme critère d'individualité

La « robustesse » (*robustness*) est la capacité d'un système à persister suite à des perturbations externes et internes et de maintenir ses fonctions. Il s'agit d'un concept très important en physique, ingénierie et chimie, qui devient également important en biologie aujourd'hui.

Le concept de « robustesse » semble être le concept scientifique qui rend le mieux compte du concept philosophique d'identité diachronique, c'est-à-dire l'idée qu'un individu est quelque chose qui a une identité qui persiste au cours du temps tout en changeant. Établir ce qui fait l'identité diachronique est encore plus important dans le cas de l'individu biologique, qui change beaucoup durant sa vie.

Dans mon exposé j'essaierai, en particulier, d'appliquer la notion de « robustesse » à l'organisme : dans ce cas, il s'agit de la capacité de l'organisme à maintenir ses caractéristiques phénotypiques fondamentales à travers les variations internes (génétiques) ou externes (environnementales). En effet, un organisme peut subir des changements génétiques aléatoires

pendant son développement ; mais il doit aussi survivre aux changements de l'environnement dans lequel il vit (par exemple, changements de température ou de salinité). L'organisme est donc robuste s'il tolère tous ces changements, parfois en résistant et parfois en s'adaptant.

À partir de l'analyse de la « robustesse » des organismes, on se demandera si elle peut devenir l'un des critères d'individualité : c'est-à-dire, si un système biologique pour être un individu doit être robuste. Et aussi, on verra si le fait que cette notion s'applique à différentes entités biologiques (de l'organisme à l'écosystème) implique qu'elles sont toutes des individus biologiques.

Dans ce sens, mon exposé veut donc établir le lien entre le concept de « robustesse » tel qu'il est conçu dans les sciences et la définition d'individu biologique comme quelque chose qui dure dans le temps.

Anna Maria DIELI

[Thèse en philosophie des sciences en cotutelle : Università degli Studi di Roma "Tor Vergata", et Université Paris I Panthéon-Sorbonne. – Directeurs de thèse : Giovanni Iorio Giannoli ("Tor Vergata") et Philippe Huneman (IHPST). – Sujet de recherche : « La question de l'individualité en philosophie de la biologie »].

Complexité et phase de constitution des corps chez Spinoza

« Pour que les scientifiques en général parviennent à comprendre peu à peu le monde, il faut non seulement que ce dernier soit "compréhensible", mais aussi que les hommes, identifiés par cette aptitude et ce mode humains de compréhension, soient eux-mêmes explicables *dans les mêmes termes* qui servent à expliquer les processus du monde, en tant précisément qu'ils font partie de celui-ci »⁶. Prise en rigueur, cette phrase aurait pu être dite par Spinoza lui-même, ou tout du moins par un de ses sectateurs ayant lu l'Appendice de la Partie I de l'*Éthique*. Faustino Cordón, sans préciser le nom de celui qu'il appelle seulement « un moniste rigoureux », ne dit pas si l'analyse de cette « capacité *humaine* d'accès au connaître » est héritée du penseur du XVII^e siècle. Cela n'est finalement pas important. Il est néanmoins primordial de comprendre comment en mobilisant un programme « de monisme scientifique intégral » sur la base de *modes* constitués et explicables en termes d'*aptitudes* organiques, ce chercheur valide et active un cadre théorique doublement importé (d'une époque et d'une discipline différentes). Si la filiation spinozienne n'est pas centrale, ce haut degré d'usage de concepts et de perspective spinoziennes doit nous interroger sur l'heuristique proprement scientifique de certaines notions d'origine ontologique. En retour, l'addition de termes tirés d'un contexte biologique récents peut peut-être élargir et préciser le cadre théorique en question.

6. Faustino Cordón, « Fondements biologiques d'une théorie de la conscience », in Patrick Tort (dir.), *Pour Darwin*, Paris, PUF, 1997.

Nous pensons par exemple que les concepts de *pulsations discrètes* ou de *phases de composition* éclairent rétrospectivement mais directement la conception spinozienne des degrés de composition des corps. À l'appui des développements issus de l'analyse de Cordón, nous tenterons donc de comprendre comment la notion de composition corporelle n'a rien perdu de son tranchant en se déplaçant de son versant ontologique vers une utilisation purement biologique.

Vincent LEGEAY

[*Doctorant au CHSPM (EA 1451) sous la direction de Chantal Jaquet. Il travaille sur la portée historique du concept d'aptitude chez Spinoza et son actualité dans la biologie moderne et contemporaine*].

La distinction entre action parfaite et mouvement inachevé en *Métaphysiques* Θ-6

Dans cette intervention, je voudrais premièrement présenter une distinction élaborée par Aristote dans un passage du livre Θ des *Métaphysiques*, au chapitre 6, entre l'acte (*energeia*) et le mouvement (*kinesis*) : certains mouvements contiennent en eux leur fin, leur accomplissement, et d'autres tendent vers une fin extérieure, ils sont inaccomplis. Les mouvements qui contiennent leur fin sont appelés actes, et les exemples donnés sont des opérations vitales telles que connaître, voir, vivre, être heureux. Les mouvements inaccomplis sont considérés comme mouvements au sens strict, et continuent pour cela d'être appelés mouvements. Les exemples donnés sont aussi des opérations vitales : apprendre, guérir, manger, maigrir, marcher, construire. Je regarderai aussi les distinctions qui semblent similaires en *De l'âme* II-5 et *Physique* III. Je crois que cette distinction peut fournir une manière de comprendre comment un être vivant doit changer pour rester le même, car les mouvements inaccomplis ont comme résultat un changement dans leur sujet mais ils sont en vue des mouvements accomplis qui ont comme résultat le maintien de leur sujet propre, de l'être vivant dans ses opérations spécifiques.

Dans un deuxième temps, je voudrais aborder la notion de fonction (*ergon*), liée à la notion d'acte (*energeia*), car il me semble que c'est autour de cette notion que l'on peut concevoir une analogie entre le fonctionnement des êtres vivants et l'ordre qui existe dans l'univers (la nature dans son entier) ou dans ses parties. Pour Aristote, les parties organiques des vivants se définissent par leurs éléments constitutifs, mais aussi et principalement par leur fonction. Et la vie est possible lorsque toutes les fonctions des organes ou des facultés se réalisent dans une certaine harmonie. Cette analyse par le moyen de la fonction est peut aussi être utilisée, même si c'est dans une mesure moins forte pour comprendre l'ordre entre les différentes parties de l'univers. Regarder l'univers ou une de ses parties comme animé d'un mouvement semblable au vivant devient alors une procédure d'explication scientifique valable, qu'Aristote choisit d'utiliser,

plus que comme une affirmation stricte du caractère vivant du monde et de ses parties.

Jean-Pierre VANANDRUEL

[Thèse en philosophie antique – Université Paris I Panthéon-Sorbonne. – Directeur de thèse : Mme Annick Jaulin, Pr Univ. Paris I. – Laboratoire de recherche : UMR 7219, SPHERE/GRAMATA. – Sujet de thèse : « L'analyse du mouvement dans les traités de philosophie de la nature et dans les traités métaphysiques d'Aristote »].

La place de l'organisme dans les dynamiques évolutives : persistance, changement, sélection

Bien que la notion d'organisme constitue l'un des nœuds théoriques fondamentaux de l'histoire de la biologie, après le tournant de la théorie synthétique de l'évolution, elle semble avoir sombré dans l'oubli, au bénéfice de ce que Kim Sterelny et Paul Griffiths ont appelé une « vision de l'évolution du point de vue du gène » (« gene's eye view of evolution ») (Sterelny et Griffiths, 1987). L'intérêt des biologistes semble donc s'être déplacé vers les espèces et, bien plus encore, vers les gènes, comme en témoigne le fait que le pilier fondamental de la théorie synthétique de l'évolution est constitué par la génétique des populations. Cette discipline, née de la « synthèse » entre la génétique mendélienne et la théorie de la sélection naturelle, consiste en l'étude de la variation des fréquences relatives des gènes et des génotypes au sein de groupes bien délimités d'organismes (les populations), ainsi que des causes de cette variation, l'une desquelles étant précisément la sélection naturelle. Dans un tel cadre, les dynamiques évolutives sont ainsi interprétées comme des mouvements inhérents à un « pool » de gènes, causés par des forces qui n'agiraient que sur ces derniers et dont les effets seraient donc mesurables à l'aide de modèles statistiques de variation des fréquences géniques.

Le but de cette intervention sera, par conséquent, d'explorer la possibilité d'une nouvelle « vision de l'évolution du point de vue de l'organisme », de sa capacité de persistance, de changement et d'adaptation à la pression de la sélection naturelle. Nous nous intéresserons tout particulièrement à l'importance épistémologique de cette notion et à son rôle explicatif, ainsi qu'à la place qu'elle occupe dans une classe de modèles mathématiques évolutifs (modèles de maximisation de la *fitness*) bien distincte de celle des modèles de dynamique des populations. Pour ce faire, nous mènerons une analyse à la fois conceptuelle et historique, en consacrant une attention toute particulière aux travaux pionniers, mais très différents par bien des aspects, de Ronald Fisher et de Sewall Wright.

Nicola BERTOLDI

[Après avoir obtenu une licence en philosophie à l'Université de Bologne (Italie), j'ai intégré l'École Normale Supérieure de Paris, où j'ai poursuivi mes études d'histoire et de philosophie de la biologie. Après avoir obtenu un M2 en biologie systémique et synthétique (Master AIV, Approches Interdisciplinaires du Vivant), j'ai commencé une thèse à l'Institut

d'Histoire et de Philosophie des Sciences et des Techniques sous la direction de M. Philippe Huneman, portant sur une analyse historique et philosophique de différentes tentatives de formaliser la théorie de l'évolution].

PHILOSOPHIES FÉMINISTES

Autour de l'épistémologie féministe

Dans cet atelier, nous nous proposons de réfléchir à ce que le féminisme peut exiger d'une démarche philosophique et d'une pratique de recherche, et à ce qu'il peut apporter sur le plan méthodologique.

Nous partirons des critiques féministes qui ont été adressées aux critères épistémologiques dominants, à la prétention à l'universalisme et à l'objectivisme de la philosophie et des sciences sociales (Sandra Harding, Donna Haraway). Nous nous demanderons quelles démarches, quelles méthodes, quelles précautions et protocoles de recherche ont pu et peuvent être inventés par des chercheur.e.s féministes, pour produire un savoir philosophique critique et situé.

Nous travaillerons à partir d'un corpus de textes et d'interventions présentant des expériences de recherche personnelles pour comprendre ce que peut être une philosophie féministe, et quelles en sont les implications épistémologiques, méthodologiques et politiques.

1) Axe épistémologique : la philosophie comme savoir situé

Étant donné que la philosophie féministe de la connaissance met à mal l'universalisme des concepts, en en soulignant l'ancrage socio-historique, comment allier philosophie et études féministes ? Comment mettre la philosophie en rapport avec le réel social et politique ? Quelles inventions méthodologiques sont possibles ?

2) Axe politique : « comment s'en sortir ? » (Sarah Kofman)

Comment des outils critiques développés par certain.e.s philosophes peuvent-ils être utilisés par les personnes dans leur expérience quotidienne, et par des militant.e.s dans la construction de luttes et de solidarités ? Nous pouvons prendre pour exemple deux philosophes contemporain.e.s dont le succès dans le monde militant a été et reste éclatant : Michel Foucault et Judith Butler. Que devient la philosophie lorsqu'elle se met au service d'une lutte politique ? Comment certains concepts deviennent-ils des outils politiques et militants, et comment ce processus peut-il les modifier, les enrichir, leur donner un nouveau sens ?

Références :

Harding Sandra (éd.), *The Feminist Standpoint Theory Reader – Intellectual and Political Controverses*, Routledge, New-York 2004.

Haraway Donna, « Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective », *Feminist Studies* 14, n°3, Fall 1988, p. 575-599. Trad. fr. in *Manifeste cyborg et autres essais – Sciences, Fictions, Féminisme*, anthologie établie par Laurence Allard, Delphine Gardey et Nathalie Magnan, Exils Éditeurs, Paris 2007.

Revue « Comment s'en sortir ? » : <http://commentssortir.org/>

Mona GÉRARDIN-LAVERGE

PHILOSOPHIE MORALE ET AGENTIVITÉ

Hume et la critique de la souveraineté pratique de la raison

Les textes humiens consacrés à l'entendement sont célèbres pour avoir dégagé la composante affective de ce dernier. Cette intervention envisage ce que devient le concept de raison dans les écrits abordant les passions. Une critique de la raison s'y trouve reconduite, qui ne vise plus les revendications théoriques de l'entendement mais ses prétentions pratiques (*Traité de la nature humaine*, livre II, partie III, section 3 ; *Dissertation sur les passions*, section V). Afin de réfuter l'idée selon laquelle la raison pourrait soumettre les passions et gouverner la volonté, Hume produit deux arguments. D'une part, la raison n'est pas capable de mouvoir la volonté. D'autre part, les passions ne sont pas susceptibles de vérité ou de fausseté. Tout l'effort de l'argumentation humienne consiste ainsi à neutraliser la *possibilité même* d'un combat de la raison et de la passion. En affirmant que la raison ne peut pas se hisser à l'agentivité, Hume souligne en effet qu'elle ne peut pas s'opposer à la puissance motrice des passions ; en déclarant que les passions ne sont pas susceptibles de qualification épistémique, il manifeste qu'elles ne peuvent pas s'opposer à la normativité cognitive de la raison : la raison est aussi étrangère à la sphère pratique que les passions le sont à la sphère épistémique. La critique humienne de l'idée d'un combat de la raison et des passions consiste ainsi à affirmer qu'il manque aux deux protagonistes un terrain commun où se livrer combat. Si le combat est impossible, c'est parce que les prétendus adversaires ne jouent pas dans la même arène – c'est pourquoi le *topos* du combat de la raison et de la passion doit être remplacé par le paradigme de la raison esclave des passions, qui fixe la nature réelle de leurs rapports en matérialisant la différence de leurs statuts respectifs.

Ceci fait, il devient visible que la critique de la raison théorique et la critique de la raison pratique obéissent chez Hume à des stratégies antirationalistes symétriques. Dans le domaine théorique, l'entendement était rapporté aux concepts de coutume, de croyance et d'instinct, opérant, pour le dire vite, une sensualisation de la raison, c'est-à-dire rapprochant la raison de ce que l'on considère habituellement comme son autre. Dans le domaine pratique, au contraire, la raison se voit caractérisée comme la pure « découverte du vrai ou du faux », creusant l'écart entre raison et affectivité, alors que Hume avait auparavant largement insisté sur leur solidarité.

Sophie BERGONT

[Sujet de thèse : « Raison et empirisme chez David Hume ». – Directeur de thèse : André Charrak. – Laboratoire de rattachement : PhiCo (composante EXeCO)].

Les faits et les raisons, une dichotomie ?

La conception la plus courante des faits consiste à les considérer comme des événements objectifs ayant lieu dans la réalité. Le monde est tout ce qui a lieu, l'ensemble des faits. Or une raison ne peut pas avoir le même statut ontologique. En effet, pour un agent, une raison est, sur le plan théorique, une justification de croire quelque chose, et, sur le plan pratique, une justification d'agir d'une certaine manière. Les raisons ne sont donc pas des événements, pas même des événements psychologiques. Elles sont des propositions permettant des inférences relatives à ce qui est vrai, ou à ce qui est bien. En d'autres termes, la relation de justification n'étant pas une relation réelle mais une relation logique, les raisons ne sont pas identifiables aux faits. C'est pourquoi nombre de philosophes s'inspirant de Sellars, comme McDowell, opposent diamétralement « l'espace naturel des causes » et « l'espace logique des raisons ».

Cependant, il existe une autre conception des faits, que l'on rapporte à Frege : les faits ne sont rien de plus que des « pensées vraies », ou dans des termes plus contemporains, des propositions vraies. Les faits ne sont pas des événements, ils n'ont pas lieu dans le monde. Plutôt qu'ontologique, un fait est une notion sémantique. Le but de mon intervention est de défendre cette conception des faits, et d'en montrer l'intérêt. Tout d'abord, elle implique que la dualité entre faits et raisons ne tienne plus. Car si un fait est une proposition vraie, alors un fait peut être une raison de croire tout ce qui est déductible de celui-ci. On retrouve ainsi une platitude : un fait peut être une raison de croire quelque chose, tout en échappant au fameux mythe du donné, à savoir l'erreur selon laquelle une réalité naturelle pourrait à elle seule valoir justification épistémique. Et sur le plan pratique, il en est de même : le fait qu'une chose soit bonne et le fait que nous puissions empiriquement la réaliser donnent une raison de l'accomplir. Alors qu'il aurait été étrange de soutenir qu'une réalité naturelle nous donne le devoir de

faire quelque chose, ce que Moore épinglait sous le nom de sophisme naturaliste.

Ainsi, il n'y a de faits que pour un agent placé dans un contexte où des questions normatives se posent à lui. L'essentiel du fait n'est pas ce dont il parle, mais sa vérité, parce que c'est la vérité elle-même qui constitue une raison d'inférer telle ou telle autre chose. Toute conception séparant les causes et les raisons doit donc ramener les faits du côté des raisons, et non des causes.

Sylvain THEULLE

[Laboratoire : EXeCO. – Thèse sous la direction de Sandra Laugier. – Titre de thèse : « Les critiques de la dichotomie des faits et des valeurs »].

PHILOSOPHIE DE LA PERCEPTION, ONTOLOGIE ET ESTHÉTIQUE

La distinction entre la perception et la sensation dans le toucher

Nous allons traiter la question de la distinction entre la « perception » et la « sensation » sous l'angle de la spatialité de l'expérience perceptive. Il est souvent suggéré que les perceptions, contrairement aux sensations, concernent le monde extérieur indépendant de l'esprit et qu'elles localisent les objets dans l'espace tridimensionnel. Nous nous interrogerons donc sur la différence éventuelle entre les sensations et les perceptions tactiles. Car la spatialité du toucher semble être particulière : les stimulations sensorielles semblent être localisées à la fois sur le corps et dans le monde extérieur. Nous argumenterons que les sensations tactiles ne localisent pas nécessairement les stimuli dans le monde extérieur malgré qu'elles le font sur le corps. Nous essayerons de montrer que, d'un point de vue phénoménologique, ce qui confère à l'expérience tactile son caractère perceptif, c'est l'expérience du sujet de son propre effort physique face au monde extérieur. Celle-ci constitue la spatialité tridimensionnelle de l'expérience, comme l'indépendance de l'objet de l'expérience vis-à-vis de l'esprit.

Alireza BANI SADR

[Titre de la thèse : « La détection de l'objet de l'expérience perceptive ». – Directeur de thèse : Max Kistler. – Laboratoire : Institut d'histoire et de philosophie des sciences et des techniques (IHPST)].

L'œil et l'esprit chez Spinoza : la peinture est-elle toujours muette ?

Spinoza est un auteur bien silencieux quand il s'agit de parler d'art. S'il lui arrive de faire référence à la musique, au théâtre ou à la danse, c'est uniquement pour les utiliser à titre d'exemples, comme pour affirmer la relativité des notions de bien et de mal (la musique bonne pour le mélancolique, mauvaise pour l'affligé, ni bonne ni mauvaise pour le sourd), ou encore pour expliquer que le corps a besoin d'une alimentation variée et qu'il est bon d'être affecté par différentes activités tels que « les parures » ou le « théâtre ». La peinture, quant à elle, n'échappe pas à la règle. Spinoza n'y fait référence que quatre fois, et elles se trouvent majoritairement dans la partie II de l'*Éthique* (prop. 43, 48 et 49), où Spinoza emploie toujours la même formulation, à savoir celle de la « peinture muette sur un tableau ». Cette étrange expression n'apparaît donc pas n'importe où, elle est condensée à la fin de la partie II lorsqu'il est question de l'idée vraie, et plus précisément de la certitude de l'idée vraie. Spinoza refuse la positivité, ne serait-ce que méthodologique, du doute cartésien en lui opposant l'absolue certitude qui accompagne et redouble chaque idée. Avoir une idée vraie, c'est toujours, pour Spinoza, avoir l'idée de cette idée vraie, autrement dit savoir que l'on sait. À l'idée vraie définie comme « une manière de penser, à savoir le comprendre même », Spinoza oppose donc une idée considérée comme « quelque chose de muet comme une peinture sur un tableau ». Dès lors, deux problèmes méritent d'être posés : d'abord, en quoi une peinture sur un tableau est-elle une chose muette ? Et, en second lieu, la peinture est-elle toujours muette ?

Peut-être cet intérêt pour une peinture muette chez un auteur fort muet à son égard peut sembler suspect. Pourtant, le fait est que Spinoza a vécu aux Pays-Bas à l'époque de l'âge d'or de la peinture flamande. Avant son départ d'Amsterdam, il séjournait à quelques rues seulement des ateliers de Vermeer et de Rembrandt, dont il est fort probable qu'il connaissait les toiles. Une rumeur laisse même entendre qu'il aurait servi de modèle au *Géomètre* et à l'*Astronome* de Vermeer (tous deux élaborés en 1668). De plus, Spinoza lui-même dessinait, principalement des autoportraits. Car en effet, si la peinture sur un tableau est muette, qu'en est-il de l'activité du peintre, de cette peinture qui s'élabore au fur et à mesure des traits de pinceaux ou des coups de crayons ? N'est-ce pas là l'expression d'une puissance, et *a fortiori* d'une puissance dont la forme pourrait s'adapter à une vie éthique et sage ? En s'appuyant sur le cas de la peinture, il conviendra d'élargir la réflexion pour interroger l'importance, voire même la prédominance, de la vision et des règles d'optique chez Spinoza, en particulier lorsqu'il est question du troisième genre de connaissance, c'est-à-dire de celui-là même qui conduit l'homme à la liberté et à la béatitude. En effet, n'est-il pas possible d'analyser cette science « intuitive », celle qui s'opère « d'un seul coup d'œil », à partir de son rapport à l'optique et à

la peinture ? Pour conclure, cette intervention n'est rien d'autre qu'une invitation à parcourir ensemble les silences de Spinoza.

Nicolas BOUTELOUP

[Thèse effectuée au CHSPM/EA 1451, sous la direction de Chantal Jaquet].

Le rêve et la vie : éléments d'une ontologie du surréalisme

Le surréalisme se reconnaît à son goût cultivé du paradoxe, du non-sens, des forces obscures de la pensée, de l'arbitraire et de l'occulte. Son histoire tumultueuse, la variété des personnalités et des interprétations qui s'en sont revendiqués, au-delà de la personnalité controversée d'André Breton, tendent à ne laisser subsister que l'image d'Épinal d'une esthétique du bizarre et de l'oxymore qui peine de nos jours à véritablement surprendre. Il s'agira ici de tenter de reconstituer une unité d'inspiration permettant de caractériser le surréalisme au-delà des individualités qui s'en sont revendiquées, en dégageant la vision du monde qui l'anime. Une hypothèse historique et philosophique guide ce projet, l'idée que le surréalisme s'inscrit dans une continuité essentielle avec le projet du romantisme allemand : réconcilier, par l'activité poétique, l'être humain avec lui-même, offrir une nouvelle image du monde, où les parts subjective (notamment dans son rapport à l'imagination) et sociale (notamment politique) seraient réunies. Mais alors que le romantisme allemand s'est développé au sein d'un dialogue étroit avec la philosophie de son temps, par la lecture de Kant et de Fichte, échangeant avec des philosophes contemporains comme Schelling ou Hegel, le surréalisme s'est développé historiquement sans grand écho du côté des penseurs (quelques discussions par Camus, Benjamin ou Adorno sont à mentionner, de même que l'important ouvrage de F. Alquié), ce qui reste surprenant à l'égard d'un mouvement artistique marqué par une élaboration théorique très forte, dont les *Manifestes* ne représentent que la part la plus visible ; l'influence, non seulement de la psychanalyse naissante, mais aussi de l'anthropologie (Lévy-Bruhl) du marxisme ou de la dialectique hégélienne (très présente chez Breton), s'y fait sentir. Au-delà de la simple recomposition d'héritages, il s'agirait d'étudier en quoi l'effort pratique et théorique des surréalistes, dans leur revalorisation de la part sauvage et non-rationnelle de la pensée, peut composer une proposition philosophique au sens fort, à travers l'anthropologie et la cosmologie qui s'en dégagent. Comment, en dernière instance, une ontologie surréaliste est-elle possible.

Louis MORELLE

[NoSoPhi/Phico. – Directeur : Laurent Jaffro].

SUJET ET RÉALITÉ

Repenser le réalisme : quelques contributions pragmatistes (Dewey et Putnam)

Dans cet exposé nous allons essayer d'analyser comment la pensée de certains pragmatistes (ou neopragmatistes) nous permet de nous replacer dans le débat sur le réalisme en nous plaçant au-delà, voire même en deçà, de celui-ci. La question particulière que nous allons adopter n'est pas tant celle de l'ameublement du monde mais celle de nos relations, en tant que penseurs, vers les choses externes qui constituent notre réalité. Classiquement les réalistes ont proposé des relations de type « correspondance » dans le domaine de la philosophie du langage et de l'esprit. De l'autre côté les anti-réalistes proposent des relations de type « constructiviste » ou ce qu'on peut appeler des « projections ». Les pragmatistes, entre lesquels au premier rang, Dewey, ont très bien vu que ce type de questionnement dichotomique est biaisé par avance et que nos relations sont dans une dynamique permanente. La première tâche de notre exposé sera donc de montrer en quoi ce débat est, comme Dewey le dit, « fallacieux ». Ainsi, nous aurons les moyens de voir comment on pourrait se placer au-delà de la question de l'accès au monde car en fin de compte : nous y sommes déjà. Penser qu'on peut avoir un point de vue omniscient sur les choses (« God's eye view »), c'est selon ces auteurs de la mauvaise foi philosophique.

Pourtant, cela n'implique pas qu'on devrait se résigner à admettre un certain subjectivisme ou relativisme. Comme le dit très bien Putnam : « The mind and the world jointly make up the mind and the world » (H. Putnam, *Reason, Truth and History*, Cambridge [1981] 1995), et c'est justement ce qu'on proposera dans la deuxième partie de notre travail : une troisième voie dans le débat ou encore, une voie intermédiaire. Comment penser cette citation de Putnam où nous trouvons emmêlés la correspondance et le constructivisme ? Des notions ou questionnements clés comme l'expérience perceptive ou le rôle du langage devons être repensés pour ces propos. Dewey et ses réflexions sur l'expérience et la place de l'homme dans son environnement, ainsi que Putnam et son « réalisme naturel ou pragmatique » nous seront très utiles et nous nous inspirerons largement de leurs travaux pour montrer qu'outre une dichotomie et un débat, qui prennent la forme du dogmatisme, il existe la possibilité d'avancer réellement dans ce type de questionnements.

Aurora ALBAN

[Titre de la thèse : « Repenser le réalisme contemporain : les apports phénoménologiques et pragmatiques », sous la direction de Jocelyn Benoist. – Laboratoire de rattachement : PhiCo].

Être et image : une approche de la subjectivité chez Maître Eckhart

La notion de subjectivité pose au sein du contexte de pensée de Maître Eckhart de Hochheim (théologien dominicain du tournant des XIII^e et XIV^e siècles) un problème de taille : en son acception « moderne » – définie par Heidegger dans *Die Metaphysik als Seinsgeschichte* comme rencontre des motifs de la *Subjektivität* et de la *Subjektivität* (associée à l'*hupokeimenon* d'Aristote) –, le terme de sujet n'a de sens, pour le Thuringien, que lorsqu'il est appliqué au créateur lui-même, dans la mesure où celui-ci est, selon les termes du *Commentaire au livre de l'Exode*, à la fois le revendicateur exclusif du statut d'*ego*, et le sujet (*subiectum*) du monde – son support ontologique. Or, la double défense de l'idée, dans un premier temps, d'un Dieu-sujet, et, dans un second temps, d'un monde (sup)porté dans l'être par lui soulève de nombreuses questions pour l'ontologie et l'anthropologie philosophiques, au premier plan desquelles figure celle du statut de l'homme, lequel est défini par Eckhart, à la suite de *Gen. 1, 26*, comme « image » de Dieu. En effet, le statut de l'homme se présente au sein de la pensée eckhartienne comme changeant dans la mesure où il est à la fois une créature corporelle, et donc temporelle, créée et mortelle, et un être intellectuel qui, dans les termes de la *Questio utrum in deo sit idem esse et intelligere*, n'a pas « la raison du créable ».

Notre contribution se donnera pour fin de se pencher sur la signification, au sein du contexte de pensée eckhartien, des termes d'être, de sujet et d'image, de manière à faire ressortir :

1. quel sens il peut y avoir à parler, chez Maître Eckhart, d'une conception de Dieu comme sujet, et qu'est-ce qui semble permettre l'émergence de ce motif conceptuel, à la lumière des sources identifiables de la pensée du Thuringien ;
2. de quelle manière le Dieu d'Eckhart est également « être » dans la mesure où de nombreux passages de son corpus associent l'être au créé et placent la nature divine au-delà de l'être, la qualifiant ici de *puritas essendi* (« pureté de l'être »), et là d'intellect increé ;
3. dans la mesure où l'homme est cette image de Dieu qui, selon Eckhart, est *capax dei* (« capable de Dieu »), pouvant s'assimiler, s'unir de manière immédiate à son créateur par la pratique de l'éthique du détachement, quelle place est réservée à l'individu au sein de cette pensée de la mort de soi pour laquelle le bonheur suprême est accessible à l'homme sur terre par cette voie ?

Pierre-Luc DESJARDINS

[Co-directeurs : David Piché (UdeM) et Jean-Baptiste Brenet (Paris I). – Affilié à GRAMATA. – Titre de la thèse : « Sous-jacence, inhérence et subjectivité : approches de la notion de sujet chez Maître Eckhart ». La thèse se propose une archéologie de la notion de sujet chez Maître Eckhart].

Inhérence, immanence, ipséité : Heidegger, lecteur des scolastiques

Notre travail porte sur le « premier tournant » de la philosophie heideggérienne. Par ce terme, nous désignons le changement de perspective opéré par Heidegger entre la publication de sa thèse d'habilitation, le *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot*, en 1916, et celle d'*Être et Temps* en 1927. Nous étudions la façon dont sa conception de l'intériorité du « sujet » évolue, durant ces années, avec sa lecture des philosophes scolastiques. Ainsi, en 1916, Heidegger, lisant Duns Scot à partir de Husserl, refuse de considérer le sujet pensant comme le sujet d'inhérence des significations. Celles-ci sont certes dans l'âme, *in anima*, mais le *in* n'exprime pas l'inhérence (l'« être dans un sujet » aristotélicien, *en hupokeimenôî einai*), il réinvestit l'idée husserlienne du sens noématique, comme étant « inséparable de la conscience sans pour autant s'y trouver réellement contenu [*nicht reel in ihm enthalten*] » (*Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot*, traduction par F. Gaboriau, Paris, Gallimard, 1970, p. 105; *Gesamtausgabe* I, Frankfurt am Main, Klostermann, 1978, p. 277). Un tournant intervient cependant dans les années suivantes : la pensée du *Dasein* exige non seulement de rompre avec la notion d'inhérence, mais également avec l'idée d'une pensée immanente, présente chez Husserl. Dans l'*Introduction à la recherche phénoménologique* (cours du semestre d'hiver 1923-1924), Heidegger déconstruit ainsi la notion de « région-conscience », en exposant l'origine thomasienne des conceptions cartésienne et husserlienne du sujet. En 1916 et en 1923-24, donc, Heidegger rejette deux figures de l'intériorité (l'inhérence et l'immanence), en engageant à chaque fois un dialogue avec la philosophie scolastique. « Sujet » sans inhérence et sans immanence, le *Dasein* de 1927 est donc dépourvu d'intériorité au sens traditionnel du terme. On peut cependant identifier des « résidus » ou « reliquats » d'intériorité « dans » le *Dasein* de 1927 : la réflexion, réinterprétée comme réfléchissement de soi (de l'ipséité) dans le monde, l'isolement de l'être-au-monde dans l'instant de l'angoisse, ainsi que la totalité ou fermeture du *Dasein* qui se manifeste dans l'être-pour-la-mort. Ces « résidus » rendent possible, en 1927, une nouvelle pensée de l'intériorité, conforme à l'être du *Dasein* compris comme être-au-monde (*In-der-Welt-sein*).

Mathieu EYCHENÉ

[Sujet de thèse : « La persistance du sujet dans la philosophie du premier Heidegger et ses sources médiévales ». – Directeur de thèse : Jean-Baptiste Brenet (Paris I) ; co-directeur : Alain de Libera (Collège de France). – Laboratoire de rattachement : Sphère UMR 7219 (centre GRAMATA). – Doctorant contractuel de première année].

Qu'est-ce qu'un champ ? Aspects ontologiques de l'électromagnétisme de Faraday

On doit pour une grande part la théorie de l'électromagnétisme classique au scientifique britannique du XIX^e siècle Michael Faraday. Des années 1820 aux années 1850, il a élaboré une théorie des phénomènes électriques et magnétiques reposant sur la notion de champ, dont il est l'auteur. Cette théorie s'opposait aux théories continentales, telles celles de Coulomb ou d'Ampère, qui suivaient un paradigme newtonien et ne faisaient intervenir que des particules, des fluides et des forces rectilignes agissant à distance selon des lois en carré inverse.

Nous préciserons d'abord pourquoi l'on peut considérer que la théorie du champ de Faraday s'impose contre les théories continentales. La raison en est notamment que ces dernières ne semblent pas permettre, au contraire de la théorie du champ électromagnétique, de rendre compte adéquatement de la différence, établie par Faraday, entre deux types de réaction des corps à l'action magnétique, le paramagnétisme et le diamagnétisme.

Ensuite, nous nous demanderons quelle est l'interprétation ontologique correcte de la théorie de Faraday. Nous verrons que la signification physique que la notion de champ possède aux yeux de Faraday n'est pas celle que ses exégètes lui attribuent le plus souvent, dans la mesure où la notion de « lignes de force », très importante au demeurant dans ses écrits, ne permet pas tout à fait d'en rendre compte. Nous pensons que les lignes de force ne sont qu'un moyen de représentation graphique de l'action électromagnétique, non sa nature physique. Il faut plutôt voir dans le champ électromagnétique un déploiement dans l'espace et dans le temps d'une condition particulière que Faraday nomme « état électrotonique ». S'il est d'abord attribué par Faraday aux particules matérielles, cet état en vient au fur et à mesure des progrès expérimentaux du scientifique à être attribué à l'espace vide.

C'est pourquoi nous verrons enfin que cette conception du champ électromagnétique implique une métaphysique particulière, qui conteste la substantialité de la matière et de la force, et attribue à l'espace lui-même des propriétés qui lui font perdre, dès avant la relativité einsteinienne, son statut traditionnel. Cette métaphysique va en fait jusqu'à considérer que les entités fondamentales du monde physique ne sont que des tensions de l'espace lui-même.

Kévin CAPELLI

[*Sujet de recherche* : « La notion de champ dans l'électromagnétisme classique, sa signification physique, son statut épistémologique et sa portée métaphysique ». – *Directeur de recherche* : Maximilian Kistler. – *Laboratoire de rattachement* : IHPST].

Irrationalité pratique et contrôle de soi par anticipation

Laurent JAFFRO
(PHARE FRE3643-CNRS – Paris I)

Introduction

Prendre les hommes tels qu'ils sont et non tels qu'on voudrait qu'ils soient, voilà depuis Machiavel et Spinoza une maxime de la politique. Mais la faiblesse constitutive des agents humains, c'est-à-dire leur tendance à échouer, apparemment en l'absence d'obstacles, à adopter des conduites conformes aux valeurs sur lesquelles ils parviennent à s'accorder, est une bonne raison d'appliquer tout autant cette maxime à la morale.

Comme le formule Blaise Pascal, la « duplicité de l'homme est si visible qu'il y en a qui ont pensé que nous avons deux âmes, un sujet simple leur paraissant incapable de telles et si soudaines variétés, d'une présomption démesurée à un horrible abattement de cœur »¹. Les « variétés » dont parle Pascal correspondent à des changements importants, voire à des inversions, de préférences. Ce sont des variations dans ce que je propose d'appeler l'identité *pratique*. Elles déstabilisent sérieusement les suites des ensembles de préférences d'un individu, sans affecter nécessairement son identité personnelle. Pascal indique ici que ces changements sont tellement radicaux que certains les interprètent comme des variations dans l'identité personnelle ou métaphysique (de telle sorte qu'il ne s'agirait plus du même sujet d'imputabilité). Dans la suite de ce propos, on considèrera seulement les cas où l'identité personnelle est préservée, de telle sorte qu'une véritable action sur soi, même si elle est indirecte, reste possible².

1. Blaise Pascal, *Pensées*, éd. L. Lafuma, 629.

2. Pour une illustration de la distinction entre identité personnelle et identité pratique, voir Laurent Jaffro, « Jekyll et Hyde. Quel modèle de multiplicité des soi ? », *Romanesques*, 7 (2015), p. 121-140.

Considérons maintenant le point de vue de Thomas Schelling, sur ce même sujet :

Les gens se conduisent parfois comme s'ils avaient deux soi, un soi qui veut des poumons propres et une longue vie, et un autre soi qui adore le tabac ; un qui veut un corps svelte et un autre qui veut du dessert ; un qui est impatient de s'améliorer en lisant ce qu'Adam Smith dit de la maîtrise de soi <*self-command*> (dans *The Theory of Moral Sentiments*) et un autre qui préfère regarder un vieux film à la télévision. Ces deux soi sont continuellement en lutte pour le contrôle³.

Il faut apprécier l'humour de la référence à Adam Smith, puisque la section sur le *self-command* dans la partie VI qu'Adam Smith ajoute dans la 6^e édition de *La théorie des sentiments moraux* (1790) a pour sujet la maîtrise de soi à la stoïcienne, c'est-à-dire un contrôle direct et complet. Ce contrôle de haut niveau garantit la constance de nos résolutions à travers le temps ; il exclut la faiblesse de volonté (acrasie) ; plus généralement, il rend superflu tout recours à des techniques de contrôle indirect de soi. Si le *self* qui est en train de lire cette section de *La théorie des sentiments moraux* croit qu'il va trouver en elle une règle de vie qu'il pourra appliquer afin de prendre le contrôle du soi qui préfère regarder la télévision, il se trompe. Ce n'est pas en imitant le contrôle stoïcien des représentations que l'on peut y parvenir – ce serait une injonction impossible à mettre en œuvre – puisque, selon Thomas Schelling, le *problème* du contrôle se pose en partie parce que nous ne disposons pas du *self-command* que le stoïcisme nous attribue.

Selon Thomas Schelling, d'autres pourraient employer ce fait de la successivité des soi (que, pour sa part, il s'efforce simplement d'analyser) pour soulever des difficultés contre les fondements individualistes et utilitaristes de l'économie néoclassique⁴. En effet, la considération de ce fait suggère que dans certaines situations les agents cherchent à résoudre un problème de contrôle en plus d'un problème de décision : ils prétendent ne pas pouvoir se régler seulement et systématiquement sur leurs préférences actuelles, à n'importe quel moment de la période considérée, afin de les maximiser, car précisément ils veulent ne pas être un agent qui procédera ainsi dans le futur⁵. Ici j'emploie ce même fait pour soulever des difficultés contre une certaine espèce de rationalisme moral, de style kantien. Car le problème de *self-management* que pointe Schelling constitue une difficulté pour la philosophie de la décision au moins autant dans la tradition kantienne que dans la tradition utilitariste. Tandis que Thomas Schelling et Jon Elster ont tiré de ce type d'interrogations des enseignements relatifs à la philosophie économique, à la philosophie de l'action et à l'épistémologie

3. Thomas Schelling, *Choice and Consequence. Perspectives of an Errant Economist*. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1984, p. 59.

4. *Ibid.*

5. *Ibid.*, p. 85.

des sciences sociales, l'objectif ici est de montrer son incidence dans un autre champ celui de la théorie morale.

Lorsque Schelling réfléchit aux situations dans lesquelles on a recours à une contrainte sur soi-même au moyen d'un tiers ou à un engagement public, parce que l'on sait que l'on risque sans cela de faire ou d'omettre de faire dans l'avenir ce que l'on préfère par dessus tout maintenant ne pas faire ou ne pas omettre de faire, le prototype de ces tactiques est fourni par Ulysse demandant à son équipage de se boucher les oreilles et de l'attacher au mât afin qu'il ne cède pas aux chants des sirènes, et même de lui désobéir s'il manifeste alors le souhait d'en être détaché (Elster a analysé en profondeur ce cas paradigmatique⁶). La morale ne peut intervenir, aux yeux de Schelling, dans cette affaire que sous une condition particulière : si l'on se pose la question de savoir si l'équipage a le devoir de répondre aux exigences de cet Ulysse présent qui programme les mesures de contrôle ou bien de cet Ulysse futur qui les subit. Cela correspond, par exemple, à des questions de déontologie médicale relatives à la fin de vie. Il est clair qu'en dehors des cas où le choix est facile – lorsqu'il ne fait pas de doute que la personne fait une demande extrêmement déraisonnable dans un état où elle est non seulement « inauthentique » (notion qui est cependant très relative et dépendante des représentations de soi), mais aussi manifestement hors d'elle-même parce que sous l'empire d'autre chose –, les cas les plus aigus pour l'éthique médicale concernent ceux dans lesquels les demandes de la personne au stade ultérieur qu'elle avait elle-même à l'avance disqualifiées (par exemple par un testament de vie) doivent être écoutées et entendues par le médecin⁷.

Mais si l'on porte son attention vers la question de la moralité ou de l'immoralité de la conduite d'Ulysse lui-même, et non plus de l'équipage, on constate qu'elle ne se pose qu'à la condition qu'il soit moral ou immoral de céder aux chants des Sirènes. Si c'est immoral, alors il est moral de prendre des mesures préventives, par une dérivation de la valeur de la fin vers la valeur du moyen. Cependant, le rapport entre cette tactique et les valeurs morales est extrinsèque et contingent. Une éthique appuyée sur cette tactique est profondément hétéronome, là où la philosophie morale privilégie l'exigence d'autonomie. En effet, cette même tactique peut être employée dans, et justifiée par, un but immoral ou amoral. Il n'est pas du tout évident, d'ailleurs, que dans l'exemple homérique il soit question de morale. Pour cette raison, l'idée même de transposer dans le domaine éthique des considérations sur le contrôle de soi par anticipation pourrait paraître saugrenue.

Mais elle ne l'est pas. Pour comprendre la légitimité et l'intérêt de cette transposition de cette interrogation à l'éthique, il convient d'introduire

6. Jon Elster, *Le laboureur et ses enfants*, Paris, Minuit, 1987.

7. Sur ce genre de question, voir Schelling, *Choice and Consequence*, p. 88, 96 ; et sous une forme beaucoup plus développée, Joel Feinberg, *Harm to Self*, New York, Oxford University Press, 1986, p. 81-87.

une prémisse qui affecte la convergence, supposée par la plupart des philosophies morales, entre la moralité et la rationalité. Cette prémisse est celle de la faiblesse ou de la fragilité des agents⁸. Si nous nous considérons sous l'aspect de notre débilité constitutive – ce qui suppose que nous acceptons des vues très pessimistes de notre condition, qui sont semblables à celles de Blaise Pascal –, nous pouvons comprendre l'intérêt qu'il y aurait à substituer à une éthique pour super-héros une conception bien plus prudente.

La progression du propos est la suivante : sont d'abord présentées les conditions de la position d'un problème pratique relatif à la multiplicité des « soi ». Puis est discutée la nature rationnelle ou raisonnable des solutions pratiques que constituent les techniques de contrôle de soi par anticipation. Le problème et ses solutions invitent alors à réexaminer la place de l'irrationalité pratique dans la compréhension des liens entre jugement moral et motivation. Enfin, l'examen se porte sur quelques conséquences sur la conception de la liberté et de l'autonomie, et sur le rôle connexe des engagements dans la vie morale.

1. Comment entendre la successivité des soi ?

1. 1. Conditions nécessaires et suffisantes du problème de la successivité des soi

Les trois conditions suivantes, dont chacune n'est pas suffisante, constituent ensemble les conditions nécessaires et suffisantes pour que l'on puisse parler d'un problème de successivité des soi :

A. Il y a des variations importantes (cette importance-là est une affaire de degrés), typiquement une inversion, du système des préférences importantes (cette importance-ci est relative à des considérations normatives) d'un même agent à travers le temps.

B. Cet agent ne dispose pas de contrôle direct et complet de ses préférences durant la période concernée (pas de *self-command* au sens d'Adam Smith).

C. Cet agent désire exercer un contrôle sur ses préférences futures.

La condition (A), à elle seule, ne suffit pas. En effet, on pourrait avoir la condition (A) remplie, mais avec un *superself*⁹ qui assurerait la gestion des divers soi et la distribution entre eux. C'est ce qu'exclut la condition (B). Enfin, sans la condition (C), il n'y aurait pas de problème pratique pour l'agent concerné.

8. Certes, la prémisse de la fragilité s'applique mal au cas d'Ulysse, qui n'est certainement pas un agent faible par lui-même : sa faiblesse possible est entièrement relative à la force de séduction du chant des Sirènes.

9. Schelling, *Choice and Consequence*, p. 86.

Pour que ce problème puisse avoir une solution conforme aux vœux de l'agent, il faut que la condition (D) soit remplie :

D. Cet agent est capable de contrôle diachronique (indirect).

Dans le même esprit, on peut remarquer que la forme diachronique des cas d'irrationalité pratique, la succession de plusieurs soi au sens de l'identité pratique, ne diminue pas la capacité qu'a l'agent à assumer la responsabilité de l'ensemble des épisodes. C'est bien le même moi (au sens de l'identité personnelle) qui m'engage à ne pas céder à la tentation et qui y cède parce que plusieurs « soi » (au sens de l'identité pratique) sont en conflit. Comme le remarque Schelling, ces soi ont du mal à discuter entre eux et à négocier parce qu'ils ne sont pas simultanément réunis, alors que leur pluralité est bien interne à l'agent¹⁰. Cela éclaire la remarque de Pascal sur la « duplicité de l'homme ».

Il conviendrait, si l'espace de cette étude le permettait, de mieux distinguer le recours à une *successivité* des soi de la thèse d'une *multiplicité* des soi qui peut susciter un malentendu, celui d'une confusion avec des cas extrêmes de personnalités multiples ou avec un problème métaphysique de coexistence de plusieurs personnes en un corps unique. Parler de successivité, c'est marquer l'importance et la spécificité d'un problème de décision inter-temporelle¹¹. Dans le cas du contrôle de soi par anticipation, ce problème est complexifié par l'instrumentalisation par l'agent des effets indirects de son action : le soi futur sera affecté de coûts ou de bénéfices qui ne seront pas l'effet de ses propres transactions, mais qui seront dus à l'action du soi passé ; le soi présent prévoit, quant à lui, d'être affecté dans le futur de ces coûts ou bénéfices, et choisit même d'en être affecté tout en sachant que, si cela ne dépendait que de son soi futur, ce dernier ne ferait pas un tel choix. Par conséquent ces coûts ou bénéfices constituent en quelque sorte des externalités pour le soi futur seulement, pour autant que son altérité peut être exagérée au point d'être considérée comme celle d'une autre personne ; pour le soi présent, ce sont des instruments d'action indirecte sur soi.

S'il faut tant insister sur cette distinction entre identité pratique et identité personnelle, c'est que la question « forensique » (comme disait Locke) de l'identité personnelle (c'est la question de la base métaphysique de la responsabilité morale au sens très large) est l'objet dans la tradition kantienne d'une sorte de surinvestissement normatif. Un bon exemple de cette moralisation de l'identité personnelle, sous le nom d'intégrité, se trouve dans les travaux de Christine Korsgaard, qui illustre à la suite de John Rawls l'école kantienne de Harvard. Cette auteure tend à confondre identité pratique et identité personnelle, puisque, selon elle, l'agent responsable de son action est l'agent dont les états psychologiques sont pleinement unifiés par la délibération :

10. *Ibid.*, p. 93-94.

11. Ce développement est redevable à des suggestions d'André Lapidus.

L'œuvre de la délibération pratique est de réunification, de reconstitution : et la fonction des principes qui gouvernent la délibération – les principes de la raison pratique – est d'unification du soi¹².

Selon cette conception, l'action n'est vraiment accessible qu'à des agents fortement intégrés, habiles à se ressaisir eux-mêmes comme un centre non seulement unique, mais unitaire, d'action : « Pour qu'un mouvement soit mon action, pour qu'il soit une expression de moi-même à la manière dont une action doit l'être, il doit résulter de ma nature entière œuvrant comme un tout intégré¹³ ». C'est une conception vraiment contraire à celle-là qui est défendue dans les sections qui suivent.

1. 2. Quelques caractéristiques des techniques de contrôle par anticipation

Il y aurait beaucoup de choses à dire sur les subtilités et la variété de ces techniques. Schelling et d'autres auteurs, notamment Elster, ont proposé des listes et même des typologies des techniques de ce contrôle diachronique. La liste suivante est empruntée à Schelling¹⁴ : donner le contrôle à un tiers ; prendre un engagement, recourir à un contrat ; s'incapaciter soi-même ; modifier le contexte extérieur (par exemple, éviter les occasions de se mettre en colère) ; s'exposer à la surveillance ; s'emprisonner soi-même ; prévoir des récompenses ou des pénalités ; reprogrammer la série des actions (comme ne pas faire du shopping quand on vient d'être payé) ; s'appuyer sur les précurseurs ou déclencheurs (à rapprocher d'une recommandation de Jonathan Swift dans *For the Advancement of Religion* : il faut interdire le tabagisme à l'université parce qu'il est « parent du vice » de l'alcoolisme) ; temporiser, prévoir des délais (on peut penser au délai de rétractation pour certains achats) ; s'appuyer sur les autres, faire équipe ; automatiser la conduite, c'est-à-dire mettre en place un mécanisme qui agira malgré soi, etc.

Il faut prêter attention au fait que certaines de ces techniques de contrôle par anticipation (pas toutes) ont aussi une fonction cognitive, même si elle est secondaire. Si j'ai un recours à un tiers contrôleur, et s'il s'agit d'un agent capable de faire autre chose que de me contraindre, je peux aussi bénéficier de son avis. De manière plus générale, les techniques de contrôle indirect dont parlent Schelling et Elster ont leur équivalent du côté des techniques de limitation de l'erreur qui comportent fréquemment un appui sur un tiers, nos conduites épistémiques étant aussi des conduites sociales. Ce parallèle mériterait d'être exploré pour lui-même.

12. Christine Korsgaard, *Self-Constitution. Agency, Identity, and Integrity*, Oxford, Oxford University Press, 2009, p. 126.

13. *Ibid.*, p. 19.

14. Thomas Schelling, « Self-Command in Practice, in Policy, and in a Theory of Rational Choice », *The American Economic Review*, 74, 2 (1984), p. 1-11, p. 6-7.

Également, on peut remarquer que certaines tactiques du contrôle indirect consistent en une sorte de demande de tutelle paternaliste. Cet aspect de la discussion peut complexifier les débats sur l'acceptabilité morale du paternalisme. Généralement, le libéralisme considère que le *harm principle* de John Stuart Mill définit assez clairement les limites entre une intervention acceptable et une intervention inacceptable dans la vie d'autrui contre son gré. On voit bien cependant qu'un contrat d'Ulysse constitue de ce point de vue un cas énigmatique, puisque c'est à la demande du soi antérieur que la mesure est imposée par un tiers dans le futur, mais probablement contre le gré du soi postérieur. On peut dire que le soi antérieur a mis en place dans un esprit de paternalisme *soft* (puisque c'est lui qui en prend l'initiative) une mesure de contrainte par un tiers que le soi postérieur pourrait rejeter comme étant du paternalisme *hard* (contre sa volonté, et même contre son bien pour autant que le bien du soi futur est appréciable et définissable par lui-même).

Peut-on s'inspirer des stratégies interpersonnelles pour régler ces difficultés de gestion intrapersonnelle ? Peut-on voir dans ces difficultés un problème de coopération avec soi-même ? On peut s'appuyer sur la définition très générale de la coopération par Bernard Williams :

Deux agents coopèrent quand ils s'engagent dans une entreprise commune dont l'issue dépend nécessairement des actions de chacun d'eux et dans un contexte où une action nécessaire d'au moins l'un d'entre eux n'est pas sous le contrôle immédiat de l'autre¹⁵.

Selon B. Williams, la relation symétrique de coopération comporte ainsi une relation asymétrique de dépendance. Il y a au moins un « parti dépendant ».

Il me semble que, de même que je ne sais pas ce qu'autrui va faire dans le futur, et que je sais qu'il est bien possible et même probable qu'il ne fasse pas ce que j'attends qu'il fasse, de même je ne sais pas toujours ce que je ferai moi-même dans le futur, et il est possible et même probable que je ne fasse pas ce que j'attends que je fasse. Pour cette raison, mon action future n'est pas toujours sous mon contrôle immédiat, alors qu'elle fait partie des conditions nécessaires dont dépend le succès de mon projet. Si l'on suit la définition de Williams, le fait que le parti dépendant soit le *self* présent à l'égard du *self* futur n'empêche pas l'analogie avec un problème de coopération.

Cependant, dans le cas d'une coopération avec soi-même, la solution du problème semble facile à première vue, puisque je me connais assez moi-même, je suis assez familier de mes propres dispositions, de mes propres travers individuels, pour m'engager sans crainte dans cette coopération, selon une sorte de « jeu de l'assurance ». Mais, précisément, les choses se compliquent si, parmi mes dispositions qui sont bien connues de moi, il y a

15. Bernard Williams, « Formal Structures and Social Reality », in D. Gambetta (dir.), *Trust. Making and Breaking Cooperative Relations*, Oxford, Blackwell, 1988, p. 3-13, p. 7.

l'incapacité profonde à tenir mes engagements, et mon irrationalité pratique chronique. Dans ce cas, je me connais assez pour savoir que je ne suis pas digne de ma propre confiance. Dans cette situation de connaissance de mon propre manque de fiabilité, j'ai tout à craindre d'une telle tentative de coopération avec mon moi futur. Je ne suis pas vis-à-vis de moi-même dans la situation des deux rameurs de David Hume qui harmonisent leurs mouvements pour avancer sur l'eau (*Treatise of Human Nature*, III, II, 2), car il s'agit de mon comportement futur, et non pas de mon comportement observable maintenant, si bien qu'il ne saurait être question d'un ajustement automatique avec soi-même. Je suis plutôt, pour reprendre un autre exemple de Hume (*Treatise of Human Nature*, III, II, 5), dans la situation des deux paysans qui peuvent s'engager dans une collaboration dans des moissons qui sont décalées dans le temps, et dont le premier attend que le second lui retourne ultérieurement le service qu'il lui rend maintenant. Comme cette situation se répète année après année, les conduites de l'un et de l'autre finissent par s'ajuster, notamment parce qu'ils se soucient de leur réputation, mais le démarrage de la coopération a pu être très difficile.

Malheureusement, dans le cas du contrôle diachronique de soi, la répétition et l'expérience ne m'aident pas à lever les résistances, puisqu'il s'agit de la répétition et de l'expérience de ma propre irrationalité pratique. Dans ce cas, une solution raisonnable peut être le recours, entre autres moyens disponibles, à un tiers contraignant. À défaut de répondre correctement à mes propres exigences, je me place dans la situation d'avoir à répondre aux exigences d'autrui. Il y a une analogie évidente avec la manière dont la coopération peut se mettre en place s'il existe des incitateurs publics. Sachant que je suis incapable de rester fidèle dans l'avenir à ma résolution présente, je demande à un tiers de s'engager maintenant à me contraindre plus tard à respecter ma résolution, non pas *même si* plus tard je rejette cette résolution, mais *parce que je sais que* plus tard je risque de la rejeter. Je délègue ainsi à un tiers le soin de veiller à ce que ma résolution présente devienne difficilement révoquant.

Il a été relevé plus haut que ces techniques ne sont pas intrinsèquement morales. Mais sont-elles au moins rationnelles ?

2. Le recours au contrôle de soi par anticipation est-il rationnel, raisonnable ?

2. 1. Physionomie du problème sous l'hypothèse (économiste) de la rationalité dite instrumentale

Selon David Hume (*Treatise of Human Nature*, II, III, 3), une passion (le terme est à prendre en un sens très large qui inclut aussi les désirs) ne peut pas être rationnelle ou irrationnelle, ne peut pas être conforme à la raison ou contredire la raison, sauf si elle est environnée :

(a) d'une information inexacte sur les circonstances, qui va jusqu'à l'erreur d'appréciation factuelle,

ou

(b) du choix de moyens inadaptés à la fin poursuivie.

Dire que la seule rationalité pratique que Hume admet est la « rationalité instrumentale » convient aux exigences relatives à (b) plutôt qu'à (a), mais on peut conserver cette terminologie.

Évaluons le recours au contrôle de soi par anticipation dans cette hypothèse humienne. Un tel recours semble à première vue rationnel au sens de la rationalité instrumentale. En effet si la fin poursuivie peut et même doit être atteinte par un moyen tel que l'évitement, le recours à un tiers contraignant, l'engagement public, ou je ne sais quelle autre technique du contrôle indirect, alors ce moyen peut être dit rationnel. Mais à y regarder de plus près ce recours est aussi bien irrationnel (de sorte que la question de sa rationalité est indécidable). Car simultanément :

– Le système futur de préférences, que je veux éviter d'avoir, fixe une fin contraire, au regard de laquelle le moyen que j'adopte est irrationnel.

– Mon système présent, initial, de préférences rend pourtant rationnel ce recours.

Bref, dans cette hypothèse il semble qu'on ait affaire à un cas d'importation dans les comparaisons intrapersonnelles des difficultés des comparaisons d'utilité interpersonnelles, dont leur indécidabilité¹⁶. Si l'on interprète la successivité des systèmes de préférences comme une succession de personnes distinctes, cette importation va de soi. Mais cette interprétation doit être nuancée. La nécessité de distinguer entre variations d'identité pratique et changements d'identité personnelle conduit à y voir seulement une analogie.

2. 2. **Physionomie du problème sous l'hypothèse (moraliste) de la convergence de la rationalité et de la moralité**

Passons de l'homme économique à l'homme moral et contredisons Hume d'un autre point de vue, de style kantien, qui identifie moralité et rationalité. La présentation qui suit s'appuie sur la formulation d'une théorie « kantienne » des raisons normatives par Michael Smith, dont l'ouvrage *The Moral Problem* (1994) a contribué à fixer les termes des discussions actuelles en métaéthique au sujet des raisons morales, du jugement moral et de la motivation morale. De ce point de vue kantien, pour paraphraser négativement Hume, il est *déraisonnable* de préférer la destruction de l'univers à un petit bobo à mon doigt, parce que ce n'est pas le genre de préférence que des agents pleinement rationnels recommanderaient d'avoir.

16. Schelling, *Choice and Consequence*, p. 92.

TSN (théorie smithienne des raisons normatives) : les désirs qu'on devrait (pour des raisons morales) avoir sont les désirs qu'on aurait dans une situation idéale de rationalité. Si j'étais pleinement rationnel, je n'aurais pas de préférence déraisonnable, déviante au regard de mes croyances à propos de ce qu'il est juste de faire dans la circonstance.

On note ici un recours à une rationalité superlative, comme si rationalité et irrationalité pratiques, dans cette conception, étaient une affaire de tout ou rien alors qu'un recours à une rationalité comparative pourrait suffire s'il s'agissait du recours épistémique à un point de vue moins partial.

Dans la conception de Michael Smith, la raisonnabilité est une propriété de la conduite cognitive et volitive d'agents idéaux. Mais les agents réels sont concernés par cela en ce qu'ils peuvent avoir des croyances évaluatives à propos de ces agents idéaux.

Appliquons maintenant cette conception à l'évaluation de la rationalité du recours au contrôle de soi par anticipation. Un tel recours est non seulement superflu, mais il a aussi quelque chose de déplacé, dans le cas d'un agent qui ne souffre pas d'une divergence entre rationalité et moralité et dont les motivations actuelles peuvent être affectées favorablement par ses croyances évaluatives à propos de ce qu'il préférerait s'il était un agent rationnel idéal. Le recours au contrôle de soi par anticipation demeure une option seulement pour les agents qui souffrent d'irrationalité pratique sévère. Seul le vice, ou du moins la défaillance chronique sur le chemin de la vertu, a besoin de telles béquilles. Mais de nouvelles questions se posent alors : comment l'irrationalité pratique est-elle possible ? Qu'en est-il si l'on adopte la prémisse de faiblesse constitutive ?

3. L'irrationalité pratique est-elle une exception qui défait un lien interne entre jugement moral et motivation ou bien une condition d'arrière-plan ?

3. 1. La thèse internaliste dans sa version « kantienne »

Michael Smith est un tenant de l'internalisme modéré, c'est-à-dire estime qu'il est vrai que (P) : si un agent juge qu'il est juste pour lui de ϕ $\langle \phi : \text{accomplir telle action} \rangle$ dans les circonstances C, alors il est de ce fait même motivé à ϕ , sauf s'il souffre d'irrationalité pratique¹⁷.

Soutenir (P), c'est affirmer que le jugement moral a une portée pratique et défendre l'internalisme du jugement, c'est-à-dire la thèse d'un certain lien intrinsèque mais défaisable entre jugement moral et motivation.

La première partie du livre de Michael Smith est consacrée à la question suivante : si l'on soutient (P), quel est l'ingrédient dans le jugement qui est

17. Michael Smith, *The Moral Problem*, Oxford, Blackwell, 1994, p. 61.

responsable de la motivation ? La réponse à cette question consiste en une discussion de la « théorie humienne de la motivation » (THM), que Smith conserve et aménage, tandis qu'il rejette la « théorie humienne des raisons normatives » (THN). Les humiens (et David Hume lui-même) admettent la distinction *conceptuelle* entre raisons normatives et raisons motivantes, mais soutiennent la thèse *existentielle* selon laquelle les raisons normatives ne sont rien d'autre, en fait, que des raisons motivantes. Selon (THN), il y a coïncidence de fait des sources psychologiques de la motivation et de celles de l'évaluation.

À cela s'oppose la théorie smithienne des raisons normatives (TSN, ou « rationalisme moral ») :

Dire qu'accomplir une action d'une certaine sorte en certaines circonstances est juste <...>, c'est dire entre autres choses qu'il existe une raison normative de l'accomplir. Et ceci équivaut simplement à dire que des créatures pleinement rationnelles auraient le désir qu'une telle action soit accomplie dans de telles circonstances, si un tel désir a le contenu approprié¹⁸.

La croyance portant sur ce qu'un agent ferait dans une situation contrefactuelle (idéale) de rationalité rend compte de l'objectivité, de la non-relativité à l'agent, et de la publicité des raisons normatives. Comprendre ce que signifie « avoir une raison normative de ϕ », c'est croire que dans la situation où nous serions pleinement rationnels nous voudrions accomplir ϕ (nous serions motivés à ϕ).

Michael Smith soutient à la fois (P) et (TSN) : Si un agent juge qu'il est juste pour lui de ϕ dans les circonstances C parce qu'il croit que s'il était pleinement rationnel alors il voudrait ϕ etc., alors il est motivé à ϕ , sauf s'il souffre d'irrationalité pratique. Selon Smith, (TSN) rend bien compte de (P). En effet, dans la mesure où nous sommes plus ou moins rationnels,

– soit, sans avoir besoin d'un autre appui, nous désirons déjà ϕ qui est l'action qu'il est juste d'accomplir dans les circonstances C,

– soit cette croyance évaluative que ϕ est l'action qu'il est juste d'accomplir cause notre désir de ϕ ,

– soit encore nous nous efforçons de mettre en cohérence notre croyance évaluative et nos désirs. Si nous ne désirons pas ϕ alors que nous avons cette croyance évaluative, c'est que nous ne sommes pas pleinement rationnels¹⁹.

Sous la plume de Michael Smith, la faiblesse de volonté (acrasie) est constamment quelque chose dont un agent « souffre » et est mise ainsi sur le même pied que les dépressions et autres pathologies. Je soutiens, au contraire, une thèse externaliste à propos du lien entre jugement moral et motivation : la déconnexion entre jugement et motivation est une condition d'arrière-plan que les moralistes diffament sous divers noms

18. *Ibid.*, p. 200.

19. *Ibid.*, p. 193.

de pathologies. L'irrationalité pratique à un certain degré est le lot commun, et une bonne psychologie morale devrait partir de cela plutôt que de la supposition inverse²⁰.

3. 2. Contre la thèse internaliste dans sa version « kantienne »

Argumentons dialectiquement contre (TSN) :

Je peux savoir que j'ai une raison normative de ϕ et ne pas être motivé à ϕ . C'est un cas d'irrationalité pratique. Comment l'analyser ? J'ai la croyance évaluative qu'un agent pleinement rationnel désirerait ϕ . Je n'ai pas ce désir. Cela signifie simplement que la motivation qu'aurait un agent rationnel de ϕ n'est pas la mienne. Les raisons normatives n'ont pas d'autorité suffisante pour moi. Selon (TSN), dans cette situation, je sais que je manque de ce désir, et la conscience de ce manque, la croyance évaluative qui permet de le repérer, peut causer (de manière instable, dépendante de facteurs tels que le tempérament ou l'éducation) mon désir de ϕ ²¹.

Selon (TSN), ce qui me manque dans cette situation d'irrationalité pratique n'est pas la croyance qu'un agent pleinement rationnel voudrait ϕ ; me manque la chance que certaines conditions soient remplies (celles dans lesquelles je serais un agent pleinement rationnel, ou bien celles, différentes et plus compatibles avec la faiblesse humaine, dans lesquelles ma croyance évaluative causerait mon désir de ϕ), car ces conditions manquantes sont celles qui constituent le contexte dans lequel j'aurais le désir de ϕ . La thèse est alors, malgré elle, externaliste. Car (P) suppose que ce soit du fait même du jugement moral que je sois motivé à ϕ (lien conceptuel, intrinsèque). (THM/THN) garantit (P) car le lien entre jugement et motivation, assuré par les désirs, est l'arrière-plan de tout jugement moral. (TSN) fragilise (P) parce qu'elle soutient qu'en l'absence de désir de ϕ la croyance qu'un agent rationnel désirerait ϕ peut suffire à causer le désir de ϕ : c'est admettre que cette croyance peut ne pas entraîner ce désir et substituer un rapport causal à un lien conceptuel. Soit les agents sont, en général et en raison de l'absence de lien conceptuel entre jugement et motivation, à divers degrés pratiquement irrationnels dans la situation réelle si certaines conditions extérieures au jugement moral qui font la « connexion » ne sont pas remplies (thèse externaliste, à laquelle je souscris), soit l'irrationalité des agents est une anomalie qui vient défaire une connexion établie avec la motivation au sein du jugement moral (thèse internaliste), mais cela conforte (THN) contre le projet de Michael Smith.

Mettons en rapport cette critique de (TSN) et la question qui fait l'objet de cette étude. La croyance (que l'on peut dire « pessimiste ») que peut avoir un agent irrationnel, *qu'il ne désire pas comme il devrait désirer*, joue un

20. Sur cette appréciation des liens entre morale et psychologie morale, il faut donner raison à Michael Stocker, « Desiring the Bad: An Essay in Moral Psychology », *The Journal of Philosophy*, 76, 12 (1979), p. 738-753.

21. Michael Smith, *The Moral Problem*, p. 193.

rôle important dans la vie morale. Cette croyance est-elle identique à la croyance évaluative, dont le rôle est essentiel selon le « rationalisme moral », *selon laquelle un agent pleinement rationnel désirerait comme il devrait désirer ?* Non, car ce sont des croyances sous des descriptions différentes, dont les contenus sont différents ; mais ce sont des croyances très voisines, qui peuvent se combiner et se suggérer l'une l'autre, si on admet qu'on peut avoir cette croyance évaluative-ci et simultanément la croyance qu'il n'y a pas d'agent pleinement rationnel ou du moins pas dans ce monde-ci. Cependant, la croyance pessimiste nous conduit à un contrôle des désirs très différent de celui qu'envisage le rationalisme moral.

4. Interprétation du problème de la convergence entre moralité et rationalité en termes de liberté et de système hiérarchique de désirs et de volitions

4. 1. La liberté de la volonté accessible à des agents faibles est diachronique

La discordance entre évaluation (sensibilité aux raisons normatives) et motivation qui caractérise de manière générale la faiblesse de volonté et sans doute d'autres formes d'irrationalité pratique peut être décrite par la conjonction suivante :

*Je ne veux pas comme je devrais vouloir
et simultanément
je voudrais vouloir comme je devrais vouloir.*

Cette conjonction peut être lue de manière synchronique ou bien diachronique. L'existence d'une faiblesse de volonté synchronique (qu'envisage Donald Davidson et que Jon Elster dans ses travaux récents appelle acrasie « au sens strict », dont il doute qu'elle soit un fait avéré) n'est pas supposée par le présent propos. En revanche, un contrôle synchronique est exclu. S'il n'y a pas de faiblesse de volonté synchronique, ce n'est pas nécessairement parce que nous disposons d'un contrôle synchronique et direct.

Remarques préalables. Ici, « je voudrais » ne désigne pas une volition, mais un souhait. « Je veux » désigne une volition. « Je voudrais vouloir » et « je veux vouloir », pour cette raison, ne portent pas sur le même type d'opération. Il est indéniable que nous avons des souhaits à propos de nos volitions ; il est douteux que nos volitions puissent avoir directement pour objet d'autres volitions. Distinguons des volitions de 1^{er} ordre (notées « vouloir₁ ») et de 2nd ordre (notées « vouloir₂ ») et observons que :

Si pour vouloir₁ comme je voudrais vouloir₁, il *suffisait* que je *veuille*₂ vouloir₁ comme je voudrais vouloir₁, c'est-à-dire si j'avais un contrôle *direct* et *synchronique* du vouloir₁ par le vouloir₂, alors :

(1) j'aurais le type et le degré (très élevé) de liberté que la philosophie a conçue sous le nom de libre-arbitre ;

(2) la liberté et la rationalité pratique s'impliqueraient réciproquement (sauf blocage, contrainte, ou manipulation externe, j'aurais toujours les préférences que je veux avoir) ;

(3) il n'y aurait plus de cas d'irrationalité pratique de ce type (j'aurais toujours les préférences que je voudrais et devrais avoir), sauf pour les êtres dont le libre-arbitre dysfonctionne ; bref, la rationalité pratique et une forme très élevée d'autonomie s'impliqueraient réciproquement.

Or nous ne disposons pas d'un tel contrôle direct et synchronique du vouloir₁ par un vouloir₂. Nous disposons d'un contrôle indirect et diachronique, comme l'ont bien vu plusieurs auteurs, dont Leibniz. Selon lui, nous sommes incapables de vouloir à volonté comme de croire ou juger à volonté²² :

Par des actions volontaires nous contribuons souvent indirectement à d'autres actions volontaires, et quoiqu'on ne puisse point vouloir ce qu'on veut, comme on ne peut pas même juger ce qu'on veut, on peut pourtant faire en sorte par avance qu'on juge ou veuille avec le temps ce qu'on souhaiterait de pouvoir vouloir ou juger aujourd'hui²³.

Notons qu'ici « ce qu'on veut » veut dire « comme on veut ». Également, il y a un parallèle parfait entre l'absence de contrôle direct de la volonté sur le jugement ou sur la croyance et l'absence de contrôle direct de la volonté sur elle-même. Dans la suite de ce passage, au chapitre 21 du livre II des *Nouveaux Essais*, qu'il faudrait commenter en détail, Leibniz a manifestement sous les yeux les passages de Blaise Pascal qui insistent sur la manière dont, bien que les croyances ne soient pas volontaires, nous pouvons finir indirectement (notamment grâce au pari) par avoir les croyances qui nous arrangent. Comme Pascal, Leibniz estime que si nous étions en présence du vrai bien – dans un genre de situation idéale semblable à celle que décrit le kantisme contemporain lorsqu'il parle des réponses des agents idéaux à des raisons morales – nous ne saurions alors manquer de l'aimer de tout notre cœur ; mais notre condition de faiblesse est telle, l'irrationalité pratique est si ordinaire, qu'il nous faut adopter une tactique de contrôle par anticipation :

22. Sur cette question classique, voir les études réunies dans L. Jaffro (dir.), *Croit-on comme on veut ? Histoire d'une controverse*, Paris, Vrin, 2013.

23. Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, éd. J. Brunschwig, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, p. 155-156.

Lorsqu'un homme est dans de bons mouvements, il doit se faire des lois et des règlements pour l'avenir, et les exécuter avec rigueur, s'arracher aux occasions capables de corrompre, ou brusquement ou peu à peu, selon la nature de la chose. Un voyage entrepris tout exprès guérira un amant ; une retraite nous tirera des compagnies qui entretiennent quelque mauvaise inclination²⁴.

Il est remarquable que Leibniz mentionne parmi ces techniques de contrôle indirect un ingrédient traditionnel des exercices spirituels, dont la philosophie française contemporaine, avec Michel Foucault et Pierre Hadot, a fait son miel. Mais Leibniz lui assigne à raison une fonction bien plus modeste que celle de la « subjectivation ». Leibniz suggère que la retraite n'est pas simplement la situation dans laquelle il convient de se placer si l'on vise à développer le *self-command* stoïcien, mais aussi et plus raisonnablement un des outils qui conviennent à ceux qui sont incapables d'un tel *self-command*. De manière plus générale, il conviendrait de réexaminer la question des stratégies de second choix (entendu relativement à un premier choix qui, sous l'hypothèse de la faiblesse, n'est jamais accessible) de promotion de la sagesse et être plus attentif à l'importance du contrôle par anticipation y compris chez les auteurs qui souscrivent à l'intellectualisme socratique sous ses formes les plus fortes²⁵.

4. 2. Contre une conception forte de l'intégrité

Le modèle de Leibniz s'oppose très fortement à celui des métapréférences lorsque celles-ci sont conçues comme étant *contemporaines* des préférences qu'elles permettent de contrôler, comme c'est le cas, il me semble, dans une des plus subtiles analyses contemporaines de la liberté psychologique, celle de Harry Frankfurt. Si, comme je le crois, nous est accessible en guise de contrôle de nos volitions seulement un contrôle diachronique, alors agir de tout son cœur (le *wholeheartedness*, dont Frankfurt fait en quelque sorte le sommet de l'agentivité (*agency*), et qui est une harmonie entre nos désirs de second ordre et nos désirs de premier ordre, ces derniers étant alors les désirs que nous désirons avoir et que nous faisons ainsi vraiment nôtres²⁶) est quelque chose de très ambigu. C'est soit une liberté – le libre-arbitre – que nous vantent certains philosophes mais qui nous est inaccessible dans les faits, soit, plus raisonnablement, quelque chose qui marque une sorte de confort intérieur, mais qui peut aussi être l'indice, il me semble, d'un manque de contrôle de soi. En effet, l'acratique, au moment où, par exemple, il s'adonne au plaisir qu'il désapprouve, peut très bien le faire de tout son cœur s'il y a un écart temporel, même minime, entre

24. *Ibid.*, p. 159.

25. L. Jaffro, « Cyrus' Strategy: Shaftesbury on Human Frailty and the Will », in Patrick Müller (dir.), 'New Ages, New Opinions': *Shaftesbury in his World and Today*, Frankfurt, Peter Lang, 2014, p. 153-166.

26. Harry Frankfurt, *The Importance of What We Care About: Philosophical Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, chap. 12.

le plaisir et sa désapprobation²⁷. Certes, si cet écart temporel était très important, on passerait d'un cas de *weakness* à un cas de *recklessness*. Ceux qui comme Elster estiment douteux qu'il y ait une faiblesse de volonté synchronique estiment aussi que l'inversion de préférences dans la diachronie n'est pas toujours et est même rarement un cas de faiblesse de volonté. Mais cela ne remet pas en cause la thèse ici défendue.

À sa décharge, la conception de la liberté de la volonté que défend Harry Frankfurt est raisonnablement modérée, à la différence des conceptions extrêmes du libre-arbitre, sur deux points au moins :

(1) Elle ne fait pas du tout de la liberté de la volonté une condition nécessaire de la liberté de l'action et par conséquent de la responsabilité.

(2) Elle est compatible avec l'hypothèse d'une détermination causale ou tout aussi bien d'une détermination aléatoire des désirs de second ordre.

Cependant, la conception de Frankfurt comporte, il me semble, la même présupposition, incompatible avec la prémisse de la faiblesse constitutive, que les conceptions classiques – telle celle de Descartes – que Leibniz critiquait : elle suppose que des volitions de 2^e ordre peuvent avoir une influence directe et synchronique sur des volitions de 1^{er} ordre.

Si l'on adopte la prémisse de la faiblesse constitutive, les techniques de contrôle de soi par anticipation, si elles semblent pouvoir convenir aux agents très faibles, dont l'irrationalité pratique est criante, voire pathologique (sans qu'ils perdent cependant l'identité personnelle), concernent également des agents aussi peu faibles que des agents humains en bonne santé peuvent l'être. Les uns comme les autres recherchent une forme d'intégrité pratique bien différente du *wholeheartedness* dont parle Frankfurt :

(1) En t_1 (moment initial de planification) les agents faibles comme Ulysse peuvent avoir les désirs qu'ils désirent avoir, mais alors que d'un point de vue frankfurtien cela constitue une condition suffisante pour que leur action soit *wholehearted*, de leur point de vue ce n'est pas le cas puisqu'ils sont préoccupés par le risque majeur qu'en t_2 (moment ultérieur de la décision en contexte difficile) cette intégrité soit perdue.

(2) En t_2 , s'ils n'ont pas mis en place avec succès des techniques de contrôle par anticipation, ils ont d'autres désirs qu'ils désirent alors avoir, mais alors que d'un point de vue frankfurtien cela constitue encore une condition suffisante pour que leur action soit *wholehearted*, et qu'il en aille de même de leur point de vue alors, ce n'est pas le cas du point de vue qu'ils avaient en t_1 .

(3) S'ils ont réussi à contrôler leurs désirs grâce à une ou plusieurs tactiques de contrôle par anticipation et avec un peu de chance, alors ils ont en t_2 les désirs qu'en t_1 ils désiraient avoir : leur action est-elle pour autant alors *wholehearted* ? Certainement pas, puisqu'ils ont préservé leur intégrité

27. Sur le caractère diachronique, dans certaines limites, de la faiblesse de volonté, voir Jeanette Kennett, *Agency and Responsibility. A Common-Sense Psychology*, Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 54-61.

en luttant contre les désirs auxquelles ils se seraient identifiés en t_2 s'ils ne les avaient pas contrôlés indirectement.

La théorie de l'identification, de l'autonomie ou de l'intégrité que défend Frankfurt, paraît donc devoir être rejetée dans l'hypothèse de la faiblesse constitutive – qui est une sorte d'analogie psychologique de la doctrine de la Chute dans certaines théologies de la grâce (comme celles, aussi différentes soient-elles, de Blaise Pascal ou de Jean Calvin).

5. La fonction d'aide des engagements normatifs

Une question à l'horizon de cette étude : *certaines* de ces techniques de contrôle par anticipation mobilisent des engagements, dont la normativité peut adopter plusieurs formes et degrés, qu'il s'agisse des vœux, des promesses, des déclarations publiques (qui ne prennent pas nécessairement la forme de promesses et peuvent constituer une obligation de moindre force), des paris, ou bien sûr des contrats. *Certaines*, et pas toutes : détruire les cigarettes, le briquet, et les cendriers, est un exemple de technique de contrôle par anticipation, mais cette destruction est une contrainte et non pas un engagement normatif. Or la philosophie morale, politique et juridique – qui se présente bien souvent aujourd'hui sous l'intitulé « philosophie des normes » – comporte un biais en faveur du rôle spécifique des engagements normatifs qui tend à l'aveugler sur l'importance d'un autre type d'influence sur les conduites humaines, qui se combine généralement avec l'influence de l'engagement. Il faut remarquer ici que si certaines des techniques de contrôle par anticipation consistent non pas en des engagements, mais en l'organisation des circonstances qui sont susceptibles d'agir sur nos conduites (de manière causale – la notion de causalité qui est ici mobilisée n'est pas celle du physicien, mais plutôt celle du criminologue), on ne comprend pas pourquoi les autres techniques de contrôle indirect qui ont un aspect normatif agiraient purement à la manière dont le normatif influence les conduites humaines. La thèse selon laquelle les engagements normatifs, par exemple les promesses, ont un rôle *seulement* causal serait à l'évidence complètement absurde. Mais la thèse (le plus souvent implicite) selon laquelle ils n'ont aucun rôle causal me paraît être simpliste. Ils ont un rôle qui est *aussi* causal, à la manière dont l'institution de circonstances par un agent peut causer indirectement (ce n'est pas direct, puisque cela passe par les circonstances) un résultat qu'il ne parvient pas à atteindre directement. Lorsque je rappelle à quelqu'un la promesse qu'il m'a faite et qu'il n'a pas tenue, je ne suis pas en train seulement de le culpabiliser de ne pas avoir respecté sa parole, mais, dans certaines situations du moins, je l'incite à faire un effort supplémentaire par une pression qui instrumentalise cette promesse : même s'il ne tient pas spontanément parole, la promesse passée constitue un élément du contexte de ses choix présents, vers lequel je peux attirer son attention.

Reformulons cela en employant la distinction entre l'irréversibilité subjective et l'irréversibilité objective²⁸. L'irréversibilité subjective est un engagement préalable par lequel un agent décide de se priver de certaines options de retour en arrière. L'irréversibilité objective est la disparition de ces options indépendamment des décisions de l'agent. Ma thèse est que certains engagements normatifs, et même les promesses, créent non seulement de l'irréversibilité subjective, mais une sorte d'irréversibilité objective dans la mesure où ils s'appuient sur la passivité de l'agent autant que sur sa volonté.

Il me semble que des agents faibles peuvent utiliser leurs engagements normatifs comme des « petits pas » (parfois plus efficaces que les « grands sauts » ou les ruptures) qui les entraînent là où ils veulent aller. À propos de ces petits pas, je ne suis pas entièrement convaincu par l'usage qui consiste à parler de *pre-commitment*, d'engagement préalable, pour désigner ce type d'appui, car cela pourrait suggérer que ces mesures sont *seulement* de l'ordre de l'engagement et s'harmonisent sans difficulté avec une conception forte de l'autonomie de la personne²⁹.

Par exemple, la promesse que je fais de ne pas accomplir telle action, en tant que telle, ne supprime pas cette action de l'ensemble de mes options accessibles ; c'est une irréversibilité subjective et non objective qu'elle introduit ; cependant la manière dont les agents considèrent les promesses ne s'épuise pas dans leur normativité propre ; la perspective du coût très élevé qu'il y aurait à trahir une promesse, tout comme simplement la pratique qui consiste à utiliser nos promesses comme une aide (l'aide est ici le côté positif de la contrainte) dans notre effort de maintien ou de transformation de l'identité pratique, suggèrent que l'option n'est pas fermée seulement en vertu de l'obligation que l'agent s'est donnée à lui-même auprès d'un tiers. Un engagement peut servir aussi à « brûler ses vaisseaux » ou à « couper les ponts ». Parfois, les deux aspects sont conjoints, mais distincts car portés par deux actions de l'agent concerné, l'une d'engagement, l'autre de contrainte ; par exemple, des pêcheurs signent un engagement de ne plus surpêcher telle espèce de poissons sur telle zone selon telle technique, et font un pas supplémentaire et d'une autre nature en changeant leurs équipements et techniques de pêche. Parfois, une seule et même action de la part de l'agent concerné porte la double fonction d'engagement et de contrainte. Ainsi une irréversibilité subjective initie une irréversibilité (finalement) objective. Un exemple de cela se trouve dans ce que j'appelle dans une autre étude la « tactique de l'île de Saint-Pierre », à propos de la résolution de Rousseau, relatée dans ses *Confessions* et dans les *Rêveries du promeneur solitaire*,

28. Sur laquelle Bénédicte Reynaud a attiré mon attention ; voir Patrick Cohendet, « Apprentissage organisationnel et cohérence : l'importance économique de la notion de réseau », in Bénédicte Reynaud (dir.), *Les limites de la rationalité*, tome II, *Les figures du collectif*, Paris, La Découverte, 1997, p. 71-98.

29. C'est manifeste sous la plume de Lubomira Radoilska, « Autonomy and Ulysses Arrangements », in L. Radoilska (dir.), *Autonomy and Mental Disorder*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 252-280.

de se retirer sur le Lac de Biemme. Il s'agit d'une tactique qui institue volontairement les circonstances favorables à une transformation involontaire³⁰.

6. Conclusion

C'est aussi de cette manière, il me semble, que l'on peut donner une signification et une sorte de pertinence aux promesses faites à soi-même. Comme le remarque Schelling, les promesses à soi-même n'ont pas de force normative. Il l'explique par le fait que la personne à qui je promets, qui est habilitée à me libérer de ma promesse, dans ce cas, est moi-même³¹. Or une promesse que son auteur peut annuler à volonté n'est pas à proprement parler une promesse. Mais il faut faire observer que si dans le langage ordinaire il est bien question parfois de se faire une promesse à soi-même, ce n'est pas pour la force normative dont un tel engagement est dépourvu, mais pour l'aide qu'elle constitue. Je crois qu'il faut que la philosophie de la normativité prête davantage attention, dans un esprit plus humien que kantien, à la manière dont les agents s'appuient *aussi* sur leurs engagements normatifs, non comme sur les oracles d'une voix de la conscience, mais comme sur des béquilles.

Une éthique pour agents faibles accorde une place centrale à certaines caractéristiques métaphysiques qui restent généralement secondaires pour la philosophie morale. La temporalité de l'agir humain et son corrélat, qui est la diachronicité de la liberté pratique, comptent parmi ces caractéristiques qu'on aurait tort de négliger lorsqu'il s'agit de penser l'action morale.

L'ouverture interdisciplinaire de la philosophie à l'économie (et, à un bien moindre degré, l'ouverture réciproque de l'économie à la philosophie) que nous observons depuis quelques décennies est une opportunité pour le développement de cette éthique. En effet, l'économie peut nous aider à comprendre les problèmes de décision intertemporelle qui se posent à des agents dont les ensembles de préférences varient très fortement à travers le temps, ce qui met en péril leur effort de fidélité à certaines valeurs ou engagements. L'économie attire également notre attention sur l'importance des effets externes de l'action, y compris des effets externes qui peuvent être ceux d'une action d'un agent à l'égard d'une autre action ou d'un ensemble de préférences du même agent. C'est un aspect qui est très négligé par l'éthique des philosophes, alors qu'il concerne le vecteur de transformation morale le plus accessible.

30. L. Jaffro, « Comment produire le sentiment de l'existence ? », in Jean-François Perrin et Yves Citton (dir.), *Rousseau et l'exigence d'authenticité*, Paris, Classiques Garnier, 2014.

31. Schelling, *Choice and Consequence*, p. 99.

Il y a un prix à payer dans la conception d'une éthique pour agents faibles, qui a été signalé d'emblée : c'est nécessairement une éthique de l'hétéronomie, ce qui heurte les principes acquis dans une éducation kantienne ou aristotélicienne, et fait craindre une assimilation de l'éthique à une technique, à un art de vivre dont la valeur est instable parce que dépendante de la valeur des finalités qui sont poursuivies. Pour cette raison, une présentation moins incomplète de ce projet nécessiterait une exposition de la manière dont cette éthique essentiellement pratique s'articule avec une conception des finalités et des raisons morales³². Sans une telle conception, cette éthique n'est qu'une technique aveugle.

Pour donner un ou deux exemples des domaines dont l'approche pourrait être renouvelée par une éthique pour agents faibles, il suffit de penser au fait que ce que Michel Foucault appelait les techniques de l'existence ou les techniques de soi est généralement conçu comme un instrument d'une maîtrise de soi de niveau élevé. En réalité, comme on l'a vu avec l'analyse par Leibniz de la liberté diachronique de la volonté, ces techniques (et notamment celles qui ont recours à la retraite hors du monde ou bien au contrôle par un *coach*) constituent les seuls moyens de contrôle pour des agents qui n'ont pas une telle maîtrise de soi de niveau élevé.

Un autre domaine qui pourrait être abordé selon cette perspective est celui de ce qu'il est convenu d'appeler l'éthique appliquée. Cette appellation n'est pas satisfaisante parce qu'elle sous-entend que les problèmes d'une telle éthique sont des problèmes d'application pratique de conceptions déjà disponibles. En réalité, ce sont des problèmes d'action, très liés à l'état des technologies, qui eux-mêmes nous conduisent parfois à reconsidérer nos conceptions morales. Quoi qu'il en soit, il est absolument évident que de nombreux problèmes d'éthique appliquée qui nous préoccupent aujourd'hui, comme ceux de la fin de vie (par exemple la question de l'euthanasie), ou encore ceux de nos devoirs à l'égard des générations futures en matière de ressources naturelles et d'environnement, sont des problèmes de contrôle par anticipation. De ce point de vue, ce sont des problèmes qui se posent typiquement à des agents faibles ; et il est manifeste qu'ils sont faibles non pas simplement en raison de leur mauvaise volonté ou de leur négligence coupable, mais d'abord en vertu de la temporalité essentielle de la vie pratique³³.

32. Sur cette question, voir L. Jaffro, « Are Moral Reasons Response-Dependent? », *Philosophical Inquiries* (ETS), III, 2 (2015), p. 17-34.

33. Des versions de ce texte ont été présentées et discutées en janvier 2014 au séminaire « Les après-midis de Philosophie et Économie » (PHARE, Paris 1) ; en avril 2014 au forum organisé par l'Institut d'études avancées pour la culture européenne à l'Université Shanghai Jiao Tong ; et en octobre 2014 au 2^e colloque international de philosophie économique, « Soi-même et autrui » (BETA, Strasbourg).

Bibliographie

- Cohendet, Patrick, « Apprentissage organisationnel et cohérence : l'importance économique de la notion de réseau », in Bénédicte Reynaud (dir.), *Les Limites de la rationalité*, tome II, *Les figures du collectif*, Paris, La Découverte, 1997, p. 71-98.
- Elster, Jon, *Le laboureur et ses enfants*, Paris, Minuit, 1987.
- Feinberg, Joel, *Harm to Self*, New York, Oxford University Press, 1986.
- Frankfurt, Harry, *The Importance of What We Care About: Philosophical Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- Jaffro, Laurent (dir.), *Croit-on comme on veut ? Histoire d'une controverse*, Paris, Vrin, 2013.
- Jaffro, Laurent, « Cyrus' Strategy: Shaftesbury on Human Frailty and the Will », in Patrick Müller (dir.), *'New Ages, New Opinions': Shaftesbury in his World and Today*, Frankfurt, Peter Lang, 2014, p.153-166.
- Jaffro, Laurent, « Comment produire le sentiment de l'existence ? », in Jean-François Perrin et Yves Citton (dir.), *Rousseau et l'exigence d'authenticité*, Paris, Classiques Garnier, 2014.
- Jaffro, Laurent, « Are Moral Reasons Response-Dependent ? » *Philosophical Inquiries* (ETS), III, 2 (2015), p. 17-34.
- Jaffro, Laurent, « Jekyll et Hyde. Quel modèle de multiplicité des soi ? », *Romanesques*, 7 (2015), p. 121-140.
- Kennett, Jeanette, *Agency and Responsibility. A Common-Sense Psychology*, Oxford, Oxford University Press, 2001.
- Korsgaard, Christine, *Self-Constitution. Agency, Identity, and Integrity*, Oxford, Oxford University Press, 2009.
- Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, éd J. Brunschwig, Paris, Garnier-Flammarion, 1966.
- Radoilska, Lubomira, « Autonomy and Ulysses Arrangements », in L. Radoilska (dir.), *Autonomy and Mental Disorder*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 252-280.
- Schelling, Thomas, « Self-Command in Practice, in Policy, and in a Theory of Rational Choice », *The American Economic Review*, 74, 2 (1984), p. 1-11.

Schelling, Thomas, *Choice and Consequence. Perspectives of an Errant Economist*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1984.

Smith, Michael, *The Moral Problem*, Oxford, Blackwell, 1994.

Stocker, Michael, « Desiring the Bad: An Essay in Moral Psychology », *The Journal of Philosophy*, 76, 12 (1979), p. 738-753.

Williams, Bernard, « Formal Structures and Social Reality », in Diego Gambetta (dir.), *Trust. Making and Breaking Cooperative Relations*, Oxford, Blackwell, 1988, p. 3-13.

Matière et philosophie première. À propos du livre H de la *Métaphysique* d'Aristote

Pierre-Marie MOREL

Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne – UMR 7219 Gramata
Institut Universitaire de France

La matière a le mauvais rôle dans la *Métaphysique* d'Aristote. Parce que les traités qui composent cette dernière mènent l'enquête sur les premières causes et les premiers principes et cherchent à définir une science de l'être en tant qu'être, et parce que celui-ci est d'abord et essentiellement substance et forme, l'étude de la matière et de la causalité matérielle n'a guère de place, à première vue, en philosophie première¹. La critique des théories antérieures, au livre A, conduit en outre à rejeter les thèses de ceux qui privilégient la cause matérielle – ou l'idée qu'ils se font de la matière – et négligent, ou ignorent, les autres types de déterminations causales. Lorsque l'on quitte le contexte dialectique à proprement parler et que l'on aborde l'enquête positive sur l'*ousia* en tant que telle, en particulier dans le livre Z, les choses se présentent en principe différemment : on ne part plus, comme dans le livre A, des conceptions erronées de la matière ; on se trouve face à ce que l'on peut identifier, globalement, comme la doctrine même

1. Je parlerai ici de « philosophie première » au sens large, comme c'est majoritairement l'usage, pour désigner la science dont relèvent les traités métaphysiques dans leur ensemble, et sans réduction à un éventuel axe proprement théologique ni à l'examen d'un type d'étant particulier. Voir en ce sens l'étude récente de G. GUYOMARC'H, « Fonctions et objets de 'philosophie première' chez Aristote », *Revue de Philosophie Ancienne*, 2014/2, p. 137-178. Plusieurs amis, étudiants et collègues m'ont fait bénéficier de leurs remarques lorsque j'ai présenté les versions préparatoires de cet article à Bergame, Bogotá, Mexico, Rome et Venise, et parmi eux, plus particulièrement, Maddalena Bonelli, Riccardo Chiaradonna, Alfonso Correa, Francesco Fronterotta, Francesca Masi, Carlo Natali, Ricardo Salles, Simone Seminara, Franco Trabattoni. Je tiens à les en remercier.

d'Aristote². La matière est alors nettement distinguée de l'*ousia* véritable, le chapitre 3 du livre Z refusant à la matière le statut de substance, parce qu'elle n'est qu'un substrat indéterminé, alors que l'*ousia* se caractérise avant tout par le fait qu'elle est quelque chose de séparé et constitue un « ceci », un existant par soi particulier :

[1] Si l'on examine les choses à partir de ce point de vue, il suit que la matière est substance. Or c'est impossible, car on est d'avis que le séparé et le ceci appartiennent au premier titre à la substance, c'est pourquoi on sera d'avis que la forme et le composé des deux <i.e. : forme et matière> sont substance plutôt que la matière.

Métaph., Z, 3, 1029a26-30

Toutefois, une lecture plus attentive montre que la matière n'est pas totalement exclue de la substantialité. La question est débattue, et cela d'autant plus qu'elle pose le problème de l'objet même de la *Métaphysique*, ou tout au moins des livres dits « centraux » (Z, H, Θ) : si l'enquête sur la substance a pour objet premier la substance en tant que forme, c'est-à-dire ce dont il y a définition à proprement parler³, alors la caractérisation par la matière ne saurait y occuper qu'une position marginale. On peut du reste en dire autant de l'étude du devenir⁴. C'est d'ailleurs pourquoi un certain nombre de spécialistes de la *Métaphysique* ont considéré que les chapitres de Z qui traitent directement de la *genesis* (Z, 7-9) n'appartenaient pas à la première rédaction de Z, mais avaient été insérés après coup. Je ne discuterai pas ici cette question sans doute insoluble, mais je note que le problème de fond concerne également le court livre H, non seulement parce qu'il est étroitement lié à Z, ainsi que l'indique clairement H1, mais également parce qu'il fait une place importante à la matière et à l'analyse du devenir⁵.

2. Je n'aborderai pas ici la question de savoir dans quelle mesure et jusqu'à quel point le livre Z doit être considéré comme un traité dialectique, dans l'idée qu'il serait en dialogue constant avec Platon et la doctrine des formes intelligibles. Cette position est défendue par S. MENN, « *Metaphysics Z10-16 and the Argument-Structure of Metaphysics Z* », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, v. 21, Winter 2001, p. 83-134. J'admets que Z est en partie un traité dialectique, mais il ne fait guère de doute qu'il contient également un grand nombre de thèses proprement aristotéliennes, notamment sur la substance, et qu'il a un caractère beaucoup plus positif que l'enquête du livre A sur les causes.

3. Comme l'a par exemple soutenu M. FREDE, notamment dans « The Definition of Sensible Substances in *Metaphysics Z* », in Devereux D., Pellegrin P. (éd.), *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote*, Actes du Séminaire C.N.R.S.-N.S.F., Oléron, 28 juin-3 juillet 1987, Paris, 1990, p. 113-129. Je reviendrai plus bas sur ce point, à propos de H2, que Frede ne prend pas en compte.

4. Voir en ce sens M. BURNYEAT, *A Map of Metaphysics Zeta*, Pittsburg, Mathesis Publications, 2001.

5. C'est un des aspects de la lecture du livre H que je propose dans P.-M. MOREL, *Aristote. Métaphysique, Livre H (éta)*, Traduction, introduction et commentaire, Paris, Vrin, 2015.

Je me concentrerai précisément sur la façon dont la matière est abordée en H, tout au moins dans les passages qui me paraissent les plus significatifs. Ce texte montre en effet qu'il n'y a pas d'incohérence, dans la *Métaphysique*, à dire que la matière est substance, même si elle l'est seulement *en un sens* ou jusqu'à un certain point. Le fait qu'elle ne remplisse pas toutes les conditions pour être désignée comme *ousia*, ainsi que le montre Z3, ne signifie pas que l'on doive exclure la matière, définitivement et sous tout rapport, de l'*ousia* des substances composées. Je n'entends pas dire ici que la matière est en quelque sorte intégrée à la forme⁶, à la substance formelle, mais plutôt qu'elle a part, en corrélation avec la forme, à ce qui fait que la substance composée est, précisément, substance. En d'autres termes, la matière ne peut pas être *la* substance d'une entité composée de matière et de forme, elle n'est jamais par elle-même substance au sens absolu, mais elle n'est pas pour autant exclue de la substantialité, c'est-à-dire de ce qui fait qu'une substance composée donnée est une substance. La thèse que je veux défendre est précisément que l'objet de H – ou l'un de ses principaux objets – est de confirmer et d'évaluer cette implication de la matière dans la substantialité.

Ce parcours suppose que l'on adopte deux hypothèses de travail : la première porte sur le lien entre Z et H ; la seconde sur la lecture de H lui-même. Concernant le premier point, et en m'appuyant sur une lecture de H1 que j'ai proposée ailleurs⁷, je considère que H1, tout en résumant en partie les acquis de Z, annonce, en introduisant le livre H, une enquête qui doit apporter des éléments complémentaires par rapport à Z. En second lieu, j'estime que le livre H, malgré son désordre relatif, n'est pas aussi chaotique qu'on l'a parfois pensé. On invoque notamment les discontinuités observables dans le chapitre 3 et l'apparente autonomie du chapitre 6 par rapport aux chapitres précédents. Sur ce dernier point, je ne dirais pas qu'il y a une parfaite continuité dans l'argumentation globale du livre H, mais il me semble que le principe de charité peut être appliqué plus généreusement qu'on ne le fait généralement, si l'on admet que les résultats du chapitre 6 sont préparés par les chapitres précédents.

On sait en effet que la fin de H6 affirme deux thèses conjointes à propos de la matière :

(a) l'équivalence de la matière et de la puissance : [2] « d'une part la matière et d'autre part la forme, d'un côté ce qui est en puissance et de l'autre ce qui est en acte »⁸ ;

(b) l'unité de la matière ultime ou prochaine (*eschaté*) et de la forme dans le composé : [3] « la matière prochaine et la forme sont une seule et même chose, l'une en puissance et l'autre en acte »⁹.

6. Comme l'a soutenu en substance M. PERAMATZIS, *Priority in Aristotle's Metaphysics*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

7. Voir mon commentaire de H, cité ci-dessus.

8. H, 6, 1045a23-24.

Quelles que soient les difficultés que ces deux assertions posent en elles-mêmes, elles justifient à mon sens une grande partie des développements antérieurs du livre H. Les deux thèses de H6 ne peuvent être atteintes, en effet, que parce que la notion même de matière a fait l'objet d'une nouvelle élaboration. Les observations successives de H en posent les bases¹⁰.

Après avoir brièvement rappelé la situation de la problématique de la matière en Z, je montrerai que H1 met l'accent sur la substance sensible – composée de matière et de forme – et donne de ce fait à la matière une importance nouvelle. Il s'agit notamment d'expliquer en quel sens la matière est « elle aussi substance ». Aristote établit en outre trois choses à propos de la matière : (a) qu'elle intervient dans la définition des substances sensibles ; (b) qu'elle contribue à l'analyse causale, non pas seulement par progression à partir des composants, mais également en direction des composants (l'analyse peut donc être régressive aussi bien que progressive) ; (c) que la matière comprend différents degrés de détermination, dès lors que l'on identifie une matière propre de la chose. La notion de matière ainsi élaborée permet de définir des niveaux de potentialité, dont le dernier, selon H6, est substantiellement uni à la forme elle-même¹¹.

Il n'est pas nécessaire de revenir sur le détail de l'argumentation du livre A de la *Métaphysique* contre les physiciens qui ont eu le tort de penser que la matière était l'unique principe de toutes choses. En A, 3, 983b6-18, Aristote emploie un argument radical, selon lequel cette thèse a pour conséquence de rendre inconcevable toute génération et toute corruption. Si tout est matière, en effet, et si la matière est inengendrée et incorruptible parce qu'elle est elle-même l'origine de toute chose et le substrat permanent du devenir, alors on doit conclure qu'il n'y a rien qui puisse être engendré ou détruit. Ce n'est assurément pas le dernier mot d'Aristote sur ce point, car il reconnaît à ses prédécesseurs le mérite d'avoir eu une sorte de prénotion du substrat. Cette prénotion est susceptible, certes, de nous égarer, mais également de nous mettre sur la bonne voie.

Par ailleurs, dans le passage cité, ce qui est pris comme exemple de substrat permanent, ce n'est pas un élément matériel, comme l'eau ou le feu, mais Socrate, en tant que sujet de « beau » ou de « musicien ». Ainsi, en

9. H, 6, 1045b17-19.

10. Voir en ce sens M. BURNYEAT, *op. cit.*, p. 69, à propos de H : « Aristotle's reworking of the form-matter contrast, in terms of the more general notions of actuality and potentiality, continues all through H and comes to a climax in H6. » Burnyeat semble même considérer plus loin (p. 71) que H6 est le point culminant de l'enquête engagée en Z1. S. MENN, *op. cit.*, rattache pour sa part H à Z17 – plutôt qu'à Z dans son ensemble –, séquence qui constituerait selon lui la doctrine positive sur le *logos tês ousias*.

11. Voir en ce sens M.L. GILL, *Aristotle on Substance. The Paradox of Unity*, Princeton, Princeton University Press, 1989, p. 128 sq.

évoquant la cause matérielle et en la qualifiant en 983b10 de « substance sous-jacente » (οὐσία ὑποκειμένη), Aristote introduit subrepticement la notion de substrat (ὑποκείμενον, l. 16) avec la double ambiguïté qui se trouve débattue en Z3 : la matière, qui remplit cette fonction, est-elle pour autant *ousia* ? Le substrat doit-il s'entendre uniquement comme sujet matériel indéterminé, ou bien doit-on aussi l'entendre comme sujet logique de prédication¹², substance première au sens des *Catégories*¹³ ?

En Z, la question « qu'est-ce que la substance ? » conduit à envisager, comme on sait, quatre possibilités : l'être essentiel ou quiddité, l'universel, le genre, le substrat ou sujet. L'examen de la quatrième possibilité conduit logiquement à rappeler la position de ceux qui font de la matière le substrat de toutes choses. Aristote rejette toutefois l'identification de la substance à la matière-sujet, comme on l'a vu dans le texte [1].

Ce texte pose plusieurs difficultés qui tiennent pour partie à son caractère partiellement dialectique. Si la notion de matière est abordée, ce n'est pas au cours d'une argumentation intégralement positive, mais en revenant aux théories antérieures. Se pose en outre la question de savoir si la « matière » dont il est ici question est la même « matière » que celle dont on parlera en d'autres occurrences : il se peut qu'Aristote parle ici de la matière la plus indéterminée, au moins la matière de niveau élémentaire, par opposition à la matière ultime évoquée par exemple en H6 et qui ne fait qu'un avec la forme et l'acte. Je propose de laisser pour l'instant cette question de côté, pour m'en tenir à une observation purement factuelle : ce passage dit expressément, et littéralement, qu'il est impossible que la matière soit substance.

L'affaire va se présenter différemment dans la suite du livre Z. C'est le cas en Z, 7-9¹⁴, en particulier, où l'étude porte sur les choses en devenir, ce qui conduit nécessairement à examiner la matière dont elles sont composées. Cet examen conduit à formuler sérieusement l'hypothèse d'une présence de la matière dans la définition. En Z, 7, 1033a4-5, Aristote affirme clairement que « le cercle de bronze a la matière dans sa définition ». Comment comprendre « matière » dans ce contexte ? Plusieurs commentateurs – le Pseudo-Alexandre, Bonitz, ou encore Tricot dans les notes de sa traduction – estiment qu'il s'agit du genre (la forme circulaire), qui est matière des différences. Celles-ci spécifieraient le cercle de bronze. Cependant il y a

12. Ambiguïté rappelée en Z, 13, 1038b5-6.

13. *Catég.*, 5, 2a11-14.

14. Sur cette section, je renvoie notamment au livre à paraître de S. MENN, aimablement communiqué par l'auteur, *The Aim and the Argument of Aristotle's Metaphysics* (unpublished version). Il estime que Z7-9 appartient originellement à Z et s'insère dans l'enquête sur la substance formelle. Il relie en effet l'objet de Z7-9 à la question de l'essence comme principe, comprenant cette séquence comme « ... an investigation of the conditions of coming-to-be, in order to assess whether the fact that X has come-to-be requires that the essence of X be a previously existing *archê* ». Il estime également qu'elle participe de la réfutation de la doctrine des formes intelligibles : « we need not posit Platonic forms to account for coming-to-be ». Menn pense du reste que H, 3, 1043b13-21 fait référence à cette section.

aussi de bonnes raisons de penser qu'il est ici question de la matière sensible – celle qui entre dans la composition de la substance sensible –, c'est-à-dire le bronze¹⁵. La seconde interprétation peut poser problème si l'on s'en tient à la lettre de plusieurs passages, comme Z, 10, 1035b33-1036a1, qui semble exclure absolument la matière de la définition au sens rigoureux. La suite immédiate du passage, en Z, 7, 1033a5 *sq.*, va toutefois dans ce sens : Aristote montre qu'il faut, lorsqu'on énonce la matière, faire une différence, conforme au langage courant, entre « être cela » (ἐκείνó) et « être *fait de* cela » (ἐκείνινov). La statue n'est pas « pierre » (λίθος) mais « de pierre » (λίθινovς). Il s'agit donc clairement de la matière sensible ou physique. Sauf à considérer qu'il n'y a aucune continuité entre les deux moments du texte, on peut donc supposer que, dans le cercle de bronze de la phrase précédente, c'est bien de la matière sensible qu'il s'agit. Le passage de Z7 invite en ce sens à envisager un type ou un niveau de matière suffisamment déterminé pour trouver place dans la définition des substances sensibles, considérées en tant que sensibles et en tant que la mention de leur matière est nécessaire et non pas accidentelle. En d'autres termes, la mention de la matière n'est pas nécessaire pour définir le cercle – qui peut être indifféremment de bronze ou de n'importe quelle autre matière, ou encore, comme figure géométrique, immatériel –, ni aucune réalité dont ni le genre ni la différence ultime ne sont d'ordre matériel, mais elle est probablement requise dans le cas inverse : le cercle de bronze se définira non seulement par son genre – cercle –, mais aussi par la différence qui tient à sa matière, le bronze.

Il ressort de ce très rapide survol de quelques passages cruciaux de Z que la matière n'est pas la substance, parce qu'elle n'est ni un *tode ti*, un « ceci », ni quelque chose de séparé, mais aussi qu'elle entre – au moins sous certaines conditions – dans la définition des êtres en devenir, et qu'elle présente différents degrés de détermination.

Le livre H va développer ces points et finalement conduire à la thèse selon laquelle l'unité du composé tient à l'unité immédiate de la matière et de la forme, parce que cette unité n'a pas de facteur supplémentaire en dehors de la matière et de la forme elles-mêmes, ni de cause externe, sinon l'action du moteur qui, dans la génération, fait passer de la puissance à l'acte¹⁶.

Commençons par H1. Dans ce chapitre introductif, Aristote entend récapituler un certain nombre d'éléments considérés comme acquis. La

15. Voir en ce sens D. ROSS, *Aristotle's Metaphysics*. Text with Introduction and Commentary, Oxford, Clarendon Press, 2 vol., 1924, 1958, 1966, vol. II, 185 ; M. BURNYEAT, *op. cit.*, p. 36 ; D. BOSTOCK, *Aristotle. Metaphysics. Books Z and H*, translated with a Commentary, Oxford, Clarendon Press, 1994, p. 127 ; *Notes on H-Θ of Aristotle's Metaphysics*, being the record by M. Burnyeat and others, Oxford, 1984.

16. H, 6, 1045b20-22.

discussion dialectique ne prend pas fin pour autant, puisqu'il revient sur les opinions dominantes concernant la substance. Sur certaines substances, dit-il, tous sont d'accord ; sur d'autres – comme les idées et les réalités mathématiques – seuls quelques-uns le sont. Les substances qui font l'objet d'un consensus sont les substances sensibles, et c'est avec celles-ci que se termine le chapitre :

[4] Mais venons-en maintenant aux substances communément admises. Ce sont les substances sensibles ; or les substances sensibles ont toutes une matière. Or est substance le sujet, qui en un sens est la matière (j'appelle « matière » ce qui, n'étant pas un ceci en acte, est un ceci en puissance), et en un autre sens la notion et la forme, ce qui, étant un ceci, est séparable en raison. Troisièmement, c'est ce qui est constitué <de matière et de forme>, et dont seul il y a génération et destruction, et qui est séparable sans restriction, car parmi les substances proprement définissables, les unes sont séparables mais pas les autres.

Métaph., H, 1, 1042a24-31

Ce passage fait écho à Z3 sur un point essentiel, à savoir les trois hypothèses concernant l'identité du substrat : la matière, la forme ou le composé des deux¹⁷. La convergence avec Z3 est donc claire, mais la différence ne l'est pas moins, puisque le texte de H introduit la distinction entre puissance et acte, ouvrant ainsi une perspective nouvelle, qui va être développée en H2 (1042b10 ; 1043a15 *sq.*) ; H5 (1044b30-36) ; H6 (1045a24, 32, b19, 21), puis traitée systématiquement en Θ¹⁸.

On constate également, et cette fois en désaccord littéral avec Z – voir le texte [1] de Z3 –, que la matière n'est plus opposée au τόδε τι, puisqu'elle est un τόδε τι « en puissance ». C'est à n'en pas douter un tournant dans l'enquête sur la substance. Il est clair, dès lors, que le « résumé » de H1 est tout autre chose qu'un résumé, et qu'il est bien l'amorce d'une conclusion qui ne pouvait qu'être inattendue à la fin de Z, et cela même si l'on prend en compte l'intérêt des chapitres 7-9 pour le devenir et les substances sensibles.

Les lignes suivantes vont cependant inviter à franchir un pas de plus, en affirmant littéralement que la matière « est substance » :

[5] Mais il est manifeste que la matière également est substance (ὅτι δ' ἐστὶν οὐσία καὶ ἡ ὕλη, δῆλον). Dans tous les changements entre opposés, en effet, il y a quelque chose qui est sujet pour les changements. Ainsi, selon le

17. Z, 3, 1029a1-3.

18. La continuité de H à Θ est discutée, et il serait imprudent de se prononcer trop vite sur l'économie générale des livres centraux, mais il y a selon moi des arguments forts en faveur d'un cheminement de Z à Θ qui passerait par H, c'est-à-dire par la traduction du modèle hylémorphique en termes de puissance et d'acte. Voir en ce sens M. BURNYEAT, *op. cit.*, p. 69 : « H, and then ZH, expect Θ as their sequel ». Je renvoie une fois de plus à mon introduction dans P.-M. MOREL, Aristote, *Métaphysique*, Livre H (*éta*)..., *op. cit.*, p. 57-59.

lieu : ce qui maintenant est ici et ensuite ailleurs ; selon l'augmentation, ce qui maintenant est de telle grandeur et ensuite plus petit ou plus grand ; et selon la modification, ce qui maintenant est sain et ensuite malade. De même encore, dans le changement substantiel, ce qui maintenant est en train d'advenir et ensuite en état de destruction, et ce qui maintenant est sujet au sens du ceci et ensuite sujet par privation.

Métaph., H, 1, 1042a32-b3

La tension avec Z3, où l'on estimait « impossible » que la matière soit substance, est ici à son maximum. La suite du livre H ne va pas l'atténuer mais, bien au contraire, la renforcer, comme on peut en juger d'après les tournures « la substance entendue comme sujet au sens de matière » (ἡ μὲν ὡς ὑποκειμένη καὶ ὡς ὕλη οὐσία), en H, 2, 1042b9, et « concernant la substance matérielle... » (Περὶ δὲ τῆς ὑλικῆς οὐσίας), en H, 4, 1044a15¹⁹. L'attribution à la matière du statut de substance n'est donc pas un accident, une expression proposée comme « en passant ».

Il n'est toutefois pas nécessaire de dramatiser le contraste avec Z3 pour montrer l'importance de ces formulations. On peut en effet atténuer le conflit en notant que Z3 ne nie pas totalement le caractère substantiel de la matière mais indique simplement que la matière n'est pas substance de plein droit ou encore qu'elle a le plus faible « coefficient » de substantialité, pour reprendre une expression suggérée par P. Pellegrin²⁰. Ceux qui critiquent Aristote ont le tort de croire que seule la matière est substance parce qu'ils considèrent un seul critère de substantialité, le sujet ultime²¹, et oublient les deux autres critères énoncés en 1029a27-28, à savoir le « séparé » et le « ceci ». Le texte de H1 peut vouloir dire que la matière est substance, mais qu'elle n'est pas la seule à l'être – d'où, sans doute, le καὶ : « la matière également est substance » –, sans oublier qu'elle l'est avec une restriction de taille : elle n'est un « ceci » qu'en puissance. La matière n'est pas un « ceci » en acte et ne peut donc être substance au sens éminent. C'est du reste ce que laisse entendre le début de H2 : « Puisqu'il y a accord sur la substance entendue comme sujet et comme matière, et qu'elle est la substance en puissance, il reste à dire ce qu'est la substance, entendue comme acte, des choses sensibles » (1042b9-11). Pour résumer l'acquis principal de H1, la matière est « substance », mais elle l'est en tant que sujet du changement et constitue ainsi le « ceci » en puissance, et non pas en acte.

Néanmoins, l'insistance sur l'hypothèse « matière » est significative, de même que l'on doit sans doute tenir pour significative la brutalité de la formule. Elle résonne en effet comme une provocation et comme une annonce. Une provocation, puisque le texte de H1 s'adresse, ainsi que l'a

19. Voir aussi l'occurrence de cette expression que l'on trouve en Θ, 7, 1049a36.

20. Voir P. PELLEGRIN, « Taxinomie, moriologie, division. Réponses à G.E.R. Lloyd », in Devereux D., Pellegrin P. (éd.), *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote*, Actes du Séminaire C.N.R.S.-N.S.F., Oléron, 28 juin-3 juillet 1987, Paris, 1990, p. 37-47.

21. Z, 3, 1029a24.

noté Burnyeat, à un lecteur intelligent, bien averti de ce qui se passe dans les traités de philosophie première et sans doute bon connaisseur de Z. Un tel lecteur ne peut que s'arrêter sur ce passage, éprouvant sans doute un moment de perplexité, et chercher ce qu'Aristote peut bien vouloir dire ici. C'est aussi une annonce, car la formule appelle des développements complémentaires, ceux-là mêmes que l'on va trouver en H, sur l'importance des types et des niveaux de détermination matérielle dans la définition des substances sensibles, et sur ce que veut dire « être en puissance ».

H1 propose en tout cas une conception de la matière – et corrélativement de la substance – beaucoup moins exclusive que celle de Z3. Or, si cette souplesse inattendue ne signifie pas changement de doctrine, elle est l'indice d'un changement de perspective ou d'objet à l'intérieur de l'enquête sur la substance. La matière, dans le texte [5], est comprise comme substance, parce qu'elle est substrat du changement, et cela sous ses quatre catégories, c'est-à-dire selon le lieu, la quantité, la qualité et la substance. Le texte reprend d'ailleurs sur ce dernier point Z, 7, 1032a14-15. La nouvelle orientation de la discussion se confirme : il s'agit de dresser le cadre d'une investigation sur les substances en devenir ; or ce cadre impose une prise en compte des propriétés de la matière en tant que sujet du changement.

Dans la suite du livre H, l'intérêt pour la matière, loin de faiblir, se traduit par des efforts renouvelés pour en élaborer une conception plus fine. Cela commence par une rectification de la position de Démocrite, en H, 2, 1042b11-18. Aristote reprend ici une description standard de la théorie démocritéenne des différences atomiques, en attribuant à l'Abdéritain un dispositif étimologique qu'il évoque également en A, 4, 985b4-20. Il procède à une sorte de traduction des trois termes utilisés par l'atomiste pour caractériser les différents types d'agrégations d'atomes (*rhusmos*, *tropê*, *diathigê*), et les transpose dans un lexique sans doute plus compréhensible à ses contemporains immédiats (*schêma*, *thesis*, *taxis*) :

[6] Démocrite, pour sa part, semble penser qu'il y a trois différences – le corps servant de sujet, c'est-à-dire la matière, un et identique à lui-même, se différencie selon le rythme (*rhusmos*), qui est la configuration (*schêma*), ou selon l'orientation (*tropê*), qui est la position (*thesis*), ou selon l'arrangement (*diathigê*), qui est l'ordre (*taxis*). Les différences, cependant, sont manifestement en grand nombre, par exemple par juxtaposition des éléments matériels, par exemple par mixture, comme l'hydromel ; ou encore par lien, comme un faisceau ; par collage, comme un livre (...).

Métaph., H, 2, 1042b11-18

Les différences sont chez Démocrite des caractéristiques de ce qu'Aristote appelle « matière », ou « corps sous-jacent ». Elles sont en réalité, pour le Stagirite, des déterminations, sinon strictement « formelles »,

du moins « analogues à la substance » (1045a5). La raison en est simple : ces différences sont proprement les *causes* qui font que la chose est ce qu'elle est. Or c'est la substance qui est cause du fait qu'une chose est ce qu'elle est (1043a2-3). Ces causes ne sont pas matérielles, ainsi que le croient les physiciens, mais incorporelles, parce qu'elles sont simplement la manière dont les parties matérielles sont assemblées. La *sunthesis*, la juxtaposition des éléments matériels, introduit une différenciation (par collage, lien, mélange, etc.), différenciation elle-même immatérielle, qui explique pourquoi le composé se définit comme livre, faisceau ou hydromel. Ainsi, pour prendre un autre exemple donné dans la suite du texte, une même pierre peut être seuil ou linteau : c'est sa position, et non sa composition matérielle, qui la détermine essentiellement comme seuil ou linteau. Ainsi, bien que les différences mentionnées relèvent de catégories autres que l'*ousia*, nous sommes là devant des cas de prédications hylémorphiques et, de ce fait, face à des cas analogues à l'attribution d'une forme à une matière donnée.

L'affirmation selon laquelle c'est avant tout la forme qui est cause est un rappel implicite des acquis de Z17²². Mais il y a plus, ici. Les différences sont en effet considérées comme des actes (*energeia* : 1043a6), et ceux-ci sont prédiqués d'une matière donnée. De fait, les différences actualisent les potentialités contenues dans la matière qu'elles organisent :

[7] Il est clair d'après tout cela que l'acte est différent en différentes matières, et qu'il en va de même de la définition. Dans certains cas c'est la juxtaposition, dans d'autres le mélange, dans d'autres encore une autre <des différences> mentionnées. C'est pourquoi, parmi ceux qui donnent des définitions, certains, en disant que ce qu'est la maison, c'est « des pierres, des briques et du bois », disent ce qu'est la maison en puissance, car c'est là sa matière ; mais d'autres, en proposant « un abri servant à protéger les biens et les personnes » ou quelque autre énoncé du même type, disent ce qu'est la maison en acte. Quant à ceux qui associent les deux, ils désignent le troisième type de substance, qui est composé de celles-ci (il semble en effet que la définition par les différences soit définition de la forme et de l'acte, et que celle qui énonce les composants internes, soit définition de la matière surtout).

Métaph., H, 2, 1043a12-21

Ce texte apporte trois éléments supplémentaires à l'analyse.

(i) En premier lieu, il rappelle le principe « autre forme, autre matière »²³. La matière de la glace est l'eau et non le son, aigu ou grave, qui est matière de l'harmonie. Il insiste sur les différences formelles (juxtaposition, mélange, etc.), mais la nature de la matière impliquée dans un composé donné n'est pas indifférente par rapport aux propriétés *actuelles*

22. Comme l'a souligné M. BURNYEAT, *op. cit.*, p. 73.

23. *Phys.*, II, 2, 194b9.

de ce composé. La désignation de l'eau comme matière de la glace ne décrit d'ailleurs pas seulement les conditions de sa genèse (le processus de congélation), mais aussi ses propriétés actuelles (l'état de congélation). Cela signifie que la matière est en elle-même porteuse de déterminations bien précises et que les propriétés de la matière ne sont pas annulées dans la réalisation du composé mais conservées comme propriétés du composé lui-même.

(ii) Il n'en demeure pas moins, et c'est le second enseignement du passage, que l'existence des deux causes de déterminations que sont, d'une part la forme, d'autre part la matière, nous conduit à envisager différents types de définitions : une définition par les composants matériels (pour la maison : des pierres, des briques et du bois), une définition exclusivement formelle (un abri servant à protéger les biens et les personnes) et une définition comprenant les deux types de déterminations (un abri fait de pierres, briques ou bois, servant à protéger les biens et les personnes). La première est définition de la maison selon la puissance puis selon les « composants internes » et vaut comme définition *de* ou *par* la matière ; la seconde est définition selon l'acte puis selon « les différences » et vaut comme définition *de* ou *par* la forme et l'acte. C'est là admettre, comme par exemple en *De anima*, I, 1, 403a29-b16, à propos de la colère et des différentes définitions qu'elle est susceptible de recevoir, qu'il y a plusieurs manières de définir les substances composées et, de ce fait, que la matière est impliquée dans deux définitions sur les trois types de définitions envisagés. La suite du texte (1043a21-26) évoque les définitions élaborées ou admises par Archytas, qui mentionnaient à la fois la matière et la forme, par exemple la définition du vent calme comme un état de repos (forme ou acte) dans une masse d'air (matière ou puissance).

(iii) Le troisième enseignement de ce texte, sans doute le plus emblématique de la perspective adoptée en H, c'est l'équivalence de la matière et de la puissance d'une part, de la forme et de l'acte d'autre part. Conformément à (i), cela suggère que, dans un composé donné (la maison), il faut comprendre à la fois – et non pas seulement successivement ou dans l'ordre de la génération – ce qui est acte et ce qui est puissance. Rien ne dit en effet que la première définition, celle qui ne mentionne que la matière, soit une formule exprimant un état antérieur à l'existence de la maison en acte, c'est-à-dire les pierres, les briques et les poutres disposées sur l'aire de chantier avant que la construction commence. Ce peut être aussi une définition, certes insuffisante, de ce que la maison est actuellement ; de fait, la maison est actuellement – même si elle ne l'est pas exclusivement – briques, pierres et poutres. Dans l'exemple donné par Aristote dans le *De anima*, celui de la colère, on voit bien que la définition par la seule matière (un « bouillonnement de sang dans la région du cœur ») ne décrit pas un état antérieur à la colère elle-même, mais une modalité ou un aspect de la colère, qui existe actuellement, en même temps que le « désir de vengeance », qui constitue sa définition formelle. Ce point me paraît de première importance si l'on veut comprendre les deux thèses de H6, qui supposent la corrélation

à la fois temporelle et ontologique de la puissance et de l'acte dans la substance composée²⁴.

H4 apporte à son tour une contribution décisive à l'enquête sur la matière. On le voit en particulier dans le passage suivant, qui se trouve au début du chapitre :

[8] Concernant la substance matérielle, il ne doit pas échapper que, même si toutes choses viennent d'un même composant premier ou bien des mêmes composants premiers, et même si la même matière a fonction de principe pour les êtres en devenir, néanmoins il y en a une qui est appropriée à chacun. Par exemple : pour le phlegme, ce sont les composants sucrés ou gras ; pour la bile, les composants amers ou autres. Peut-être toutefois ces composants viennent-ils du même composant. Par ailleurs, il y a plusieurs matières pour la même chose quand l'une est matière de l'autre. Par exemple : le phlegme vient du gras et du sucré, si le gras vient du sucré, et il vient de bile, par réduction de la bile à sa matière première. La relation « ceci vient de cela », en effet, s'entend en deux sens : ou bien au sens où il y a progression, ou bien au sens où il y a réduction au principe.

Métaph., H, 4, 1044a15-25

Ce passage est d'abord remarquable, on l'a vu, par l'usage de l'expression « substance matérielle », qui fait écho aux formules de H1. Il tient pour acquise l'existence d'une telle substance, mais les modalités de cette existence ne vont pas de soi. On a parlé précédemment de la substance entendue « comme substrat et matière » et de la substance sensible entendue en trois sens : comme matière, comme forme et acte et comme composée de celles-là (en H, 2, 1043a27-28). Il s'agit maintenant de comprendre comment se traduit, pour une substance sensible donnée, le fait d'avoir une matière.

Deux points sont à relever ici. Le premier est la distinction entre deux types ou deux niveaux de matière. Le premier niveau est celui du ou des composant(s) premier(s). Il ne s'agit sans doute pas d'une très hypothétique matière prime qui serait vierge de toute détermination, mais bien plus probablement de l'élément ou des éléments dont le composé provient. Or le composé ne provient pas de cette matière originelle en vertu de ses propriétés spécifiques, mais parce que toutes les choses qui lui sont matériellement homogènes en proviennent : « la même matière a fonction de principe pour les êtres en devenir ». On doit, pour caractériser la matière de telle chose particulière, donner sa matière propre ou « appropriée » (οἰκεῖα). Il faudra donc distinguer entre ces deux niveaux de matérialité, en vertu du principe « autre forme, autre matière » que l'on a vu à l'œuvre

24. Sur la question de la possibilité d'intégrer la matière dans la définition, outre mon commentaire déjà cité, p. 117-125, je renvoie à la synthèse récente et nuancée de R. CHIARADONNA, « La chair et le bronze. Remarques sur *Métaphysique Z*, 11 et l'interprétation de M. Frede et G. Patzig », *Les Études Philosophiques*, 2014-3, p. 375-388.

dans le texte [7]. Il est bien clair en tout cas que, du point de vue d'Aristote et contrairement à ce qu'ont affirmé la plupart des physiciens présocratiques, la matière qui compte dans l'explication causale – et qui doit être invoquée dans une définition comprenant à la fois la forme et la matière – est la matière la plus appropriée. Cela suppose que la matière soit considérée comme déjà informée ; suffisamment informée en tout cas pour être la matière ultime ou prochaine, c'est-à-dire la plus appropriée à un composé donné.

Le second point qui me semble ici décisif est le suivant : la relation « ceci vient de cela », qu'on appellera « relation de provenance », n'est pas univoque. Elle se dit au moins en deux sens (διχῶς). Ceci peut venir de cela au sens où il en est composé, comme le phlegme vient du gras. Il peut venir d'une autre matière encore par transitivité, comme le phlegme vient du doux, *via* le gras, qui vient du doux. Dans ce cas, il y a relation de composition, relation elle-même décomposable puisqu'il peut y avoir différents niveaux de composition. Toutefois, la relation de provenance ne se réduit pas à la relation de composition matérielle, puisque je peux dire que le phlegme vient de la bile, par réduction au principe matériel, alors que ce n'est pas la bile qui est composant du phlegme, mais l'inverse. La matière élémentaire peut donc remplir deux fonctions distinctes dans l'explication²⁵ : celle du *terminus a quo*, dans le processus de progression à partir des composants de base ; celle de *terminus ad quem*, dans le processus analytique ou régressif.

Le chapitre 5 prolonge la réflexion engagée au chapitre 4 concernant les différentes façons de prendre en compte la matière dans l'explication. Il montre globalement, que, s'il est vrai que tout devenir implique les contraires, tous les contraires ne viennent pas à proprement parler les uns des autres – ce n'est pas le blanc lui-même qui devient à partir du noir, mais c'est le bois qui devient blanc – et que, dans le cas des êtres soumis au devenir, leur matière n'est pas toujours dans le même rapport avec les contraires. Tout corps dont provient un autre corps n'est pas nécessairement « matière » de ce dernier. Ainsi, je peux dire que le vinaigre vient du vin, mais je ne peux pas dire – du moins pas en toute rigueur – que le vin est *matière* du vinaigre. Je peux dire que le cadavre vient du vivant, mais pas que le vivant est *matière* du cadavre. La provenance est dans ce cas purement accidentelle. L'animal, c'est-à-dire le composé âme-corps, n'est pas matière du cadavre, parce qu'il n'a pas pour potentialité naturelle *en tant qu'animal* de devenir cadavre. En revanche, le *corps* de l'animal est plus rigoureusement « puissance et matière » (δύναμις καὶ ὕλη) du cadavre (1045a2), de même que l'eau peut être indifféremment vin ou vinaigre sans qu'aucune de ces deux réalisations soit contraire à sa nature.

25. Pour un réexamen récent du livre H à la lumière de la question de la matière et de son rôle dans l'explication, voir S.G. SEMINARA, *Matter and Explanation. On Aristotle's Metaphysics Book H*, Thèse, École normale supérieure de Lyon – Università degli studi Roma Tre. Dipartimento di filosofia, 2014.

Le chapitre 5 précise donc les conditions de l'explication par la matière : il est vrai qu'il faut toujours privilégier la matière prochaine, ainsi que le chapitre 4 l'a recommandé. Cela ne suffit pas, cependant, à expliquer toutes les formes de provenances. Il faut en outre, dans certains cas, faire appel à une matière plus éloignée, comme la matière élémentaire. La matière propre ou prochaine ne suffit donc pas à expliquer toute forme de devenir. La méthode de définition et d'explication des composés hylémorphiques et de leurs propriétés passe en tout cas par une conception raffinée de la matière, conception dont les chapitres 4 et 5 dessinent les grandes lignes, ce qui n'est fait nulle part ailleurs dans la *Métaphysique*.

On voit donc que les deux thèses de H6 (la double équivalence de la matière et de la puissance et de la forme et de l'acte ; l'unité immédiate du composé) sont préparées dans les chapitres précédents²⁶. Il y a bien, dans le livre H, un mouvement de fond en direction d'une conception plus fine de la matière, qui n'est plus simplement un substrat, mais un ensemble de potentialités.

Ceux-ci montrent en effet que :

- la matière elle aussi est *en un sens* substance ;
- la matière n'est pas dépourvue de déterminations, ce qui justifie notamment l'application du principe « autre forme, autre matière » ;
- elle entre légitimement dans la définition des substances composées, sinon dans tous les cas, du moins sous certaines conditions ;
- la matière peut jouer divers rôles dans l'explication : non seulement par progression du composant vers le tout ultime, mais aussi par réduction ou résolution du tout ultime vers ses composants ;
- les notions de puissance et de matière sont équivalentes ;
- la puissance et la matière ne sont pas seulement l'état originaire de la réalité en acte, mais également un aspect constitutif de son état actuel ;
- les déterminations de la matière – et corrélativement de la puissance – sont graduelles.

26. Ce chapitre mérite assurément pour lui-même une analyse que je ne peux livrer ici. Je renvoie notamment à mon commentaire déjà cité, p. 41-59 et 185-205, et à : V. HARTE, « Metaphysics H6: A Dialectic with Platonism », *Phronesis* 41, 1996-3, p. 276-304 ; E. KEELING, « Unity in Aristotle's *Metaphysics* H6 », *Apeiron* 45, 2012, p. 238-261 ; S. DELCOMMINETTE, « *Métaphysique* H 6 : unité de l'*ousia*, unité de l'*eidos* », *Elenchos* XXV, 2014-1, p. 89-125.

En vertu de cette dernière proposition, on doit admettre qu'il n'y a pas d'hétérogénéité radicale de la matière – en particulier de la matière ultime – et de la détermination formelle. H6 franchit un pas de plus, en affirmant que ce qu'une chose est sous l'aspect de sa matière ultime ou prochaine – par opposition à la matière non différenciée ou identifiable à des niveaux plus éloignés – ne diffère pas substantiellement de ce qu'elle est sous l'aspect de sa forme. Non seulement ce qui est informé ne peut exister sans ce qui informe, et réciproquement, mais encore la matière la plus élaborée ne diffère de la forme elle-même que par le fait d'être en puissance. Le gradualisme matériel, articulé à la distinction modale de la puissance et de l'acte, permet de comprendre que matière et forme ne s'additionnent pas comme des composants de même régime et qu'elles réalisent immédiatement, par elles-mêmes, l'unité de ce qu'elles composent. Il n'y a pas de tiers principe, en plus de la matière et de la forme, qui interviendrait dans l'unification de la substance composée. Du même coup, on comprend mieux que la matière puisse être dite *ousia* d'une chose déterminée : elle n'est pas par elle-même substance, mais elle ne fait qu'un *in re* avec la forme dans la constitution de la substance composée.

Je ne sais pas si la double affirmation de H6 – les textes [2] et [3] – s'explique intégralement par les thèses préparatoires que j'ai identifiées dans les chapitres antérieurs du livre H. On considère souvent que l'affirmation de l'unité du composé à la fin de H6 est proposée comme une solution au problème de l'unité de la définition et plus généralement de la prédication : l'unité de « animal-bipède », qui fait problème si l'on accepte la doctrine platonicienne de la participation, doit en fait être conçue par analogie avec l'unité de la matière et de la forme, dont la nature même est d'être corrélées et parfaitement unifiées, comme le sont par exemple l'âme et le corps. Or ce problème est déjà posé au livre Z, en particulier en Z12²⁷. Le parcours que l'on vient d'effectuer montre en tout cas que la solution hylémorphiste de H6 au problème de l'unité des substances sensibles présuppose le travail antérieurement mené en H, en particulier parce qu'elle appelle une conception raffinée de la matière et de la causalité matérielle.

L'étude de la matière a donc bien sa place dans les traités métaphysiques. Elle ne l'a pas pour elle-même : elle relèverait dans ce cas de la physique, science des composés de matière et de forme en tant qu'ils sont affectés par le changement. Toutefois, subordonnée à l'enquête sur la substance en tant que telle – qui incombe à la philosophie première –, une telle investigation se justifie à un double titre. On doit d'abord admettre que la matière, parce qu'elle est sujet du changement et constitue un « ceci » en puissance, a part à la substantialité d'une certaine manière, et qu'en ce sens précis « la matière également est substance ». La matière, en corrélation fonctionnelle avec la forme, œuvre directement à faire de la substance

27. Par ailleurs, pour être tout à fait complet sur le statut de la matière en H6, il conviendrait d'analyser la matière « intelligible » ou « pour la raison », évoquée en 1045a33-b7. Je m'en tiens toutefois ici à la seule matière « sensible ».

composée, précisément, une substance. Lorsqu'il s'agit, ensuite, de comprendre le statut propre et l'unité de la substance composée, il faut pouvoir expliquer comment la matière se rapporte à la forme sans pour autant que l'une s'additionne à l'autre. Prétendre que cette préoccupation est étrangère à la philosophie première reviendrait à occulter la perspective ouverte par Z17, et notamment par l'indication de 1041b5-9, selon laquelle la question causale proprement essentielle, ou substantielle, revient à chercher pourquoi une matière donnée est telle ou telle chose, et à identifier pour cela la forme. On comprend donc que la forme est cause éminente, mais également que, si elle est telle, dans les substances composées, c'est en fonction de la matière qu'elle informe. Dans cette optique, l'explicitation au livre H du rapport matière-forme en termes de puissance et d'acte – parce que ce modèle, articulant deux modes d'être qui ne s'additionnent pas l'un à l'autre mais sont fonctionnellement corrélés, parvient à rendre compte de l'unité substantielle – joue un rôle essentiel. C'est donc dans le livre H, mieux qu'en aucun autre des traités métaphysiques, que l'on peut s'attendre à trouver les principes d'une telle investigation, parce que c'est là que la solution de l'unité de la substance en termes d'unité hylémorphique trouve son expression la plus claire.